سالانہ چندہ چھ روپے　　　　　　　　فی پرچہ ساٹھ پیسے

ماہنامہ
فکر و نظر
اسلام آباد

جلد ۔ ۷ | ربیع الثانی ۱۳۸۹ھ ✳ جولائی ۱۹۶۹ء | شمارہ ۔

مشمولات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

گزشتہ اپریل میں ملائشیا کے دارالحکومت کوالالمپور میں بین الاقوامی اسلامی کانفرنس منعقد ہوئی جس میں پاکستان کا بھی ایک نمائندہ وفد شریک ہوا۔ روزنامہ "پاکستان ٹائمز" لاہور کے نامہ نگار مقیم جنوب مشرقی ایشیا نے اس کانفرنس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مقامی اخبارات میں اس کے بارے میں بہت کچھ چھپا۔ اور اس کی کارگزاری کی بڑی شہرت ہوئی۔ اس لحاظ سے یہ کانفرنس بہت کامیاب رہی۔

نامہ نگار نے اس کانفرنس میں بعض جو قرار دادیں منظور کی گئیں، اپنے مکتوب میں ان کا بھی ذکر کیا ہے۔ موصوف لکھتے ہیں کہ خاندانی منصوبہ بندی کے شرعاً جائز یا ناجائز ہونے کا مسئلہ بھی کانفرنس میں زیر بحث آیا۔ اس کے شرعاً جائز ہونے کے حامی بڑی مشکلوں سے کانفرنس سے صرف اتنا منوا سکے کہ بعض مخصوص انفرادی اور اجتماعی حالات میں اسلامی شریعت خاندانی منصوبہ بندی کی اجازت دیتی ہے۔ نامہ نگار کے الفاظ میں اس قرارداد سے پاکستان اور اس طرح کے بعض دوسرے مسلمان ملکوں کی حکومتوں کو اپنے ہاں جاری شدہ خاندانی منصوبہ بندی کی سکیموں کے لئے ایک وجۂ جواز تو ضرور مل گئی، لیکن یہ مسئلہ جتنا اہم ہے، اس اعتبار سے کانفرنس کی اس قرارداد سے انہیں تقویت نہیں ملے گی۔

حسب توقع کوالالمپور کی بین الاقوامی اسلامی کانفرنس میں انشورنس اور بنک کاری کا بھی سوال پیش ہوا کہ آیا یہ دونوں شرعاً جائز ہیں یا ناجائز۔ انشورنس کے بارے میں تو یہ قرارداد پاس ہوئی کہ اگر اس کاروبار کی بنیاد "انٹرسٹ" پر ہو، تو اس پر "ربا" یعنی سُود کا حکم عائد ہوتا ہے۔ لیکن اگر اسے تعاون باہمی (کوآپریٹو) کی بنیادوں پر کیا جائے تو شرعاً جائز ہے۔

بنک کاری یا بنکنگ پر کانفرنس میں خوب گرما گرمی رہی۔ اور کوئی بھی فریق دوسرے کو اپنے نقطۂ نظر کا قائل نہ کرا سکا۔ آخر مصلحت اسی میں دیکھی گئی کہ اس کے بارے میں کوئی قطعی فیصلہ نہ کیا جائے۔ چنانچہ یہ طے پایا کہ اس مسئلے پر مزید غور و خوض ہو، اور آئندہ کسی بین الاقوامی اسلامی کانفرنس میں اس کا فیصلہ کیا جائے۔

کچھ عرصہ سے علماء و فقہاء کے سامنے یہ مسئلہ بھی درپیش ہے کہ آیا ایک مردہ جسم کا کوئی عضو، جیسے آنکھ

اور دل، ایک زندہ آدمی کے جسم میں منتقل کرنے کی شریعت اسلامی اجازت دیتی ہے یا نہیں: نامہ نگار موصوف نے لکھا ہے کہ اس کے جواز پر سب شرکاء کا اتفاق تھا۔

اگر انشورنس اور بنک کاری پر کوالالمپور کی بین الاقوامی اسلامی کانفرنس کسی مثبت فیصلے پر نہیں پہنچ سکی، تو اس پر ہمیں زیادہ تعجب نہیں کرنا چاہئیے۔ ہمیں یہ حقیقت تسلیم کرنا چاہئیے کہ خاص طور سے ان دو مسئلوں اور اسی طرح بعض دوسرے اہم مسائل میں بھی پوری اسلامی دنیا کے مذہبی فکر اور ان عملی پالیسیوں کے درمیان جن پر اکثر مسلمان حکومتیں عامل ہیں، اختلاف کی ایک گہری خلیج ہے۔ اور اسے بھرنا فی الحال مشکل نظر آتا ہے۔ چنانچہ ایک طرف ہمارے مذہبی فکر کے ترجمان بزرگ ہیں، جو خاندانی منصوبہ بندی، انشورنس اور بنک کاری کے شرعاً ناجائز ہونے کے دن رات فتوے دیتے رہتے ہیں۔ ان کے خطبوں، درسوں اور تحریروں میں ان امور کی حرمت پر بڑا زور ہوتا ہے۔ اور جب بھی ان حضرات کو موقع ملتا ہے وہ اس بارے میں تحریک بھی چلا دیتے ہیں، لیکن دوسری طرف مسلمان ملکوں کی اکثر حکومتیں ہیں کہ ان کو آج کے معاشی، معاشرتی اور سیاسی حالات کے تحت انشورنس، بنک کاری اور خاندانی منصوبہ بندی کی سکیموں پر عمل کرنا پڑ رہا ہے، اور ان کی کوشش ہے کہ وہ ان کے دائرۂ کار کو وسیع سے وسیع تر کریں۔ پاکستان میں یہ ہو رہا ہے، مصر میں یہ ہو رہا ہے اور اسی طرح جو مسلمان ملک بھی معاشی ترقی، سیاسی استحکام اور معاشرتی فلاح و بہبود کی راہ پر گامزن ہونا چاہتا ہے، وہاں یہ اقدامات ضروری ہو جاتے ہیں۔

مذہبی فکر اور خاص کر ہمارے ہاں کے راسخ العقیدہ مذہبی فکر اور اسلامی حکومتوں کے ان امور کے متعلق عمل میں ایک تضاد موجود ہے۔ ہمیں اس توقع پر اس تضاد کو تسلیم کر لینا چاہئیے کہ یہ بالکل عارضی ہے اور جیسے جیسے ان ملکوں میں جدید تعلیم عام ہو گی، صنعتوں کو فروغ ہو گا۔ معاشی طرز زندگی بدلے گا۔ اور مسلمان عوام دوسری طرح سوچیں گے، انشاء اللہ یہ تضاد نہیں رہے گا۔

مثال کے طور پر صدر ناصر کے مصر کو لیجئے۔ چند سال پہلے تک وہاں سال بہ سال بین الاقوامی قسم کی اسلامی کانفرنسیں ہوتی تھیں، جن میں اکثر مسلمان ملکوں کے بشمول پاکستان، علماء شرکت کرتے تھے۔ ان کانفرنسوں میں جب خاندانی منصوبہ بندی، انشورنس اور بنک کاری کے مسائل زیر بحث آتے، تو ان کے متعلق شرکاء علماء جو

زیادہ تر راسخ العقیدہ مذہبی فکر کے نمائندے ہوتے تھے کم وبیش وہی کچھ کہتے، جو ہمارے ہاں ان بزرگوں کی طرف سے عام طور پر کہا جاتا ہے۔ یہ سب کچھ ہوتا۔ ان مہمان علماء کی مصر میں بڑی پذیرائی کی جاتی، لیکن ان کے فرمودات کا حکومت کی پالیسیوں پر کوئی اثر نہ پڑتا یعنی مصری حکومت اس عربی قول پر عمل کرتی۔ هُم فِي وَادٍ وَنَحنُ فِي وَادٍ۔

اسی قسم کی قاہرہ میں منعقدہ ایک اسلامی کانفرنس پر راقم السطور نے وہاں کے ایک اہل قلم کا مضمون پڑھا تھا موصوف نے اس کانفرنس میں کی گئی تقریروں کا جائزہ لیتے ہوئے لکھا تھا کہ ان میں جو کچھ کہا گیا ہے، اس کا آج کی حقیقی زندگی سے کوئی دُور کا بھی تعلق ہے؟ مصر کی آبادی جس سُرعت سے بڑھ رہی ہے، اس کو دیکھتے ہوئے حکومت مجبور ہے کہ خاندانی منصوبہ بندی کو نافذ کرے اور کانفرنس کے شرکاء علماء ہیں کہ وہ اس کو اب تک شرعاً حرام قرار دیتے ہیں۔ اسی طرح کئی اور مسائل ہیں، جن میں حکومت کی پالیسیوں اور اس کانفرنس میں جو کچھ کہا گیا، اس میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ اس اہلِ قلم نے جامعہ ازہر کے کرتا دھرتا اصحاب سے پوچھا تھا کہ آخر اس قسم کی کانفرنسوں کو بلانے کا کچھ فائدہ ہے؟

یہ تو ہے ایک نقطہ نظر؛ دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ آخر اس میں کیا حرج ہے کہ مذکورہ بالا امور کے متعلق ہمارے ہاں کا جو قدامت پسند مذہبی فکر ہے، وہ بھی مسلمان عوام کے سامنے آتا رہے۔ چنانچہ جہاں مسلمان تجدد پسندوں کو اجازت ہے کہ وہ اپنے افکار کی آزادانہ نشر و اشاعت کریں، وہاں راسخ العقیدہ قدامت پسندوں کو بھی پوری آزادی ہونی چاہیئے کہ وہ ان امور کے متعلق اپنا نقطہ نظر پیش کریں۔ اگر دونوں گروہ قاعدے اور قانون کے اندر رہ کر اپنی یہ فکری و علمی سرگرمیاں جاری رکھیں، تو اس سے ایک تو عوام کی صحیح تعلیم و تربیت ہو گی اور دوسرے دونوں طرفوں کے بیچوں بیچ اعتدال کی راہ کا نکلنا اور اس پر زیادہ سے زیادہ لوگوں کا متفق ہونا ممکن ہو سکے گا۔

اسلامی تاریخ میں یہ اکثر ہوا ہے۔ اور اسی کی بدولت مسلمانوں کی طویل تاریخ میں ان تمام صدیوں میں ایک ربط اور تسلسل رہا۔ مثال کے طور پر جب عباسی عہد کے شروع میں یونانی حکمت و فلسفہ کے عربی زبان میں ترجمے ہوئے تو مسلمانوں کا ایک گروہ تو یونانیت کے اس سیلاب میں بالکل بہہ گیا۔ اس کے خلاف ایک دوسرا گروہ تھا، جس نے یونانی حکمت و فلسفہ کا پڑھنا پڑھانا کفر قرار دیا۔ یہ ہر دو رد کچھ عرصہ چلتی رہی۔ ایک طرف معتزلہ تھے، اور دوسری طرف حنبلی۔ ان دونوں نقطہ ہائے نظر کے درمیان آخر سنگم اور ملاپ کی صورت نکل آئی۔ اور وہ تھی اشعریت اور ماتریدیت۔ بقول حضرت شاہ ولی اللہ معتزلہ نے تو فلسفہ فلاسفہ سے لیا، اور اہل سنت نے اسے معتزلہ سے لیا۔

[illegible] بڑے اہتمام سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا

م ولادت منایا گیا۔ اس مبارک موقع پر صدر پاکستان جنرل آغا محمد یحییٰ خان نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عظیم ترین مقدس ترین شخصیت کو خراجِ عقیدت پیش کرتے ہوئے اپنے بیان میں اس بات پر زور دیا کہ اسلام کی تعلیمات بدولت ہی برصغیر پاک و ہند کے مسلمان اس قابل ہوئے کہ وہ اجنبی غلامی سے آزادی حاصل کر کے اپنے لئے اس رزمین میں ایک نئی مملکت کی بنیاد ڈالیں۔ اور یہ کہ پاکستان کے بانیوں نے واضح طور پر یہ اعلان کیا تھا کہ اس مملکت مسلمانوں کو اپنی انفرادی و اجتماعی زندگی رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے تلقین کردہ مثالی معیاروں، مولوں اور اخلاقی قدروں کے مطابق تعمیر کرنے کے قابل بنایا جائے گا۔ یہی وہ نصب العین تھے جنہوں نے دوجہد پاکستان کے دوران مسلمانوں کو سراپا عمل و حرکت بنا دیا تھا اور پاکستان کا قیام دراصل انہی نصب العینوں منتج ہے۔

صدر مملکت کے الفاظ میں، جب صورت حال یہ ہے اور پاکستان کا قیام اس طرح عمل میں آیا ہے تو ہمارے امنے اس کے سوا اور کوئی صورت نہیں کہ ہم اس نظریہ حیات (آئیڈیالوجی) اور روحانی وراثت کے مطابق اپنے ستقبل کی تعمیر کریں جو ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ملی ہے۔ موصوف نے فرمایا کہ آج ہم بڑے سنگین ماجی، معاشی اور سیاسی مسائل سے دوچار ہیں، ہمیں ان کے حل رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی تعلیمات کی قیقی روح میں تلاش کرنا ہوں گے۔ آپؐ کے ناچیز پیروؤں کی حیثیت سے ہمارا یہ مقدس فریضہ ہے کہ ہم ایک یاسیاسی نظام عمل اور سماجی ڈھانچہ وجود میں لائیں جو ان فعال اور مساوات و عدل پر مبنی اصولوں کے طابق ہو، جن کی تعلیم ہمیں آپؐ نے دی اور ان پر خود عمل بھی کر کے دکھایا۔

×

صدر مملکت نے یہ بھی فرمایا کہ رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی بعثت انسانیت کو ان تمام زنجیروں سے رہائی بخشنے کا باعث بنی، جنہوں نے دنیا جہان کی تمام اقوام کی مادی اور روحانی ترقی کو روک کے رکھا تھا۔ آپؐ نے اپنے قول ور عمل ہر دو سے انسان کو وہ راستہ دکھایا، جس پر چل کر وہ ایک مسرت بخش اور بامقصد زندگی گزار سکتا ہے پؐ نے دنیا کو ایک ایسا جامع مثالی نظام دیا، جو اخلاقی و مادی اور روحانی و دنیوی قدروں کا امتزاج تھا۔

یہ محض ایک دعویٰ نہیں، اور نہ اسے صرف حسنِ عقیدت ہی کا اظہار سمجھنا چاہیئے جو ایک پیرو کو اپنے ہادی رہنما سے ہوتا ہے۔ بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی زندگی میں ان سب باتوں کو عملاً ثابت کر کے کھایا۔ اور آج تاریخ اس کی سب سے سچی شہادت ہے۔ آپؐ نے عربوں کو اخلاقی طور سے جس بلند مرتبے پر پہنچایا۔

ٔ نے یہ تلقین فرمائی کہ سارے انسان ایک قوم ہیں اور ان میں سب سے بڑی عزت والا وہ ہے، جو سب سے زیادہ
ی ہے۔ آپؐ کا ارشاد ہے کہ بہترین انسان وہ ہے جو سب انسانوں کو فائدہ پہنچائے۔ اس ضمن میں ایک اہل قلم نے
ھا ہے :۔ حقیقت تو یہ ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ہمدردی صرف بنی نوع انسان ہی میں محدود نہ تھی، بلکہ
اری جاندار مخلوق کے لئے عام تھی۔ چنانچہ پروفیسر مارگولیتھ جو آنحضرتؐ کے نہایت سخت نقاد تھے، لکھتے ہیں:
ھوں نے (محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے) اڑنے والے جانوروں پر نشانہ بازی کی مشق کو منع فرمایا۔ جو لوگ اونٹوں پر
لم کرتے تھے، ان کے خلاف سخت ناراضگی ظاہر کی۔ جب اُن کے بعض متبعین نے چیونٹیوں کی ایک چھوٹی سی
ہاڑی میں آگ لگادی تو ان کو حکم دیا کہ وہ اس کو بجھادیں۔ اُن کے زمانے سے کوئی عرب بھی اونٹوں کو اپنے اعزہ کی
بروں پر نہیں باندھتا کہ ایسا نہ ہو وہ بھوک پیاس سے مرجائیں۔ کوئی شخص بھی اپنی بھیڑ بکریوں کی آنکھیں اس لئے
ہیں پھوڑتا کہ وہ خود نظر بد سے بچ سکے۔ لوگ استسقا اور بارش کے لئے بیل کی دُم میں جلتی ہوئی مشعل باندھ کر
جانوروں کے گلوں میں نہیں چھوڑ دیتے۔ کوئی بھی گھوڑوں کے چہروں پر ضرب نہیں لگاتا۔ نہ ان کے ایال اور دُم
تراشتا ہے۔ اس لئے کہ وہ دُم سے مکھیاں اڑاتے ہیں اور ایال ان کو گرمی اور سردی سے بچاتے ہیں۔ کوئی بھی گدھوں
کے چہروں کو نہیں داغتا، نہ ان پر ضرب لگاتا ہے ....."

رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام عربوں کی انفرادی زندگی میں جو اخلاقی انقلاب لائے، اس بارے میں یہ ایک غیر مسلم اور غیر ہمدرد مورخ کی شہادت ہے۔ اس سے جہاں یہ پتہ چلتا ہے کہ عرب پستیٔ اخلاق میں کس مقام پر تھے، وہاں یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ آپؐ نے زندگی کی چھوٹی سی چھوٹی چیزوں میں بھی لوگوں کی رہنمائی کی، اور انہیں ایک مہذب اور نیک سرشت زندگی گزارنے کا طریقہ بتایا۔

جہاں تک ان معاشی، سیاسی، سماجی اور بین الاقوامی مشکلات کا تعلق ہے، جن میں ساتویں صدی عیسوی کی انسانیت بری طرح گرفتار تھی اور ان سے نکلنے کی اسے کوئی راہ نظر نہیں آتی تھی، آپؐ نے ان مشکلات کو جس طرح حل کیا۔ اور اس کے بعد ہی انسانی قافلے کے لئے ترقی واقبال کی طرف آگے بڑھنے کی راہ ہموار ہوئی، اس سے تاریخ کے اوراق بھرے ہوئے ہیں اور ہم ان سے ہدایت حاصل کر کے آج ہمیں جن مسائل سے دوچار ہونا پڑ رہا ہے، بلکہ ساری انسانیت اُن کے ہاتھوں پریشان ہے، ان پر قابو پاسکتے ہیں۔

مثال کے طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے وقت اندرونِ عرب کا سب سے بڑا مسئلہ یہ تھا کہ ہر قبیلہ اپنے آپ کو مستقل بالذات سمجھتا تھا، بلکہ خود ایک قبیلے کے اندر ایک دادا کی اولاد باہم بٹی ہوئی ہوتی تھی۔ یہ قبیلے ایک دوسرے سے
[illegible] مفتوح قبیلے کے بچوں اور عورتوں کو غلام

بالینیا عربوں کا محبوب ترین مشغلہ تھا۔ اور تو اور ایک قبیلے کو یہ بھی گوارا نہ تھا کہ وہ دوسرے قبیلے کے بت کو پوجے۔ چنانچہ کعبہ میں ۳۶۰ بت رکھے رہتے تھے تاکہ ہر قبیلہ وہاں اپنے بت کو براجمان پائے۔

آپؐ نے عربوں کو اس قبیلہ پرستی کی لعنت سے چھٹکارا دلایا۔ اور ایک خدا اور اس خدا کی ایک انسانیت کے عقیدے سے انہیں بہرہ ور فرمایا۔ ایک خدا جو سب کا خالق اور سب کا پروردگار ہے، اور ایک انسانیت جس میں نہ صرف ایک عرب قبیلے کو دوسرے عرب قبیلے پر کوئی امتیاز نہیں، بلکہ اس میں ایک عرب کو کسی عجمی پر اور ایک عجمی کو کسی عرب پر کوئی امتیاز نہیں۔ غرض توحید اور توحید کا یہ عملی نتیجہ ایک مؤثر حل بنا اندرونی عرب کی اس سب سے بڑی مصیبت کا۔

ایک اور مسئلہ جو اس وقت کی دنیا کے لئے ایک عذاب بن گیا تھا، وہ تھا ایک مذہب بلکہ ایک ہی مذہب کے دوسرے عقیدے والوں کی حکومت کے اندر اُن سے مختلف عقائد رکھنے والی رعایا کا امن و امان سے رہنا۔ جزیرہ عرب کے شمال میں بازنطینی عیسائی سلطنت تھی۔ اس میں اگر ایک عیسائی فرقے کے ہاتھ میں اقتدار آجاتا، تو دوسرے عیسائی فرقوں کی جان پر بن جاتی۔ اور انہیں یا تو دیس نکالا ملتا، یا وہ ظلم و ستم کا نشانہ بنتے۔ جزیرہ عرب کے مشرق میں ایران کی وسیع و عریض شہنشاہیت تھی، وہاں اگر کوئی شخص عیسائیت قبول کرتا تھا تو ایرانی حکومت اسے غدار قرار دیتی۔ اور اس طرح اس کی جان خطرے میں پڑ جاتی۔ مزید برآں خود ایران میں مختلف مذہبی گروہ تھے، جن میں آپس میں انتہائی منافرت تھی۔

آپؐ نے مدینہ آتے ہی جس مملکت کی بنیاد رکھی، اس کا ایک بنیادی اصول یہ تھا کہ اس کے اندر سب مذاہب والے "ایک اُمت" ہیں۔ اور جب تک وہ اس مملکت کا امن و امان قائم رکھتے ہیں، ان سب کے لئے پوری حفاظت کا انتظام ہوگا۔ اس کے بعد جب اس مملکت کی حدیں وسیع ہوئیں اور اس کے تحت عیسائی اور یہودی بھی آگئے تو ان سے یہ شرط کی گئی کہ اگر وہ حفاظت کا ٹیکس اسلامی مملکت کو دے دیں، تو اس میں اُن کے لئے پورا امن ہوگا، اور ان کو کامل مذہبی آزادی حاصل ہوگی۔

ایک مملکت کے اندر سب مذاہب کے لوگ مذہبی آزادی سے متمتع ہوتے ہوئے بحفاظت رہ سکتے ہیں۔ ساتویں صدی عیسوی میں یہ ایک عظیم انقلابی اقدام تھا، جس نے کہ تاریخ انسانی کا رخ بدل دیا۔ اس کی وجہ سے مختلف قوموں کو ایک وسیع تر سیاسی نظام میں باہم مل جل کر رہنے کے مواقع میسر آئے۔ اس سے ایک تو عمومی انسانی برادری کی طرح پڑی۔ دوسرے جب مختلف قوموں میں آپس میں میل ملاپ ہوا، تو ہر ایک دوسرے کے علوم و فنون اور تہذیب و تمدن سے واقف ہوا۔ اور اس طرح اس عالمی تہذیب اور کلچر کو پروان چڑھنے کے اسباب مہیا ہوئے، جو کم و بیش سات آٹھ سو سال تک دنیا میں غالب رہی، اور جس کی خوشہ چینی سے یورپ میں نشاۃ ثانیہ کا آغاز ہوا، اور موجودہ ترقی کی بنا رکھی گئی۔

ساتویں صدی عیسوی معاشی لوٹ کھسوٹ، زبردستوں کے زیردستوں پر بے پناہ ظلم، مذہبی طبقوں کے مذہب کے نام سے

ے کے خون نچوڑنے اور اس طرح کی اور بہت سی زیادتیوں سے عبارت تھی۔ رسول اکرمؐ نے سب سے پہلے کعبہ کے مجاوروں
ہبی اجارہ داری اور معاشی سلب ونہب کے خلاف آواز بلند فرمائی، چنانچہ کوئی بیس سال کی جان کاہ جدوجہد کے بعد
ھویں ہجری میں کعبہ کو بتوں سے پاک کیا گیا جو اس کے مجاوروں کے لیے عوام کو لوٹنے کا ایک ذریعہ تھے۔ اور کعبہ میں حضرت
لؓ کی زبان سے اذان بلند ہوئی، جن کا کہ خود وجود قریش مکہ کے لئے ناقابل برداشت تھا۔ یہ تو تمہید تھی مذہبی اجارہ داری
راس کے واسطے سے معاشی استحصال کو ختم کرنے کی اس مہم کی، جو اسلام کی نشرواشاعت کے ساتھ دنیا کے اکثر حصوں میں
بروئے کار آئی۔ واقعہ یہ ہے کہ مسیحی یورپ میں اصلاح مذہب کی تحریک اور اسی طرح برصغیر پاک وہند میں ہندو مذہب
کی تطہیر واصلاح کا آغاز اسلام ہی کے اثرات کا نتیجہ تھا۔ اسلام نے مذہب کو صرف عبادت گاہ تک محدود نہ رکھا،
بلکہ اس کے تحت پوری زندگی آ گئی۔ اور ایک سچے مذہبی آدمی کے لئے ضروری قرار پایا کہ جہاں وہ عبادات بجالائے،
وہاں وہ معیشت ومعاشرت میں بھی انصاف ومساوات کا پابند ہو۔ معاشی استحصال اور سماجی استبداد کو اسی
طرح ایک گناہ قرار دینا جس طرح کہ خدا کا انکار اور اس کے احکام کی خلاف ورزی، اسلام کا ایک قابل ذکر کارنامہ ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے وقت دنیا کی جو حالت تھی، قرآن مجید نے اسے ان الفاظ میں مختصراً
بیان کیا ہے۔ ظہر الفساد فی البرّ والبحر بما کسبت ایدی الناس۔۔۔ (خشکی اور تری میں لوگوں کے بُرے
کرتوت کی وجہ سے فساد پھیل گیا ہے)۔ آج بھی کل وبیش دنیا کی یہی حالت ہے۔ اور جس طرح قرآن مجید نے اس دَور
کے لوگوں کے بارے میں کہا تھا کہ وہ آگ کے گڑھے کے کنارے پر پہنچ گئے تھے کہ خدا تعالیٰ نے اسلام کے ذریعہ سے
انہیں بچالیا۔ اسی طرح انسانیت آج ایک نہایت ہی خطرناک موڑ پر ہے، جس سے خدانخواستہ اگر وہ لُڑھکی تو پھر ایسی
گہرائیوں میں جا گرے گی کہ ان سے نکلنا اس کے لئے ناممکن ہوگا۔

اسلام اور رسول مقبول علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات اقدس نے ساتویں صدی میں انسانیت کو تباہی
سے بچایا، اور اسے امن وسلامتی کی شاہراہ پر ڈالا، آج اگر ہم اسلام اور آپؐ کی تعلیمات کی صحیح روح کو اپنا
اور اپنے موجودہ مسائل کو اس الٰہی ہدایت کی مدد سے حل کریں تو ہم نہ صرف اس مملکت کو، بلکہ باقی دنیا کو بھی آنے والی
مصیبتوں سے نجات دلا سکتے ہیں۔

ضرورت اسلام کی۔۔ صحیح روح، اس کے حقیقی تاریخی کردار اور پھر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ا
اور آپؐ نے اپنے دَور کے مسائل کو جس طرح حل کیا، اس کی تہ تک پہنچنے کی ہے۔ یہ ہے وہ ابدی اور لازوال سـ
جس سے ہمیں ہدایت وبصیرت حاصل کرنی چاہیئے۔

جامعۂ زیتونہ کی حالیہ اصلاحات

ریورنڈ ڈیوڈ بریوسٹر ☆ ترجمہ۔ شاہ محی الحق فاروقی

جامعہ زیتونہ صرف تیونس ہی نہیں بلکہ عالم اسلام کی ایک مشہور علمی درس گاہ ہے۔ خاندانِ بنو حفص کے فرمانروا مستنصر کی بیوہ نے ۱۲۸۳ء میں اس کو قائم کیا۔ جامعۂ زیتونہ کی اکثر عمارتیں تیرھویں سے پندرھویں صدی عیسوی کی تعمیر ہیں۔

جدید تعلیمی اصلاحات زیتونہ پر بھی اثر انداز ہوئی ہیں۔ کیونکہ ان اصلاحات کا سرچشمہ کسی ایک درس گاہ کے داخلی حالات نہیں بلکہ دَورِ جدید کے تقاضوں کے پیش نظر تمام مسلم ممالک میں تعلیمی نظام کو از سر نو مرتب کیا جا رہا ہے۔ اور دینی اور دنیاوی تعلیم کے نام سے علم جن دو شعبوں میں تقسیم ہو گیا تھا، ان میں فکری اور عملی ہم آہنگی پیدا کرنے اور ان دونوں شعبوں کے درمیان غیر ضروری اور ناپسندیدہ خلیج کو پُر کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔

گزشتہ ایک صدی میں زیتونہ میں جو اصلاحات یا تبدیلیاں عمل میں آئی ہیں، ان کا ایک اجمالی تذکرہ پیش نظر مضمون میں کیا گیا ہے۔ اس کے مصنف ڈیوڈ بریوسٹر ایک پادری ہیں۔ انھوں نے ۶۳-۱۹۶۲ء میں تیونس میں رہ کر عربی کی تعلیم حاصل کی۔ تیونس کے مدّت قیام میں وہ زیتونہ بھی گئے اور شیخ زیتونہ نے انہیں شرف باریابی عطا کیا۔ ان دنوں (اپریل ۱۹۶۸ء میں) وہ آکسفورڈ میں قرونِ وسطیٰ کے عرب فلسفہ کا مطالعہ کر رہے ہیں۔

یہ مضمون اپریل ۱۹۶۸ء کے "مسلم ورلڈ" میں شائع ہوا تھا ——— مترجم

کسی اعلیٰ تعلیمی ادارہ میں۔ خواہ وہ ادارہ آکسفورڈ میں ہو یا تیونس میں۔ وقتاً فوقتاً جو اصلاحات ہوتی ہیں، ان کا مطالعہ ہر صاحب علم کی دلچسپی کا باعث ہوتا ہے۔ اس مختصر سے مضمون کا مقصد بھی یہی ہے

۱۸۷۵ء سے اب تک زیتونہ کے نصاب میں جو اصلاحات ہوئی ہیں، ان کے رجحانات کا مطالعہ کیا جائے۔ ۱۸۷۵ء کی خصوصیت یہ ہے کہ اس سال تیونس کے وزیر خیر الدین نے تعلیمی میدان میں دو بڑے اہم کام کئے۔ اوّل ایک نئے اسکول یعنی صادقیہ کی بنیاد رکھی اور دوسرے زیتونہ میں اصلاحات نافذ کیں! اپنے ان کاموں کے متعلق انھوں نے خود لکھا ہے :-

> "میں نے ابتدائی مدارس کی تعداد نہ صرف برقرار رکھی بلکہ ان میں اضافہ کیا اور میں نے انہیں منظوری بھی دی۔ کلیہ صادقیہ کو یورپ کی تعلیم گاہوں کے نمونہ پر قائم کیا گیا! اس ادارہ میں حکومت کے خرچ پر ڈیڑھ سو طلباء کو عربی اور اسلامی علوم کے علاوہ مختلف علوم جدیدہ اور ترکی، فرانسیسی اور اطالوی زبانوں کی بھی معقول تعلیم دی جانے لگی۔ "جامعہ زیتونہ" کے نصاب کی تعیین بڑے غور و فکر سے کی گئی۔"

خیر الدین نے یہ بھی لکھا ہے کہ انھوں نے عوام کے فائدہ کے لئے بڑی اہم کتابیں فراہم کیں جن میں خود انھوں نے گیارہ سو جلدوں کا اضافہ کیا اور بعد میں ایک قانون کے ذریعہ انہیں یورپ کے کتب خانوں کے نظام کے مطابق ترتیب دلوائی۔

خیر الدّین کے ان کاموں سے پیدا ہونے والے دو نکتے ایسے ہیں، جن پر مزید تبصرہ کی ضرورت ہے۔ پہلا نکتہ یہ ہے کہ آگے چل کر مستقبل کے بہت سے رہنماؤں کی تربیت گاہ "کلیہ صادقیہ" کے قیام کا مطلب یہ ہوا کہ ایک دہرا انظام تعلیم یعنی "قدیم" کے ساتھ ساتھ "جدید" رائج کر دیا گیا۔ اگرچہ بعد میں اس تصوّر پر لوگوں نے بڑے شدید اعتراضات کئے۔ دوسرا نکتہ یہ ہے کہ زیتونہ کے دائرہ کار سے متعلق قوانین و ضوابط کے اجرا نے ایک ایسے طرز تعلیم میں کسی حد تک نظم و ضبط پیدا کرنے کی داغ بیل ڈال دی، جو پہلے مختلف عمر اور مختلف صلاحیتوں کے طلباء کے معاملہ میں بڑی آزادہ روی کا حامل تھا۔ ۱۸۴۲ء اور ۱۸۷۰ء کے فرامین کے ذریعہ مدرسین کے مشاہرے مقرر کر دیئے گئے تھے اور یہ بھی طے کر دیا گیا تھا کہ زیتونہ پر صرف حنفی اور مالکی شیوخ ہی کو اختیار حاصل ہوگا۔ ۲۶ دسمبر ۱۸۷۵ء کا نیا فرمان پانچ ابواب میں اڑسٹھ دفعات پر مشتمل تھا۔ پہلے باب میں اعلیٰ، ثانوی اور ابتدائی تینوں ہی مدارج کے نصابی مضامین کی فہرست اور کتابوں کی تفصیل درج تھی۔ یہ ایک دلچسپ امر ہے کہ جب کہ "مقدمہ ابن خلدون" زیتونہ کے نصاب میں شامل تھا اسے جامعہ الازہر میں کافی دنوں بعد تک نصاب میں شامل کرنے کی اجازت نہیں دی گئی۔ تیونس کے رویہ میں شائد ابن خلدون کے سائنسی طرز استدلال

ی قدرشناسی کے ساتھ ساتھ اپنے ایک فرزند وطن پر فخر و مباہات کا ایک معقول عنصر بھی پنہاں تھا۔ اعلیٰ اور ثانوی مدارج میں ریاضی، ہیئت اور اقلیدس کے ابتدائی اصول شامل نصاب کئے گئے۔ اقلیدس میں نصیر الدین الطوسی کی کتاب المعطیات لاقلیدس" نصاب میں شامل ہوئی۔ طوسی نے، جن کا انتقال خیر الدین کی اصلاحات زیتونہ سے ٹھیک چھ سو سال پہلے ۱۲۷۴ء میں بغداد میں ہوا تھا، اقلیدس اور ارشمیدس کے ان تراجم کی تدوین اور ان پر اضافے کئے تھے، جو اسحق بن حنین اور کچھ دوسرے لوگ پہلے کر چکے تھے۔ یہ بھی طے کیا گیا کہ زیتونہ میں عربی کے علاوہ کوئی اور زبان شامل نصاب نہیں ہوگی۔ تصوف کی تعلیم کے لئے امام غزالی کی "احیاء علوم الدین" کو بنیاد بنایا گیا۔ ۱۸۷۶ء اور ۱۹۰۸ء کے درمیان کچھ اور فرامین جاری ہوئے لیکن ان کا تعلق زیادہ تر جامعہ کے انتظامی معاملات سے تھا۔

اس اثنا میں تیونس پر فرانسیسی انتداب و تسلط کے دور کی ابتدا ہو چکی تھی اور غیر ملکی اثرات میں تیزی کے ساتھ اضافہ ہو گیا تھا۔ ۸۵-۱۸۸۴ء میں محمد عبدہٗ زیتونہ آئے اور انھوں نے کچھ دنوں یہاں قیام کیا۔ نکولا زیادہ کے خیال کے مطابق اگست ۱۸۸۸ء میں اسلام کے دائرہ کے اندر رہتے ہوئے اصلاحات کرنے والے مصلحین کی ایک جماعت کے قیام اور محمد عبدہٗ کے ورود زیتونہ میں یک گونہ تعلق تھا۔ محمد عبدہٗ کا قائم کردہ رسالہ المنار جلد ہی تیونس میں مقبول ہو گیا۔ زیتونہ کے نظم و نسق اور نصاب میں اصلاح کی جو لگن اس کے اراکین میں پہلے سے موجود تھی، اس میں المنار نے ایک نئی روح پھونک دی۔ محمد عبدہٗ نے الازہر میں ضرورتِ اصلاح کی جو صدا بلند کی تھی، یہ اسی کی گونج تھی۔ جو چیز الازہر کے لئے اچھی ہو سکتی تھی، وہ زیتونہ کے لئے یقیناً اچھی ہوتی۔

اس صدی کے پہلے عشرہ میں ایک نجی مدرسہ میں عربی زبان میں جدید مضامین کی تدریس کے دلچسپ تجربات ہوئے۔ یہ بات واضح ہے کہ کچھ مصلحین اعلیٰ تعلیم کے لئے فرانسیسی زبان کو ذریعہ بنانے کے حق میں تھے جب کہ دوسرے لوگوں کی جو اپنی عرب میراث کو کھونا نہیں چاہتے تھے، یہ خواہش تھی کہ ان مضامین کی تدریس کے لئے عربی ہی ذریعہ تعلیم ہو۔ یہ ایک ایسی بحث ہے جو اب تک چل رہی ہے۔ ۱۹۰۹ء میں الازہر کے طلبا نے اصلاحات کی خاطر ہڑتال کر دی۔ اس ہڑتال کے صرف چار ماہ بعد زیتونہ کے طلباء کے ایک گروہ نے ایک جلسۂ عام منعقد کیا، جس میں انھوں نے اپنی حکومت پر زیتونہ میں اصلاحات نافذ کرنے کے لئے دباؤ ڈالا۔ چنانچہ ایک کمیشن اسی زمانہ میں مقرر کر دیا گیا لیکن اگلی اصلاحات کچھ دنوں بعد یعنی ۱۶ ستمبر ۱۹۱۲ء کے فرمان کے ذریعہ عمل میں آئیں جو پانچ ابواب میں اکیاسی دفعات پر مشتمل تھا۔ پہلے باب کا تعلق ان مضامین سے تھا، جو نصاب میں پہلے ہی شامل تھے۔ روایتی مضامین کے علاوہ تاریخ، جغرافیہ، ریاضی، الجبرا، اقلیدس اور ہیئت کے مضامین بھی لازمی

رار دیئے گئے۔ ہر درجہ کے لئے کتابوں کا تعین بھی دوبارہ کیا گیا لیکن یہ کتابیں ان کتابوں سے بہت زیادہ مختلف نہ تھیں جو ۱۸۷۵ء میں طلباء کے دباؤ کے نتیجہ میں شامل نصاب ہوئی تھیں۔

اس فرمان پر سیدی محمد صلاح المہدی کی قیادت میں طلباء کی تنقیدات شائع ہوئیں۔ اس احساس کی بنا پر کہ موجودہ کونسل کے اختیارات کو مکمل طور پر واضح نہیں کیا گیا ہے، ان طلباء نے زیتونہ کے انتظام کے لئے ایک نئی اور خود مختار کونسل کے قیام کا مطالبہ کیا۔ داخلہ کے لئے کم سے کم صلاحیت تجویز کی گئی جس میں ایک یہ بھی تھی کہ قرآن پاک کے کم از کم ڈھائی پارے حفظ ہوں۔ ان طلباء نے مدرسین کے ناصحانہ طریقۂ تعلیم پر بھی سخت تنقید کی اور تعلیم کے جدید طریقوں کو اختیار کرنے کے علاوہ تاریخ قانون، تاریخ مذاہب، عمرانیات، تاریخ عرب بالخصوص تاریخ تیونس، فلسفۂ تاریخ، مسلم فلسفہ، طبیعیات، کیمیا، علم صحت اور وسیع تر ریاضی کو اس طرح شامل نصاب کرنے پر زور دیا کہ جدید مضامین کی تعلیم زیتونہ کے ماہرین کے ذریعہ دی جائے۔ اس کے علاوہ ایک غیر ملکی زبان کو بھی شامل نصاب کرنے کی تجویز پیش کی گئی۔ طلباء کی خواہش یہ بھی تھی کہ تعلیم ختم وقت وہ کسی ایک شعبہ میں تخصص حاصل کریں۔ امتحانات اور اسناد کی کوئی صحیح شکل مقرر کرنے اور ان اسناد کی بنیاد پر ملازمت کا تحفظ مہیا کرنے پر زور دیا گیا۔ سیدی مصطفےٰ دلغزلی کی صدارت میں ۱۹۲۴ء اور ۱۹۲۵ء میں ایک کمیشن نے ان مجوزہ اصلاحات پر غور کیا لیکن مختلف وجوہ کی بنا پر اس کمیشن کی تحقیقات شائع نہ ہوئیں۔

موجودہ صدی کے چوتھے عشرہ کے ابتدائی سال زیتونہ کے فارغ التحصیل طلباء کے لئے بڑی بے چینی اور پریشانی کے دن تھے۔ کیونکہ پھیلتے ہوئے فرانسیسی نظام قانون کے اندر ملازمت کے لئے زیتونہ کے شعبہ قانون کی تعلیم کو تسلیم کرنا بند کر دیا گیا۔ انہیں دنوں بہت سے مسلم والدین نے اپنے بچوں کو فرانسیسی ابتدائی مدارس میں بھیجنا شروع کر دیا۔ دسمبر ۱۹۲۸ء میں ان طلباء کی تعداد (۲۵۸۷۶) اور طالبات کی تعداد (۲۹۳۰) تھی۔ یہ تعداد قدیم مکتبوں کے طلباء کی تعداد کے تقریباً مساوی تھی۔ فرانسیسی درس گاہوں کے گریجوایٹوں کی روز افزوں تعداد سے مقابلہ کیا جائے تو زیتونہ کی ترقی بہت معمولی تھی۔ تیونس کے فرانسیسی اسکول ام البلاد فرانس کے نظام تعلیم سے اس طرح مربوط تھے کہ فرانس کی وزارتِ تعلیم ان اسکولوں میں اساتذہ اور تعلیم کے لئے سامان فراہم کرتی تھی۔ اور امتحانات کا بندوبست کرتی تھی۔ جین پانسنٹ نے تیونس کے لئے فرانس کی تعلیمی پالیسی کی وضاحت ان الفاظ میں کی ہے:۔

" اسکولوں کی تعمیر اور تعداد طلباء میں ترقی پر دو میلانات کا خاصا اثر معلوم ہوتا ہے۔

یعنی ایک فرانسیسی بچوں کو زیادہ سے زیادہ تعلیم کا موقع فراہم کرنے کے لئے اربابِ اقتدار کی سعی۔ اور دوسرے اسکول قائم کرنے کے لئے بلحاظ تقدم اہم تر آبادی کے مراکز منتخب کرنے کی ضرورت۔"

جیسا کہ تیونس کی فرانسیسی حکومت کی مطبوعات سے معلوم ہوتا ہے۔ فرانسیسی بولنے والے طلباء کے لئے سکولوں کا حلقہ تیزی کے ساتھ بڑھ گیا لیکن لیکن پال سیباگ کے خیال میں اس اضافہ نے محض دہرے نظام تعلیم کے ثقافتی جبر کو نمایاں کرنے کی خدمت انجام دی۔ یہ صحیح ہے کہ تیونس کی دو تحریکوں یعنی خلدونیہ اور جدید قرآنی مدارس کے قیام نے قرآن کی مضبوط بنیادوں پر نسبتاً زیادہ جدید تعلیم دینے کی کوشش کی لیکن ساری خوبیوں کے باوجود ان تحریکوں کو مشکل ہی سے قومی اہمیت کی تحریک کہا جا سکتا ہے۔

ان حالات میں دوسری جنگ عظیم کے بعد زیتونہ کے طلباء کی بے چینی اس حد تک پہنچ گئی کہ سائنس اور غیر ملکی زبان کی تعلیم کی ترقی کے مطالبہ کے سلسلہ میں اپریل ۱۹۵۰ء میں ہڑتال ہو گئی۔ یہ ہڑتال ایک سال تک جاری رہی اور اس سال جون یا اکتوبر میں کوئی امتحان نہیں ہوا۔ اس کا اثر یہ ہوا کہ زیتونہ میں ثانوی درجوں میں برقیات اور روشنی کے مبادیات کی تعلیم کے لئے ایک جدید شعبہ قائم کیا گیا۔ منظور شدہ اسناد حاصل کرنے کے لئے نمایاں طلباء زیتونہ سے باہر نجی اسکولوں یا تخصص کے اداروں مثلاً لائیسی کارنٹ میں جانے لگے۔

اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ یہ اصلاحات خاصی تاخیر سے عمل میں لائی گئیں۔ اور پھر یہ کہ زیتونہ کے جدید نصاب کی حیثیت محض یہ تھی کہ وہ ایسا علم سطحی فراہم کر دیتا تھا کہ معمولی ڈپلوما والے بھی اس کا مضحکہ اڑائیں۔ مزید برآں مذکورہ دو سرچشموں کے علاوہ نو فرانسی تونسی بکالوریا (بیچلرز ڈگری) کے گرد تعلیم کا ایک نیا لائحہ عمل تیار ہو رہا تھا جس میں خالص فرانسیسی نظام کے مقابلہ میں عربی تعلیم پر زیادہ زور دیا گیا تھا۔ بہرحال کوئی چالیس ہزار طلباء اس کے بعد بھی قدیم مکتبوں میں جاتے رہے جن کی اکثریت کو توقع تھی کہ وہ زیتونہ کے مختلف شعبوں کے چودہ ہزار طلباء میں شامل ہو کر اپنی تعلیم جاری رکھ سکیں گے۔

اندریں حالات آزادی کے وقت تیونس میں علم کے تین سرچشمے تھے۔ زیتونہ کا روایتی سرچشمہ۔ فرانسیسی اداروں کا جدید سرچشمہ اور مخلوط سرچشمہ جیسے صادقیہ۔ ۱۹۵۵ء تک زیتونہ میں سائنس کے امتحانات کا معیار اتنا بڑھ گیا تھا کہ اب اس میں حرارت اور توانائی کی مساوات، انیھل الکحل کا عمل احتراق اور سوڈے پر سرکے کے تیزاب کے عمل وغیرہ پر سوالات پوچھے جانے لگے تھے۔ اگرچہ سوالوں کا جواب عربی میں دینا ہوتا تھا لیکن

کیمیاوی عناصر کی علامات کے لئے مغربی علامات کو اختیار کر لیا گیا تھا۔ جو طلباء ان امتحانات میں کامیاب ہوتے تھے، ان کی دشواری یہ تھی کہ انہیں مساوی معیار کی جدید تعلیم کے طلباء کے برابر نہیں سمجھا جاتا تھا اور وہ اعلیٰ تعلیم کے لئے نا اہل گردانے جاتے تھے۔

اہل تیونس اس بات کو اچھی طرح سمجھ چکے تھے کہ تعلیم کے پورے نظام کی ایک عقلی تنظیم نو کی ضرورت ہے۔ آزادی حاصل کرتے ہی ۱۹۵۶ء میں زیتونہ کے ابتدائی اور ثانوی مدارس کو اس سے علیحدہ کر کے اسی سال اپریل کے ایک فرمان کے ذریعہ انہیں آزاد مدارس کا درجہ دے دیا گیا۔ تمام ثانوی مدارس میں ہیڈ ماسٹر مقرر کئے گئے اور ان مدارس کو مسجد کے انتظام سے نکال کر براہ راست وزارت تعلیم کے ماتحت کر دیا گیا۔ زیتونہ بھی ایک ریکٹر کے زیر انتظام مدنی نوعیت کا ایک عوامی ادارہ بن گیا۔ ریکٹر کو ایک فرمان کے ذریعہ نامزد کیا گیا اور وہ براہ راست وزارت تعلیم کے سامنے ذمہ دار قرار پایا۔ اس کیفیت کا نقشہ اعلیٰ جماعتوں کے ایک طالب علم نے اس طرح کھینچا ہے:-

"ہم پندرہ ہزار طلباء تعطیلات گرما کے موقع پر رخصت ہوئے لیکن جب اکتوبر میں واپس آئے تو زیتونہ کے اصل طالب علم مشکل سے چند سو رہ گئے تھے۔"

زیتونہ کا درجہ گھٹا کر اسے دو شعبوں پر مشتمل اعلیٰ مذہبی تعلیم کا ایک کالج بنا دیا گیا۔ ان میں ایک شریعت کا شعبہ تھا اور دوسرا عربی زبان کا۔

۱۹۵۷ء میں دوسری اسناد کی جگہ ایک قومی سند (بکالوریا) کا اعلان کیا گیا اور ۱۹۵۸ء میں ایک کمیٹی یہ غور کرنے کے لئے قائم کی گئی کہ ملک کو کس قسم کی تعلیم درکار ہے۔ اس کمیٹی کے سامنے یہ دو مقصد تھے:-

"(۱) منتشر ضابطہ قانون اور مختلف النوع نظام ہائے تعلیم کو ایک ایسے مربوط اور متحد نظام تعلیم سے بدلنا جو قومیت کے جذبہ سے سرشار ہو اور (۲) قومی تعلیم کو یہ موقع فراہم کرنا کہ وہ ایک مربوط ثقافتی نظام سے استفادہ کر کے اور قوم کی معاشی، معاشرتی، فنی اور ثقافتی ضروریات کے ارتقا کو اپنا کر اپنا فرض پورا کرے۔"

حکومت نے اپنے میزانیہ کا ۱۸ فیصد تعلیم کے لئے علیحدہ کر دیا۔ اس وقت ملک میں کوئی جدید جامعہ نہیں تھی بلکہ مختلف اداروں کا ایک مجموعہ موجود تھا۔ مثلاً اعلیٰ ادارہ تعلیم (جو جامعہ پیرس سے ملحق تھا)۔ اقتصادیات کا ادارہ۔ ادارہ صحافت کے علاوہ ادارہ قانون، ادارہ زراعت، قومی ادارہ نظم و نسق، ادارہ تجارت اور ادارہ فنون لطیفہ۔ ۱۹۵۹ء میں ملک کو خطاب کرتے ہوئے صدر بورقیبہ نے کہا:-

مقدمہ چلائے کسی کو قید میں رکھنے اور اس سے پیدا ہونے والی خرابیوں کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ قدیم طرز کے مکتبوں کے خاتمہ اور اکتوبر ۱۹۶۶ء کے بعد ۶ سال اور اس سے زیادہ عمر کے طلباء کے لئے ہمہ گیر تعلیم کے مقصد سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ زیتونہ کا کردار اور اس کے طلباء پہلے سے مختلف ہوں گے۔

"ایک نیا تصور تعلیم" کی اشاعت ان نئے اقدار کی نشان دہی کرتی ہے، جو قوم کے لئے مطلوب ہیں اور جو مدنیت اور مذہب کی تعلیم کے ذریعہ قائم کی جا رہی ہیں :-

"تیونس ایک ایسا ملک ہے، جس کے روابط اسلامی روایت سے بہت گہرے ہیں۔ اصلاح کی بدولت یہ روایت نہ صرف قائم رہے گی بلکہ اس کی نشأۃ ثانیہ بھی ہوگی۔ ابتدائی جماعتوں ہی سے بچہ کو ایک روحانی ماحول میں رکھا جائے گا جہاں وہ اس لائق ہو جائے گا کہ اپنے مذہبی اقدار و فرائض کو بخوبی سمجھ سکے۔ اسے اس مذہب کی مبادیات پڑھائی جائیں گی اور اسے یہ سکھایا جائے گا کہ وہ اس کی عزت کرے اور اس کے احکام پر عمل کرے۔"

اس سرکاری بیان میں آگے چل کر کہا گیا ہے کہ اگرچہ مذہبی تعلیم کے اوقات کم کر دیئے گئے ہیں لیکن تعلیمی مواد میں اضافہ کر دیا گیا ہے۔ اب طالب علم قرآن پاک کو صرف یاد نہیں کرے گا بلکہ تشریح و تفسیر اور پھر ان احکام کو روزمرہ زندگی پر نافذ کرنے کے متعلق بھی تعلیم دی جائے گی اور تعلیم کے جدید طریقے استعمال کئے جائیں گے۔ دینیات میں ماہرین کو تفصیلی ہدایات دی جائیں گی کہ کس طرح وہ اپنے شاگردوں کو تعلیم دیں کہ وہ قرآن کو پڑھیں اور اس کا احترام کریں۔ غیر ضروری مباحث اور قیاسات سے پرہیز کریں۔ اور ثانوی درجوں میں معاشرتی، نفسیاتی اور اخلاقی عوامل پر زور دیتے ہوئے مذہب کا باقاعدہ اور اصولی مطالعہ کریں۔

"خلاصہ یہ ہے کہ اسلامی افکار کے مطالعہ کے لئے جو طریقہ استعمال کیا جائے گا اس کی بنیاد ان اصولوں پر قائم ہوگی جو عمرانیاتی (عمرانیات مذہب) نقطۂ نظر سے مذہب کے مطالعہ کے لئے رائج ہیں۔"

دینیات کے لئے نئے اساتذہ تیار کرنے کے لئے ڈگری کا جو نصاب بنایا گیا، اس کی تفصیلات مارچ ۱۹۶۳ء میں شائع کی گئیں۔ زیتونہ میں دینیات اور مذہبی علوم کی چار سالہ تعلیم کے بعد طلباء کو ڈگری (لائسنس) دی جائے گی اور تین سال کا نصاب ڈپلوما کا ہوگا۔ ڈگری کے طلباء کو پہلے اور دوسرے سال میں قرآن و حدیث کی مبادیات کے علاوہ علوم عامہ، فلسفہ، تاریخ، لسانیات، مناہج، کسی ایک غیر ملکی زبان اور عملی کام کی تعلیم دی جائے گی۔

تیسرے اور چوتھے سال میں نصاب کو دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے اور ان دونوں حصوں کی بنیاد وہی قرآن و حدیث ہے۔ ایک حصہ میں مذہبی افکار، فلسفہ، تاریخ مذاہب، فرقہ ہائے اسلامی، تصوف اور تاریخ کی اور دوسرے

"صرف و نحو، مذہبی قانون، قواعد او اصناف شاعری کی جگہ لوگوں کو یہ سکھانا ضروری ہے کہ وہ ملک کے لئے کوئی مفید کام کریں۔ ہمیں یہ بات ذہن نشین کر لینی چاہیئے کہ ہماری موجودہ زندگی صنعت اور تجارت کے متعلق علم اور اس میں تخصص حاصل کرنے کا تقاضا کرتی ہے۔ بہت سے ایسے ملک ہیں جو بچوں کو کم عمری ہی میں دستکاری سکھاتے ہیں لیکن اس کے برعکس ہمارے بچے اب تک ہنرمند دستکار ہونے اور ہاتھ سے کام کرنے کے فوائد کو نہیں جانتے۔"

تیونس کی نئی قومی جامعہ کی تاسیس کا اعلان سنہ ۱۹۶۰ء میں ہوا۔ اور معتمد تعلیمات نے اپنی پریس کانفرنس میں حسب ذیل بیان دیا:-

" اس جامعہ پر مستند تجدد کی مُہر لگی ہوگی، جو اسے موجودہ جامعات کی سطح پر رکھے گی۔ یہ سائنسی تحقیقات کو بہت اہمیت دے گی اور غیر ممالک کی جامعات سے روابط قائم کرے گی۔ ایک خاص مدت تک فرانسیسی اور تونسی دونوں ہی نظامِ تعلیم کی بنیاد پر اسناد دی جائیں گی اور اس عارضی مدت کے بعد صرف تونسی نظام ہی کی بنیاد پر سند دی جائے گی۔ نئی جامعہ کا ڈھانچہ حسب ذیل ہوگا:-

۱۔ ریاضیات و طبیعات کا شعبہ۔ ۲۔ فنون کا شعبہ۔
۳۔ زیتونہ کا دینیات و علوم مذاہب کا شعبہ۔ ۴۔ قانون، سیاسیات اور معاشیات کا شعبہ۔
۵۔ ادویہ اور ادویہ سازی کا شعبہ۔ ۶۔ تربیتِ معلّمان کا اعلیٰ ادارہ۔

اور متعلقہ ادارے مثلاً سائنسی تحقیقات کا مرکز اور جامعی لائبریری۔

اس عرصہ میں زیتونہ میں اس کی روایتی تعلیم جاری رہی لیکن جیسا کہ ۵۹-۱۹۵۸ء کے نصاب سے معلوم ہوتا ہے، سیدی محمد صالح المہدی کے چند مشوروں کو بھی شامل نصاب کر لیا گیا۔ مثلاً پہلی ہی فصل میں تاریخ مذاہب و مذہبی قوانین، مملکت تیونس کا مطالعہ، فارسی اور یونانی کی مبادیات اور غیر ملکی زبان کی حیثیت سے فرانسیسی اور انگریزی میں انتخاب اور دوسری اور تیسری فصل میں فرانسیسی کی تدریس۔ آخری فرمان جس کے ذریعہ قومی زندگی میں زیتونہ کو زیادہ مثبت کام تفویض ہوا، اکتوبر سنہ ۱۹۶۱ء میں جاری کیا گیا۔ نئے لائحہ عمل سے یہ کوشش واضح ہوتی ہے کہ جدید طریقوں سے اسلام کا مطالعہ کیا جائے اور طالب علم کا تعلق ایک ایسے معاشرہ سے استوار کیا جائے جس کے لئے انتہائی جدید ضابطۂ دیوانی رائج کیا گیا ہے۔ جس کی عدلیہ میں اصلاحات نافذ کی گئی ہیں اور جہاں بغیر

حصہ میں تاریخ عمرانیات اور مختلف مدرسہ ہائے فکر کی تاریخ کے علاوہ مسلم قانون اور اس کی تاریخ کی خصوصی تعلیم دی جائے گی۔ دونوں ہی حصوں میں ہر ہفتہ دو گھنٹے غیر ملکی زبان کی تعلیم اور چار گھنٹے عملی کام کے لئے مخصوص کر دیئے گئے ہیں

یہ بات توجہ کے لائق ہے کہ یہ نصاب زیتونہ کے گزشتہ تمام نصابوں سے زیادہ معصر افکار سے ہم آہنگ ہے۔ اس نصاب میں اس امر کا احساس بھی منعکس ہے کہ محض چند گھنٹوں کی سائنسی تعلیم سے شعبہ دینیات کو طرز جدید پر تو نہیں ڈھالا جاسکتا لیکن دینیات جو سوالات اٹھاتی ہے، ان کے تشفی بخش جواب کے لئے ایک نیا طریق کار اختیار کرنے کی ضرورت ہے۔ ایمان اور عقل میں ربط۔ حدیث کے مطالعہ کے لئے قدیم کے ساتھ ساتھ جدید طریقہ۔ دینیات کے موجودہ مسائل۔ الوہیت اور وحی (بلحاظ مذہب اور بلحاظ فلسفہ) کا تصور، مصری، یونانی اور رومی علم الاصنام کا مطالعہ۔ برہمنیت، بدھ مت اور کنفوشی مذہب اور پھر توریت، انجیل، یہودیت اور عیسائیت کا مطالعہ۔ یہ سب دنیا کے مختلف فکری دھاروں سے ایک نئی آگاہی اور اس فکر کو اسلام سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی نشان دہی کرتے ہیں، یہ نصاب جامعہ کے اندر دوسرے علوم مثلاً فلسفہ اور عمرانیات سے ربط اور ایمانیات پر نئے سرے سے غور و فکر کی نشان دہی کرتے ہیں جیسا کہ حال ہی میں ایک مصنف (محمد طلبی) نے لکھا ہے :-

> "اسلام میں اعلیٰ قسم کے مفکرین کی تعداد بہت کم ہے جو مذہبی افکار میں
> اصلاح و تجدید کے مسئلہ سے بخوبی عہدہ برآ ہو سکیں۔ دورِ جدید میں
> اسلام میں وہ مدلل فکری مواد موجود نہیں ہے جو ایک طرف جدید
> ثقافت سے ہم آہنگ ہو اور دوسری طرف فکر کے ان طریقوں کو اپناتا ہو جو
> بڑی تیزی سے ہماری تحقیق اور تنقید کی نشو و نما کر رہے ہیں۔"

اب یہ زیتونہ کا کام ہے کہ وہ اس قسم کے مفکرین پیدا کرے اور ساتھ ہی ساتھ قرآن و سنت کی بنیادی تعلیم اور قدیم شہر تیونس کے قلب میں ایک پرانے اور ممتاز ادارہ کے اندر اپنے طبعی وجود کے ذریعہ اسلامی عقیدہ سے تیونس کے رشتوں کو مضبوطی سے استوار کرے۔

(قسط نمبر ۲)

اسلام کا مالیاتی نظام

زکوٰۃ کی ادائیگی اور وصولی کا مسئلہ

☆ محمد یوسف گورایہ

"خیر القرون" میں، جو اسلامی تاریخ کا بہترین دور ہے، زکوٰۃ پر دوسری بڑی آزمائش اس وقت آئی، جب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ خلیفہ ثالث کی شہادت کے بعد مسلمان حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کی حمایت میں دو گروہوں میں بٹ گئے۔ اس سیاسی عدم استحکام اور داخلی خلفشار کی وجہ سے یہ سوال پیدا ہوا کہ زکوٰۃ کس کو ادا کی جائے۔ یہ مسئلہ اہل حجاز کے لئے خاص طور پر پیچیدہ تھا، کیونکہ وہ اس سیاسی کش مکش میں کسی حد تک غیر جانب دار تھے، چنانچہ اہل مدینہ، خصوصاً انصار نے اس دور کی سب سے بڑی علمی شخصیت حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے اس بارے میں استفسار کیا۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے جو مسئلے کی نزاکت اور اہمیت سے پوری طرح آگاہ تھے، بڑی سوچ بچار اور ذمہ داری کے بعد یہ فیصلہ دیا کہ سیاسی حالات خواہ کچھ ہوں اور مسلمانوں کی حکومت خواہ کیسے ہاتھوں میں ہو، زکوٰۃ بہرحال حکومت کو ادا کی جائے گی۔ اور کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ اور عمل خلفاء ثلاثہ کی تعلیمات کا آخری اور اٹل قانون یہی ہے کہ مسلمانوں کی حکومت کی موجودگی میں زکوٰۃ کا وہ حکم اور اللہ تعالیٰ کا وہ مالی مطالبہ جو زکوٰۃ کے نام پر کیا گیا ہے۔ صرف اسی صورت میں ادا ہو سکتا ہے، جب کہ اُسے حکومت کو ادا کیا جائے۔

چنانچہ اس وقت کے تمام جلیل القدر صحابہ کرام کا حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اس فیصلے پر اجماع تھا۔ اور غیر جانب دار صحابہ نے، جن میں حضرات سعد بن ابی وقاصؓ، ابوہریرہؓ، ابو سعید خدری وغیرہ رضوان اللہ علیہم اجمعین شامل ہیں، نظام زکوٰۃ کو انتشار سے بچانے، اسے اللہ اور رسول صلعم کی مرضی و منشا کے مطابق ادا کرنے اور نظام زکوٰۃ پر اس دوسری بڑی آزمائش میں اسے حکومت کا حق ثابت کرنے کے لئے اس وقت وہی کردار ادا کیا، جو پہلی آزمائش کے وقت خلیفہ اول حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے ادا کیا تھا۔ زکوٰۃ کی ادائیگی محض حکومت کا حق ثابت کرنے اور اس سے انحراف کے خلاف ان حضرات صحابہ کرامؓ

نے باقاعدہ ایک مہم چلائی۔ اس کے لئے زبردست دلائل فراہم کئے۔ اور یہ ثابت کیا کہ زکوٰۃ کی ادائیگی صرف اسی وقت ہو سکتی ہے جب کہ اسے حکومت وصول کرے۔ حکومت کے علاوہ جو بھی زکوٰۃ وصول کرے نہ تو ادا کرنے والے کی زکوٰۃ ادا ہوئی اور نہ وصول کرنے والا حکومت کا وفادار رہا، بلکہ حکومت کے علاوہ زکوٰۃ ادا کرنے والا اور اُسے وصول کرنے والا دونوں مسلمانوں کی حکومت کے باغی قرار پائے اور حکومت کا فرض ہے کہ ایسے باغیوں کے خلاف جہاد کا اعلان کرے۔ صحابہ کرامؓ نے جس جرأت اور استقامت سے اس دوسرے فتنے کا مقابلہ کیا، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ بات متفقہ طور پر تسلیم کر لی گئی کہ سیاسی حالات خواہ کچھ ہوں، زکوٰۃ کی وصولی محض اور محض حکومت کا حق ہے۔

صحابہ کرامؓ کے اس متفقہ فیصلے کے بعد اہلِ حجاز کو عملی دشواری اب یہ پیش آ رہی تھی کہ حجاز پر کبھی تو حامیانِ معاویہؓ کا غلبہ ہو جاتا ہے۔ اور کبھی حامیانِ علیؓ کا، اور ایسی صورت میں زکوٰۃ کس حکومت کو ادا کی جائے۔ اب یہ صورتِ حال اتنی مشکل اور پیچیدہ تھی کہ اس سے نبٹنا آسان نہ تھا، اس لئے کہ دونوں حکومتیں ایک دوسرے کی نظر میں باغی تھیں۔ حامیانِ علیؓ سمجھتے تھے کہ حامیانِ معاویہؓ باغی ہیں۔ اس لئے کہ اُنہوں نے خلیفہ راشد کے خلاف بغاوت کر رکھی ہے۔ اور حامیانِ معاویہؓ سمجھتے تھے کہ حامیانِ علیؓ باغی ہیں اس لئے کہ اُنہوں نے خلیفہ راشد کو حرم مدینہ میں شہید کر کے حکومت پر قبضہ کر لیا ہے۔ اب ایسی حکومتوں میں سے کسی ایک کو زکوٰۃ ادا کرنے کا مسئلہ بہت پیچیدہ تھا۔ مزید برآں زکوٰۃ اہلِ شام کو دی جاتی یا اہلِ عراق کو، اہلِ حجاز کو اپنی ادا شدہ زکوٰۃ کے عوض حجاز کے رفاہِ عامہ کے کام اور وہاں کے لوگوں کی فلاح و بہبود کے انتظامات پر اس زکوٰۃ کے خرچ ہونے کا بہت کم امکان تھا۔ کیونکہ دونوں پارٹیاں ایک دوسرے کو نیچا دکھانے کی خاطر قدرتی طور پر اپنے جانب دار مراکز کا خاص طور پر خیال رکھنے پر مجبور تھیں، ان تمام مشکلات اور علاقائی مفادات کے باوجود اہلِ حجاز اس بات پر رضامند نہ ہوئے کہ کتاب اللہ، سنّتِ رسول اللہؐ اور عملِ خلفائے ثلاثہ کی تعلیمات کو پسِ پشت ڈال دیں، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا صاف اور سیدھا جواب یہ تھا کہ "جو غالب آجائے، اُسے زکوٰۃ دے دو" (ابو عبید، کتاب الاموال ج ۲ ص ۲۴۹)۔

جب یہی صورتِ حال کسی دوسرے موقع پر حضرات سعد بن ابی وقاصؓ، ابو ہریرہؓ، ابو سعید خدریؓ اور عبداللہ بن عمر رضوان اللہ علیہم اجمعین کے سامنے پیش کی گئی اور ایک سوال کی صورت میں اس طرح پوچھا

گیا " یہ حکمران تو وہ کچھ کر رہے ہیں، جو تم دیکھ رہے ہو، کیا اس پر بھی ہم اپنی زکوٰۃ انہیں کو دیں؟ تو اسلام کے ان جلیل القدر صحابہ ماہرینِ قانون کا متفقہ فیصلہ یہی تھا: " زکوٰۃ انہی کو دو"۔ صحابہ کرامؓ کے اس متفقہ فیصلے کے بعد اکثر لوگوں کے ذہنوں میں حکمرانوں کی نیت اور اعمال پر اعتماد نہ ہونے کی وجہ سے یہ سوال بار بار پیدا ہوتا تھا کہ حکمران زکوٰۃ کو صحیح طور پر استعمال میں نہ لائیں گے۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے اس سوال کے جواب میں مختلف مواقع پر جس اصرار اور استقامت کے ساتھ زکوٰۃ کی وصولی کو حکومت کا حق قرار دیا اور اس کی اجتماعی اہمیت کی جو بار بار وضاحت کی وہ نظامِ زکوٰۃ کی تاریخ میں ایک نہایت اہم مقام رکھتی ہے۔ ایک دفعہ ربیع بن معبد کے اس سوال کے جواب میں کہ فتنہ کے زمانے میں اپنے زیرِ نگرانی یتیموں کے مال کی زکوٰۃ اپنے ضرورت مند چچا زاد بھائیوں کو دے دوں؟ تو آپؓ نے فرمایا:" زکوٰۃ صرف حکومت کا حق ہے۔ اُسے اہلِ حکومت کے حوالے کر دو" (ابو عبید ج ۲ ص ۲۴۳)، اس سوال کے جواب میں کہ اہلِ حکومت زکوٰۃ کو صحیح جگہوں پر خرچ نہیں کرتے تو آپؓ نے فرمایا: خواہ کچھ بھی ہو، خواہ وہ ایسا ہی کریں، خواہ زکوٰۃ کے ذریعے وہ اپنے دسترخوان پر کتوں کا گوشت بانٹیں۔ اس سے کپڑے اور خوشبوئیں خریدیں۔ زکوٰۃ حکومت ہی کو ادا کرو۔ اور مزید فرمایا: زکوٰۃ ہر حالت میں حکومت کو ادا کی جائے گی، رہ گیا ان کے ذاتی اعمال کا مسئلہ تو جو نیکی کرے گا، وہ اپنے بھلے کے لئے، اور جو گناہ کرے گا، وہ اپنے بُرے کے لئے۔

چنانچہ حضرات سعد بن ابی وقاص، ابوہریرہ، ابو سعید خدری اور عبداللہ بن عمر رضوان اللہ علیہم اجمعین، نظامِ زکوٰۃ میں انتشار کے راستے میں ایک دیوار بن کر کھڑے ہو گئے اور اپنی استقامت، جراَتِ ایمانی اور پامردی سے فتنے کے اس دور میں نظامِ زکوٰۃ کو حکومت کی بجائے افراد، اداروں اور جماعتوں کے قبضے میں جانے سے بچا لیا، اور سیاسی عدمِ استحکام، اندرونی بدنظمی اور داخلی خلفشار کے اس نازک ترین دور میں اللہ اور رسولؐ کے منشا کے مطابق زکوٰۃ کو صرف حکومت کو ادا کرنے کے بارے میں پوری پوری جراَت، حوصلہ مندی اور اسلام فہمی کا ثبوت دے کر ثابت کر دیا کہ زکوٰۃ کی وصولی صرف مسلمانوں کی حکومت کا حق ہے، جسے اللہ تعالیٰ نے اُسے عطا کیا ہے اور مسلمانوں کی حکومت کا یہ حق حکمرانوں کی ذاتی بے اعتدالیوں کی وجہ سے ساقط نہیں ہو سکتا۔

مندرجہ بالا بحث سے مندرجہ ذیل نتائج برآمد ہوتے ہیں:۔

۱۔ عہدِ رسالت میں زکوٰۃ کے تفصیلی مصارف والی سورۃ التوبہ کی آیت (۶۰:۹) کے نزول کے بعد انفاق فی سبیل اللہ، صدقات، خیرات وغیرہ، رضاکارانہ اور انفرادی ترغیبات پر مبنی نظام اپنی تدریجی

منازل طے کر کے ایک جامع اور مفصل نظامِ زکوٰۃ کی صورت میں قانونی حیثیت اختیار کر گیا تھا۔

۲ ۔ عہدِ رسالت میں نظامِ زکوٰۃ قائم ہو جانے کے بعد جب تک صاحبِ نصاب مسلمان زکوٰۃ کی ادائیگی کے وقت حکومت کا یہ قانونی حق حکومت کو ادا نہ کرے، اس وقت تک قرآنِ حکیم کا یہ مطالبہ مسلسل اس پر قائم رہے گا: و اٰتوا الزکوٰۃ "زکوٰۃ ادا کرو" خواہ وہ شخص اس خاص مطالبے کے علاوہ اپنی دولت کا کتنا بڑا حصہ فی سبیل اللہ، رضاکارانہ اور انفرادی طور پر رفاہی اور بہبود کے کاموں پر کیوں نہ خرچ کر ڈالے۔

۳ ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد جب بعض مسلمان عرب قبائل نے زکوٰۃ کے علاوہ باقی ارکان دین اسی طرح ادا کرنے کا یقین دلا کر، جس طرح کہ وہ ارکانِ دین آنحضرت صلعم کے آخری دَور میں ادا کرتے تھے، زکوٰۃ میں ترمیم کرنی چاہی اور زکوٰۃ کا نظام اپنے ہاتھوں میں لے لیا، تو خلیفۂ اوّل حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی سرکردگی میں مہاجرین و انصار نے متفقہ طور پر ایسے مسلمانوں کو حکومت کا باغی قرار دیا۔ اور ان کے خلاف جہاد اسی طرح فرض قرار دیا جس طرح دشمنانِ اسلام مشرکینِ عرب اور یہود و نصاریٰ عراق و شام کے خلاف۔ اور جب تک زکوٰۃ ادا نہ کرنے والے باغیوں نے زکوٰۃ حکومت کو ادا کرنے کا دوبارہ عہد نہ کر لیا، یہ جہاد مسلسل جاری رہا۔

۴ ۔ خلفاءِ راشدین، عشرہ مبشرہ اور دوسرے مہاجرین و انصار کے اس متفقہ اور اجماعی فیصلے کا نتیجہ یہ ہے کہ مسلمانوں کی حکومت کی موجودگی میں زکوٰۃ حکومت کو ادا کیے بغیر اللہ کے اس حکم کی تعمیل ممکن نہیں: واٰتوا الزکوٰۃ اور حکومت کی موجودگی میں جو افراد یا جماعتیں انفرادی طور پر زکوٰۃ جمع و خرچ کریں گی، وہ مسلمانوں کی حکومت کی باغی قرار دی جائیں گی۔ خواہ ان افراد یا جماعتوں یا انجمنوں کی نیتیں کتنی نیک، ان کے ارادے کتنے اچھے اور ان کے پروگرام کتنے ہی عمدہ کیوں نہ ہوں۔

۵ ۔ صحابہ کرامؓ کا اس بات پر بھی اجماع ہے کہ حکمرانوں کی بے اعتدالیاں زکوٰۃ حکومت کو ادا کرنے کی راہ میں حائل نہیں ہو سکتیں۔ صحابہ کرام کا اس بات پر بھی اجماع ہے کہ زکوٰۃ کا ہر حال میں حکومت کی موجودگی میں حکومت کو ادا کرنا قرآنی حکم ہے۔ یہ ایک بالکل علیحدہ اور مستقل فی الذات حکم ہے۔ اور حکمرانوں کی بے اعتدالی ایک دوسرا مسئلہ ہے۔ اس لئے ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

۶ ۔ نظامِ زکوٰۃ کے دو اہم ترین پہلو ——— مسلمانوں کی حکومت کی موجودگی میں زکوٰۃ کی ادائیگی صرف حکومت کو ادا کرنے سے ہی ہو گی، اور حکمرانوں کی بے اعتدالی زکوٰۃ کی ادائیگی میں حائل نہیں ہو گی ——— ایسے ہیں جن

کا فیصلہ صحابہ کرامؓ نے قرآن اور سنتِ رسولؐ کی روشنی میں انتہائی قطعیت کے ساتھ کر دیا جس میں کسی ابہام کی گنجائش باقی نہیں ہی۔

اس بحث اور اس کے نتائج پر غور کرنے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جیسے نماز اپنے تدریجی مراحل طے کرنے کے بعد جب آخری شکل میں جماعت کے ساتھ فرض ہو گئی تو کسی مسلمان کو نمازِ باجماعت کی موجودگی میں انفرادی طور پر نفل نماز ادا کرنے کی اجازت نہیں۔ اُسے بہرحال نفل نماز کو چھوڑ کر پہلے فرض کی ادائیگی کرنا ہوگی اور فرض کے ترک کی صورت میں ہزار ہا نوافل بھی فرض کا بدل نہیں ہو سکتے، ایسے ہی مسلمانوں کی حکومت کی موجودگی میں زکوٰۃ کی ادائیگی صرف اسی صورت میں ہوگی کہ زکوٰۃ صرف حکومت کو ادا کی جائے، اور زکوٰۃ حکومت کو ادا کرنے کی بجائے جو کچھ بھی اپنے طور پر کارِ خیر میں خرچ کیا جائے، وہ تطوعاً صدقہ وخیرات تو ہو سکتا ہے لیکن زکوٰۃ کے فریضے کا بدل ہرگز نہیں ہو سکتا۔ جس طرح مسلمانوں کے لئے ضروری ہے کہ نماز کی امامت کے لئے اپنے میں سے بہترین آدمی کو امام بنائیں اور اگر امام بعض افراد کی پسند کا نہ ہو تو جب تک سب مل کر اُسے باقاعدہ ہٹا کر اس کی جگہ دوسرا امام مقرر نہ کرلیں، سب مسلمان اس امام کی امامت میں نماز ادا کریں گے۔ اسی طرح زکوٰۃ اہلِ حکومت کو ادا کرنا فرض ہے۔ جس قسم کی حکومت ہوگی، زکوٰۃ اُسے ادا کی جائے گی۔ اب اگر بعض افراد اہلِ حکومت کو پسند نہیں کرتے تو جب تک وہ آئینی وجمہوری طرز پر یا انقلاب کے ذریعے حکومت کو بدل نہیں دیتے، زکوٰۃ حکومت کو ادا کرتے رہیں گے۔

خلفاء راشدین کی سرکردگی میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اس اجماع کا اثر یہ ہوا کہ عہدِ خلافتِ بنی امیہ اور عہدِ خلافت بنی عباس میں باوجود حکمرانوں کی بے اعتدالیوں کے زکوٰۃ ہمیشہ حکومت کو ادا کی جاتی رہی۔ اور صحابہ کرامؓ کا یہ متفقہ فیصلہ صدہا سال تک مسلمانانِ عالم کے لئے ایک الٰہی دستور کی حیثیت سے ہر اس سرزمین پر نافذ رہا جہاں کہیں بھی مسلمانوں کی ادنیٰ سے ادنیٰ حکومت سے لے کر عظیم الشان سلطنتوں تک حکمرانی رہی۔ خراج واموال کے موضوع پر امام ابو یوسفؒ کی کتاب الخراج سے لے کر جتنی کتابیں بھی تصنیف ہوئیں، جن میں ان آمدنیوں کی تاریخ اور بیان موجود ہے، جو مسلمانوں کی حکومت کے بیت المال میں جمع ہوتی تھیں ان سب سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ کی آمدنی بیت المال کی آمدنیوں میں مسلسل ایک انتہائی اہم اور بہت بڑی آمدنی کی حیثیت سے بیت المال میں باقاعدگی کے ساتھ جمع ہوتی رہی۔ وثوق کے ساتھ یہ کہنا کہ زکوٰۃ کب سے غیر اسلامی طریقہ پر انفرادی طور پر جمع وخرچ ہونے لگی بے حد مشکل ہے لیکن ایک محتاط اندازے کے مطابق زوالِ بغداد کے جب وسیع پیمانے پر مسلمانوں کا سیاسی شیرازہ منتشر ہوا، اور تاریخِ اسلام میں سب سے پہلی دفعہ مسلمانوں پر چنگیز و ہلاکو وغیرہ کی ایک غیر مسلم حکومت مسلط ہوئی تو اس کے نتیجے میں مسلمانوں کے لئے ایک کافر حکمران کو زکوٰۃ نہ دینے کا جواز پیدا ہوا ہوگا۔ اس کے بعد نظامِ زکوٰۃ کا شیرازہ کچھ اس طرح منتشر ہوا کہ اب تک دوبارہ مجتمع نہ ہو سکا۔ صدیاں گزرنے کے بعد مملکتِ پاکستان پھر سے اسلام کے نام پر معرضِ وجود میں آئی ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اسلام کے نام پر معرضِ وجود میں آنے والی حکومت نظامِ زکوٰۃ کو اس کا اصل مقام دلانے میں کس حد تک کامیاب ہوتی ہے۔

زکوٰۃ کے سلسلے میں حکومت کی ذمہ داریاں

اسلام جن خصوصیات کی بنا پر دوسرے مذاہبِ عالم پر فوقیت رکھتا ہے، نظامِ زکوٰۃ ان میں سے ایک ہے۔ ہر مذہب نے اپنے ماننے والوں کو کسی نہ کسی طور پر یہ ترغیب دی ہے کہ وہ اپنے دینی بھائیوں کی دیکھ بھال اور فلاح وبہبود کے لئے کچھ نہ کچھ خرچ کرتے رہیں۔ اس سلسلے میں اسلام کی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ اس نے ایک طرف تو اس مالی مطالبے کو اللہ کی طرف سے فریضہ قرار دیا اور دوسری طرف اسے صرف رضا کارانہ صدقات وخیرات کی حیثیت ہی میں نہیں رہنے دیا بلکہ اسے باقاعدہ ایک مالی نظام کی شکل دے کر اس کی وصولی اور انتظام کا کام مسلمانوں کی حکومت پر بطور فرض عائد کیا ہے۔

اسلام نے جہاں حکومت اور اہل حکومت کو اتنے وسیع حقوق واختیارات دیئے ہیں کہ زکوٰۃ جیسے مالی فریضے کی ادائیگی کو حکومت کی وصولی کے ساتھ مشروط کر دیا، وہاں حکومت پر یہ ذمہ داری ایک فرض کی طرح عائد کی کہ وہ مسلمانوں کی تمام بنیادی ضروریاتِ زندگی کا انتظام کرے۔ چنانچہ قرآن حکیم کی جس آیتِ کریمہ نے زکوٰۃ کی ادائیگی کو "فریضۃً من اللہ" ۔ اللہ کی طرف سے فریضہ قرار دیا ہے، اُسی آیت نے حکومت کی اُن ذمہ داریوں کا بطور فرض تعین کیا ہے، جو زکوٰۃ کی وصولی کے بعد عامۃ المسلمین کی طرف سے اُس پر عائد ہوتی ہیں۔ لیکن حقوق وفرائض کے اس بیان میں جو بات سب سے زیادہ اہم اور قابلِ غور ہے وہ یہ ہے کہ عوام وحکومت دونوں کی ایک دوسرے پر ذمہ داریاں "فریضۃً من اللہ" اللہ کی طرف سے فریضہ قرار دی گئی ہیں۔ یعنی جس طرح صاحبِ نصاب مسلمانوں پر اللہ کی طرف سے یہ فرض عائد کیا گیا ہے کہ وہ اپنے مال میں سے حکومت کو زکوٰۃ ادا کریں، اسی طرح حکومت پر بھی اللہ کی طرف سے یہ فریضہ عائد کیا گیا ہے کہ وہ ان فرائض اور ذمہ داریوں کو ایک فریضہ کی حیثیت سے پورا کرے جو اس پر مسلمانوں کی طرف سے اللہ تعالیٰ نے عائد کی ہیں۔ زکوٰۃ کے سلسلہ میں ہماری معلومات کی حد تک، ہمیشہ اس بات پر زور دیا جاتا رہا ہے کہ مسلمان زکوٰۃ کو ایک فریضہ کے طور پر ادا کریں۔ لیکن نظامِ زکوٰۃ کے اس پہلو پر بہت کم دھیان دیا گیا کہ "فریضۃً من اللہ" کا اطلاق حکومت پر بھی اسی طرح ہوتا ہے، جس طرح عامۃ المسلمین پر۔

پچھلے مضمون میں ہم نے حکومت کے حقوق اور عامۃ المسلمین کے فرائض کا جائزہ لیا تھا۔ اب حکومت کے فرائض اور عامۃ المسلمین کے حقوق کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔ سورہ التوبہ کی ساٹھویں آیت میں ان فرائض

کی تفصیل بیان کی گئی ہے جو زکوٰۃ کی وصولی کے بعد حکومت پر عائد ہوتے ہیں :-

انما الصدقات للفقرآء والمسٰکین والعٰملین علیہا والمؤلفۃ قلوبہم وفی الرقاب والغارمین و فی سبیل اللہ وابن السبیل ط فریضۃً من اللہ ط واللہ علیم حکیم ۔ (۹ ۔ ۶۰)

صدقہ کا مال (یعنی مال زکوٰۃ) تو اور کسی کے لئے نہیں ہے ۔ صرف فقیروں کے لئے ہے ۔ اور مسکینوں کے لئے ہے ۔ اور اُن کے لئے ، جو اُس کی وصولی کے کام پر مقرر کئے جائیں ۔ اور وہ ، کہ اُن کے دلوں میں (کلمۂ حق کی) اُلفت پیدا کرنی ہے ۔ اور وہ کہ اُن کی گردنیں (غلامی کی زنجیروں میں) جکڑی ہیں (اور انہیں آزاد کرانا ہے) ۔ نیز قرضداروں کے لئے (جو قرض کے بوجھ سے دب گئے ہوں ، اور ادا کرنے کی طاقت نہ رکھتے ہوں) اور اللہ کی راہ میں (یعنی جہاد کے لئے اور ان تمام کاموں کے لئے ، جو مثل جہاد کے اعلاء کلمہ حق کے لئے ہوں) اور مسافروں کے لئے (جو اپنے گھر نہ پہنچ سکتے ہوں اور مفلسی کی حالت میں رہ گئے ہوں) یہ اللہ کی طرف سے ٹھہرائی ہوئی بات ہے اور اللہ (سب کچھ) جاننے والا (اپنے تمام حکموں میں) حکمت رکھنے والا ہے ۔

آیت میں مذکور مصارفِ زکوٰۃ پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ قرآن کریم نے انتہائی اعجاز کے ساتھ اس طبقے کی نشاندہی کر دی ہے جسے جدید اصطلاح میں (HAVE NOTS) معاشی بدحال کہا جاتا ہے ۔ تاریخی عوامل کے سبب حالات میں جو تغیر و تبدل پیدا ہوتا رہتا ہے ، اس کی وجہ سے (HAVE - NOTS) محتاج طبقے کی احتیاج کی شکلیں اور ان کے معیار میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے ، لیکن قرآن حکیم نے اس طبقے کی جن عام اور بنیادی باتوں کا ذکر کیا ہے ، وہ ہمیشہ سے ایک اور ہمہ گیر رہی ہیں ، وہ ہیں :-

محتاجی (للفقراء و المسٰکین)

غلامی (فی الرقاب)

قرض و معاشی بدحالی (الغارمین)

ملکی دفاع (فی سبیل اللہ)

مسافرت کی کلفتیں (و ابن السبیل) وغیرہ

قرآن نے اگرچہ دو اور مدّوں زکوٰۃ کے کلکٹر اور تالیفِ قلب کا ذکر بھی کیا ہے لیکن یہ دو مدّیں ہیں جن کی حیثیت پہلی چھ مدّوں کے متعلقات کی ہے ۔ اس لئے اصل اور بنیادی مدّیں چھ ہیں ۔ اب اگر ان چھ مدّوں پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ بنیادی طور پر وہ دو حصوں پر مشتمل ہیں ۔ ایک معاشی و

اقتصادی بد حالی کا استیصال اور دوسرے ملکی دفاع ۔گویا مسلمان حکومت پہ زکوٰۃ کی وصولی کے بعد اللہ کی طرف سے جو فریضہ عائد ہوتا ہے، اس کی ادائیگی کا صاف اور سیدھا مطلب یہ ہوا کہ ملک سے اقتصادی و معاشی بدحالی کا استیصال کرے اور ملک کی حفاظت کی خاطر انتہائی مضبوط و طاقت ور اور زبردست دفاعی انتظامات کرے، اور حکومت جب تک ملک سے ہر قسم کا افلاس، احتیاج، کسان اور مزدور کو زمیندار اور کارخانہ دار کی غلامی سے آزادی، اور ہر قسم کی معاشی و اقتصادی بدحالی کا استیصال کر کے ہر مسلمان کو ایک باعزت اور خوش حال شہری نہیں بنا لیتی، اللہ تعالیٰ کی طرف سے عائد شدہ فریضۂ من اللہ کی ادائیگی سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتی ۔ اور اسلام کے ان دو بنیادی مطالبوں کی تکمیل کے بغیر حکومت جو کچھ بھی کرے، خدا کی طرف سے عائد شدہ ان فرائض کی ادائیگی کا بدل ہرگز نہیں ہو سکتا ۔ اور اللہ تعالیٰ کا یہ مطالبہ مسلسل اور مستقل طور پر حکومت پر واجب الادا رہے گا کہ معاشی و اقتصادی بدحالی کا استیصال اللہ کی طرف سے فریضہ ہے جسے ابھی تک حکومت نے ادا نہیں کیا۔

قرآن حکیم نے زکوٰۃ کو اتنی اہمیت دی ہے کہ جہاں کہیں اقاموا الصلوٰۃ (نماز کو قائم کرو) کا حکم ہے اس کے ساتھ ہی واٰتوا الزکوٰۃ (زکوٰۃ ادا کرو) کا حکم موجود ہے ۔ اور اقامت صلوٰۃ اور ایتاء زکوٰۃ جس تکرار اور اصرار کے ساتھ قرآن میں مذکور ہیں، کوئی دوسرا حکم اس تکرار اور اصرار کے ساتھ موجود نہیں۔ جس کا دوسرے لفظوں میں مطلب یہ ہوا کہ اقامتِ صلوٰۃ اور ایتاء زکوٰۃ ہی دراصل اسلام ہے ۔ اور یوں پورے قرآن حکیم کی تعلیمات کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ کتاب اللہ کی تعلیمات کا محور دراصل اقامتِ صلوٰۃ اور ایتاء زکوٰۃ ہی ہیں ۔ ایتاء زکوٰۃ (حقوق انسانی کی ادائیگی اور حسن معاملگی) اقامت صلوٰۃ (عباداتِ الٰہی کی ادائیگی) اللہ کی نگاہ میں دونوں ایک ہی درجہ رکھتی ہیں، اور اجر و ثواب اور اہمیت و مقام کے اعتبار سے اقامت صلوٰۃ (عبادات کی ادائیگی) ایتاء زکوٰۃ (معاملاتِ انسانی کی حسن ادائیگی) پر کسی طرح بھی فوقیت نہیں رکھتی، بلکہ قرآن حکیم کی تعلیمات کو مجموعی طور پہ دیکھا جائے تو عباداتِ الٰہی، معاملاتِ انسانی کی حسن ادائیگی کا ذریعہ بتائی گئی ہیں، اور اگر عبادات کی ادائیگی سے انسانی حقوق و فرائض کی حسنِ ادائیگی پیدا نہیں ہوتی تو قرآنی شہادت کے مطابق محض عبادات کی ادائیگی عابد کو جہنم میں لے جانے کے لئے کافی ہوگی ۔ اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی احادیث مروی ہیں جن کا مفہوم یہ ہے کہ انسانوں کو چاہیئے

۔ وہ انسانی حقوق و فرائض کا زیادہ خیال رکھیں، اس لئے کہ اللہ انہیں معاف نہیں کرے گا۔ ہاں البتہ عبادات میں کوتاہی کو معاف کر سکتا ہے۔ لیکن کتنی بدقسمتی کی بات ہے کہ آج مسلمانوں نے قرآنی تعلیمات کی ترتیب کو بالکل اُلٹ دیا اور انسانی حقوق و فرائض اور معاملاتِ انسانی کو پرِ کاہ کی حیثیت دیئے بغیر عبادات کی رسمی ادائیگی کو نجات کا واحد ذریعہ سمجھ لیا ہے۔ حرام و حلال کی پروا کئے بغیر دن رات مال جمع کرتا ہے۔ اور عبادات کی رسمی ادائیگی کو حرام کھانے کا مداوا سمجھ کر ضمیر کی ہلکی سی خلش محسوس کئے بغیر حرام خوری میں مشغول ہے۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ ویسے تو ہر مذہب نے اپنے ماننے والوں کو تلقین کی ہے کہ وہ اپنے دینی بھائیوں کی مدد کریں، لیکن اسلام نے اسے بطورِ خاص کیوں اتنی اہمیت دی، حتیٰ کہ عبادات کی ادائیگی کو بھی معاملات میں حسن ادائیگی کا ذریعہ قرار دیا ہے۔ بات یہ ہے کہ فقر و افلاس اور ناداری و محتاجی دراصل انسان کو ذلت و مسکنت کے پست گڑھے میں گرا کر ہی رہتی ہے اور انسان کی انسانیت پر بدنما داغ بن کر اُسے ہمیشہ کسرِ نفسی میں مبتلا رکھتی ہے جس کے نتیجے میں انسان کی تخلیقی قوتیں تباہ ہو جاتی ہیں، اور وہ تخلیق و تعمیر کے جوہر سے عاری ہو کر تقلید و غلامی کی روش اختیار کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ قرآن انسان کو اس ذلت و پستی کی حالت میں دیکھنا پسند نہیں کرتا۔ قرآن کی نظر میں انسان کا مقام انتہائی اعلیٰ و ارفع ہے (لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم۔ (التین) قرآن، انسان کے اندر خدائی صفات، تخلیق و تعمیر، دیکھنے کا متمنی ہے۔ اور اُسے مسلسل عُلو مرتبت کی طرف پرواز کرتے دیکھنا چاہتا ہے۔ چونکہ مفلسی، محتاجی اور غلامی ایسی لعنتیں ہیں جو انسان کی تخلیقی و تعمیری قوتوں کی تباہی کا سبب بنتی ہیں، اس لئے اسلام نے بطورِ خاص ان کا نوٹس لیا۔

قرآنی تعلیمات کی رو سے جس ملک و معاشرے میں فقر و احتیاج موجود ہو وہ شیطانی معاشرہ ہے اور جس ملک و معاشرے میں خوش حالی و فارغ البالی ہو وہ رحمانی معاشرہ ہے۔ قرآن حکیم نے اس صورتِ حال کو ایک نہایت جامع اور عمدہ انداز میں یوں بیان کیا ہے:۔

الشیطان یعدکم الفقر و یامرکم بالفحشاء واللہ یعدکم مغفرۃ منہ وفضلا (۲-۲۶۸)

شیطان تمہیں تنگ دستی و مفلسی کا وعدہ دیتا ہے۔ اور ایسے کاموں کی ترغیب دیتا ہے

جن سے معاملاتِ انسانی میں فساد بپا ہو، اور اللہ تمہیں اپنی طرف سے مزید بخشش اور خوش حالی کا وعدہ دیتا ہے۔

اس آیت پر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ شیطان کی ہمیشہ سے یہ کوشش رہی ہے کہ مالدار طبقے کے دلوں میں فقر و افلاس کا خطرہ پیدا کرکے مفلسی، تنگ دستی، ناداری اور محتاجی معاشرے کے اندر برقرار رکھے۔ قرآن حکیم نے فقر و احتیاج کو برقرار رکھنے کے شیطانی اغراض و مقاصد بھی بیان کر دیئے، وہ یہ کہ مفلس و نادار اور معاشی طور پر محتاج و غلام افراد کو آسانی سے ایسے کاموں پر لگایا جا سکتا ہے جن سے معاشرے میں فساد بپا ہو۔ چوری، ڈاکہ، اغوا، لڑائی جھگڑا، فساد، مایوسی، ناامیدی، سستی، کاہلی اور فحاشی وغیرہ بڑھے (دیامرکم بالفحشاء) یہی وجہ ہے کہ جس ملک و معاشرے میں جتنی زیادہ مفلسی و ناداری اور فقر و محتاجی ہوگی اتنا ہی زیادہ اس معاشرے میں شیطان کا عمل دخل ہوگا۔ اور اس اعتبار سے ایک محتاج و فقیر معاشرہ شیطان کا معاشرہ ہے۔ اگرچہ اس ملک و معاشرے کے لوگ کتنے ہی عبادات کے مشتاق کیوں نہ ہوں (فویل المصلین) اور اس کے مقابلے میں وہ ملک معاشرہ جس میں معاشی خوش حالی ہو وہ رحمانی معاشرہ ہے۔ اس لئے کہ خود خدائے رحمان نے فرمایا ہے۔

واللہ یعدکم مغفرۃ منہ و فضلا (اللہ تعالیٰ تمہیں، اس کے حکم کے مطابق حقوقِ انسانی ادا کرنے کے عوض اپنی طرف سے بے پایاں بخششیں عطا کرنے اور اقتصادی خوش حالی کا وعدہ دیتا ہے)۔ یہ آیت نہایت واضح الفاظ میں بتا رہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کو فقر و احتیاج کی بجائے مسلمانوں کی خوش حالی زیادہ پسند ہے۔ اور عسرت و تنگ دستی اور فقر و احتیاج کا استیصال کرنا اللہ تعالیٰ کا حکم ہے۔ اسی لئے اس سے پہلے والی آیت میں اسی افلاس و معاشی تباہ حالی کو ختم کرنے کے لئے مومنین کو اپنے مال خرچ کرنے کا حکم دیا گیا ہے:۔

یا یھا الذین امنوا انفقوا من طیبٰت ما کسبتم و مما اخرجنا لکم من الارض۔ (۲-۲۶۷)

(مسلمانو! جو کچھ تم نے (محنت مزدوری یا تجارت سے) کمائی کی ہو، اُس میں سے خرچ کر دیا جو کچھ ہم تمہارے لئے زمین میں پیدا کر دیتے ہیں، اُس میں سے نکالو)۔ فقر و احتیاج کا استیصال اور خوشحالی کا قیام وہ معیار ہے جس کے نتیجے میں رحمانی و شیطانی معاشروں کی تمیز کی گئی ہے۔ یعنی جو نظام اللہ کے اس حکم کے تحت اپنے ملک و معاشرے میں دولت کے عدم توازن کو ختم کرکے ایک خوشحال معاشرہ قائم کر لیتا ہے وہ

تو رحمانی نظام کہلائے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ کا وعدہ حق ہے۔ ان وعد اللہ حق (۳۵:۵) اور جو نظام شیطان کے حکم کی منشاء کے تحت معاشرے میں مالداروں اور محتاجوں کے طبقات کو دولت کے عدم توازن کے ساتھ برقرار رکھتا ہے وہ شیطانی قرار پائے گا۔

فقر و احتیاج اور غربت و افلاس اسلام کی نظر میں اتنی بُری علّتیں ہیں کہ جو لوگ ان بیماریوں سے ملک و معاشرے کو محفوظ رکھنے کی استطاعت رکھنے کے باوجود اس سے کوتاہی کرتے ہیں انھیں محض اسی جرم کے ارتکاب کی بنا پر جہنم میں جھونک دیا جائے گا۔ سورہ ماعون کے مطابق تو تمام ایسے بناوٹی دین داروں کو (والذین یکذب بالدین) جو دین کو محض نماز وغیرہ کی ادائیگی تک محدود سمجھتے ہیں، اور یتیمی، مسکینی اور غربت و افلاس کو دُور نہیں کرتے، جہنمی قرار دیا گیا ہے۔ سورہ ھمزہ نے ایسے دین داروں کو ان الفاظ میں جہنم کی وعید دی ہے:۔ جہنمی ہیں وہ لوگ جو مال و دولت کو اِدھر اُدھر سے سمیٹتے ہیں اور اُسے گن گن کر جمع کرتے جاتے ہیں، اور خیال کرتے ہیں کہ اس طرح کی سمیٹی ہوئی یہ دولت ہمیشہ ان کے پاس رہے گی، دیکھو! ایسا نہیں بلکہ انہیں تو روند ڈالنے والے جہنم میں پھینکا جائے گا، اور تمہیں کیا معلوم کہ وہ روند ڈالنے والا جہنم کتنا دردناک ہے، وہ تو دراصل ایک دہکتا سُلگتا جہنم ہے جس کی آگ کو خود اللہ تعالیٰ نے (ایسے سرمایہ داروں کے لئے) سُلگا رکھا ہے۔ یہ آگ سرمایہ داروں کے ارادوں کو ان کے دلوں میں جھانک کر معلوم کر سکتی ہے، جو اُنھوں نے غربت و افلاس کو باقی رکھنے کے لئے دولت کے جمع و احتکار کی خاطر دلوں میں چھپا رکھے ہیں۔ فقر و احتیاج کی موجودگی میں سرمایہ دار مجرمین کو اس دہکتی آگ کے جہنم میں ڈال کر اس کے دروازے بند کر دیئے جائیں گے اور سرمایہ دار مجرمین کے لئے نکلنے کے لئے کوئی راستہ کھلا نہیں چھوڑا جائے گا، اور وہ آگ کے شعلوں کے لمبے لمبے ستونوں کے درمیان جکڑ دیئے جائیں گے:۔

ویل لکل ھمزۃ لمزۃ ہ الذی جمع مالاً وعددہ ہ یحسب ان مالہ اخلدہ ہ کلا لینبذن فی الحطمۃ ہ وما ادرٰک ما الحطمۃ ہ نار اللہ الموقدۃ ہ التی تطلع علی الافئدۃ ہ انھا علیھم مؤصدۃ ہ فی عمد ممددۃ ہ

بڑی خرابی ہے ہر ایسے شخص کے لئے جو پس پشت عیب نکالنے والا ہو (اور) طعنہ دینے والا ہو جو (غایت حرص سے) مال جمع کرتا ہو اور (غایت حب و فرح سے) اس کو بار بار گنتا ہو۔ وہ خیال کر

رہا ہے کہ اس کا مال اس کے پاس سدا رہے گا۔ ہرگز نہیں رہے گا۔ واللہ وہ شخص ایسی آگ میں ڈالا جاوے گا جس میں جو کچھ پڑے وہ اس کو توڑ پھوڑ دے اور آپ کو (اے رسولؐ) کچھ معلوم ہے کہ وہ توڑنے پھوڑنے والی آگ کیسی ہے؟ (جو اللہ کے حکم سے سلگائی گئی ہے جو کہ بدن کو لگتے ہی) دلوں تک جا پہنچے گی (اور) وہ (آگ) اُن پر بند کر دی جاوے گی (اس طرح کہ وہ لوگ آگ کے) بڑے لمبے لمبے ستونوں میں (گھرے ہوں گے)۔

قرآن حکیم کی تعلیمات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ دو جرم جنہیں، خدائی حکومت میں انتہائی غداری اور سب سے بڑی بغاوت قرار دیا گیا ہے۔ وہ شرک اور غربت و افلاس کی موجودگی میں سرمایہ دارانہ نظام ہے۔ شرک اللہ تعالیٰ کے حقوق پر ڈاکہ ڈالنا ہے اور غربت و افلاس کی موجودگی میں جمع و احتکار دولت، بنی نوع انسان کے حقوق کو غصب کرنا ہے۔ شرک کے ناقابل معافی جرم ہونے کے سلسلے میں تو قرآن حکیم شروع سے آخر تک گواہ ہے۔ اسی طرح ایسے مال دار اور سرمایہ دار جو غربت و افلاس کی موجودگی میں جمع و احتکار دولت میں مصروف ہوں، قرآن نے انہیں ان الفاظ میں عذاب جہنم کی بشارت دی ہے۔

یاایھا الذین اٰمنوا انّ کثیراً من الاحبار والرھبان لیأکلون اموال الناس بالباطل ویصدون عن سبیل اللہ ط والذین یکنزون الذھب والفضّۃ ولا ینفقونھا فی سبیل اللہ فبشرھم بعذابٍ الیم ہ یوم یحمٰی علیھا فی نار جھنم فتکوٰی بھا جباھھم وجنوبھم وظھورھم ط ھٰذا ما کنزتم لانفسکم فذوقوا ما کنتم تکنزون (۹ : ۳۴، ۳۵)

(اے ایمان والو! اکثر احبار اور رھبان لوگوں کے مال نامشروع طریقہ سے کھاتے ہیں اور اللہ کی راہ سے باز رکھتے ہیں اور (غایتِ حرص سے) جو لوگ سونا چاندی جمع کر کے رکھتے ہیں اور اُن کو اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے سو آپ اُن کو ایک بڑی دردناک سزا کی خبر سُنا دیجئے)

قرآن حکیم کی نظر میں شرک اور فقر و احتیاج کی موجودگی میں سرمایہ داری، دونوں خدائی مملکت کے خلاف غداری اور بغاوت کے مترادف ہیں، اس لئے اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کے علاوہ ہر جرم کو معاف کر دینے کا حق محفوظ رکھا ہے، لیکن ان دونوں یا ان دونوں میں سے کسی ایک کے مرتکب کو ناقابل معافی جرم قرار دیا ہے اور دونوں کی سزا (CAPITAL PUNISHMENT) یہ رکھی ہے کہ وہ ابدالآباد تک جہنم میں جلتے رہیں (خالدین فیھا ابداً)۔

چنانچہ جرم و سزا کی اس زبردست وعید کی بنا پر کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، عمل خلفاء راشدین علماء و صلحاء امت نے اسلام کے اس پہلو کو بطور خاص اہمیت دے کر مسلم معاشرے میں افلاس اور فقر و احتیاج کے استیصال کے لئے کوئی دقیقہ فروگزاشت نہیں کیا، لیکن اب سوال یہ ہے کہ ہمارا ماضی، ہمارے موجودہ مسائل کو حل کرنے میں ہماری کس طرح مدد کر سکتا ہے؟ اور پھر اس سوال کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ ماضی کی کس چیز سے ہمیں رہنمائی حاصل کرنا ہے۔ ماضی کے معاشرتی و معاشی حالات سے یا کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ سے۔ جب تک موجودہ دور کے مسلمان اس آخری پہلو کا پوری طرح تجزیہ کر کے کسی قطعی فیصلے پر نہیں پہنچتے کسی بھی معاشی مسئلے کا حل ناممکن ہے۔ ہمارے خیال میں وہ چیز جو غیر متبدل اور ابدی رہنما اصولوں کی حیثیت رکھتی ہے، وہ ہے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ۔ رہ گئے وہ حالات، جن میں قرآنی تعلیمات کا نزول ہوا اور جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تعلیمات کو نافذ کیا، تو وہ تغیر پذیر تھے، خود حیات مبارکہ کے ۲۳ سالوں میں وہ بہت حد تک بدلے اور مسلسل تبدیل ہو رہے ہیں، اس لئے یہ خیال کرنا کہ معاشرت و تمدن اور اقتصادیات و معاشیات میں ساتویں صدی عیسوی کے بعد سے اب تک کوئی تبدیلی نہیں آئی، نہ صرف یہ کہ عقل و خرد، تجربات و مشاہدات اور تاریخی واقعات کا منہ چڑانا ہے بلکہ قرآنی تعلیمات کی بھی کھلم کھلا توہین اور تضحیک کرنا ہے، اس لئے کہ قرآن حکیم نے خود بیشتر آیات میں قوموں کے عروج و زوال اور حالات و واقعات کے اندر تغیر و تبدل کے اسباب و علل بیان کرتے ہوئے بتایا کہ کس طرح معاشرے نے ان رہنما اصولوں کو پس پشت ڈالا اور اس کے نتیجے میں کس قسم کے معاشرتی و معاشی و سیاسی حالات سے دوچار ہوا (تلك الايام نداولها بين الناس) لہذا ماضی سے ہمیں صرف خدا اور اس کے رسولؐ کی تعلیمات میں ہی رہنمائی مل سکتی ہے۔ نہ کہ ان حالات کو دوبارہ پیدا کرنے کا خواب دیکھنے سے۔ کسی وقت کے تاریخی حالات، کسی دوسرے وقت میں بعینہٖ دہرائے نہیں جا سکتے، لیکن اللہ اور اس کے رسول صلعم کی تعلیمات حالات سے بالاتر ہیں۔ اس لئے ان کا نفاذ ہر حال میں ہو سکتا ہے۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ حالات میں تغیر و تبدل کی وجہ سے فقر و احتیاج اور مفلسی و تنگدستی کے معیار بھی بدلتے رہتے ہیں۔ اور اس اعتبار سے انسان کی یہ حالتیں اضافی ہیں۔ اس پس منظر کی روشنی میں ہمیں اپنے موجودہ معاشی مسائل کا حل ڈھونڈنا ہے۔

اس وقت جب ہم اپنے معاشرے کا تجزیہ کرتے ہیں۔ تو قرآن حکیم کی بیان کردہ فقر و احتیاج ہمارے معاشرے میں ان صورتوں میں نظر آتی ہیں

واس وقت ہمارے ملک و معاشرے کو گھن کی طرح کھا رہی ہیں۔ اور یہی فقر و احتیاج کی وہ موجودہ صورتیں ہیں
وخدا اور رسولؐ کو شرک کی طرح انتہائی مکروہ اور ناپسندیدہ ہیں، اور جب تک ان کا ملک و معاشرے سے
مکمل طور پر انسداد نہ ہو جائے اور جب تک انہیں پاکستان کی سرزمین سے پوری طرح بیخ و بُن سے اکھاڑ کر
ب وصاف نہ کر دیا جائے خدا اور رسول صلعم ہم پر راضی نہ ہوں گے اور ناراضگی کے نتیجے میں ہم اس وقت
تک ان کے عذاب اور عتاب میں مبتلا رہیں گے جب تک کہ ہم ان انتہائی مضرت رساں، تکلیف دہ اور سڑی ہوئی متعفن
بیماریوں کے وجود سے اپنے ملک عزیز کو پوری طرح نجات نہیں دلا دیتے۔ خداوند قدوس کبھی ایسی قوم سے
راضی نہیں ہوتے جو دائمی اور تباہ کن بیماریوں میں مبتلا ہو اور وہ اپنے آپ کو تندرست سمجھے۔ بیماریاں اس کی
تمام تخلیقی و تعمیری صلاحیتیں بے کار کرنے میں مسلسل مصروف ہوں اور وہ ان کا شعور بھی نہ رکھے، اللہ اور
اس کا رسولؐ ایسی قوم سے کیسے محبت کر سکتے ہیں جو ان تباہ کن بیماریوں میں مبتلا ہونے کی وجہ سے مجتہدانہ
طرز فکر کھو چکی ہو، جو عزت نفس جیسے اعلیٰ جوہر سے عاری ہو کر کسر نفس جیسے مہلک مرض کا شکار ہو گئی ہو جسے
تعمیر و ترقی کی طرف قدم اٹھانے کی بجائے رجعت پسندی اور تقلید و غلامی زیادہ پسند ہو۔ قرآن حکیم کی تعلیمات گواہ
ہیں کہ یہ سب تباہ کن بیماریاں نتیجہ ہوتی ہیں، اس معاشی غلامی کا جو عقل و فکر اور تدبر و تفکر کی صلاحیتوں کو تباہ
کر کے ان بیماریوں کے لئے راستہ صاف کرتی ہے اور پوری قوم کو اپنی لپیٹ میں لے کر اس کی تعمیر و ترقی اور تخلیقی
واخلاقی قوتوں کو بے کار کر کے اسے بالکل اپاہج بنا کر دوسری اقوام کے آگے ایک لاچار، نڈھال اور بے یار و مددگار
پرندے کی طرح ڈال دیتی ہے۔ اور اب اس قوم کی اخلاقی و تخلیقی قوتوں کی موت و حیات کا فیصلہ ان کے ہاتھ میں
ہوتا ہے۔ وہ جس حد تک چاہتی ہیں اسے زندگی عطا کرتی ہیں، اور جس حد تک چاہتی ہیں اس سے زندگی چھین کر
موت کی طرف لوٹا دیتی ہیں، اور یہ مجبور و مقہور قوم اپنی اخلاقی و تعمیری قوتیں ان سے مانگتے مانگتے بھیک اور
گدائی کو اپنا شیوہ حیات بنا لیتی ہے۔ اب آئیے ذرا غور کریں کہ ہم نظام زکوٰۃ کے ذریعے ان بیماریوں کی کیسے روک
تھام کر سکتے ہیں، اور ان کے بچاؤ کے کیسے طریقے استعمال میں لا کر اپنے آپ کو ان سے بچا سکتے ہیں (مسلسل)

برصغیر پاک و ہند اٹھارھویں صدی میں

شاہ ولی اللہ کی اصلاحی کوششیں

☆ طفیل احمد قریشی

اٹھارھویں صدی انسانی تاریخ میں بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ اُس وقت پوری دنیا کے انسانوں میں سیاسی و معاشی کش مکش جاری تھی۔ انگلستان میں عوام اپنے حقوق کے لئے نوابوں اور بادشاہوں سے پارلیمنٹ میں لڑ رہے تھے۔ رُوسو فرانس میں "معاہدہ عمرانی" کا پرچار کر رہا تھا اور وہاں کے لوگ بادشاہ اور جاگیرداروں کے اقتدار کا جوا اُتار پھینکنے کی تیاریاں کر رہے تھے۔ امریکہ میں مقامی تحریکیں زور پکڑ رہی تھیں اور اپنے حقوق کے لئے جنگ آزادی لڑ رہی تھیں۔ یورپی ملکوں کی نظریں ایشیا پر جمی ہوئی تھیں اور وہ ان علاقوں کی دولت سمیٹ کر اپنے ملکوں میں لے جانا چاہتے تھے۔ اُدھر ایشیائی ملکوں میں (جن میں کثر مسلمان ملک تھے) نہ اتحاد تھا اور نہ لڑنے کی طاقت۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کے عوام معاشی طور پر بدحال تھے اور خواص (جاگیردار و امراء) اور حکمران (بادشاہ و سلطان) اپنے اقتدار بچانے کی فکر میں لگے رہتے تھے۔ انہیں عوام کے مسائل سے نہ دلچسپی تھی اور نہ اس طرف توجہ دینے کے لئے ان کے پاس وقت تھا۔ یہ حیرت کی بات ہے کہ جب ان ممالک میں سے کوئی یورپی ملکوں پر حملہ کرتا تو اپنی لڑائیوں کو بھول کر وہ ایک جگہ جمع ہو جاتے اور جب کوئی یورپی ملک ان ملکوں میں کسی کو ہڑپ کرنا چاہتا تو ان سب کے سامنے اپنے سیاسی مفادات اور حملہ آور ملک سے گٹھ جوڑ کی باتیں سامنے آ جاتیں۔ اسلام کے نام پر اتحاد کہیں نظر نہ آتا تھا۔ غرض یہ کہ مشرق ہو یا مغرب، اسلامی ملک ہوں یا عیسائی حکومتیں ان کی خارجہ پالیسیاں اور جنگیں ملک گیری اور حکمرانوں کے ذاتی مفادات کے ماتحت ہو گئیں جہاں تک داخلی (یعنی ملک کے اندرونی) معاملات کا تعلق تھا عوام جاگیرداروں کی خدمت میں مصروف رکھے جاتے تھے اور کسی ... [illegible] ... کے خلاف حقوق

کا انھیں خیال نہ تھا۔ [1]

شاہ ولی اللہ ۱۷۰۳ء میں پیدا ہوئے اور ۱۷۶۲ء میں آپ کی وفات ہوئی۔ اکسٹھ سال کے عرصہ میں ہندوستان میں گیارہ مغل بادشاہوں نے حکومت کی [2]۔ جب آپ پیدا ہوئے تو اورنگ زیب عالمگیرؒ (۱۷۰۷ء - ۱۶۵۸ء) کا دَور تھا اور جب آپ کا انتقال ہوا اس وقت شاہ عالم (۱۸۰۶ء - ۱۷۵۹ء) کی حکومت تھی۔ اس دَور میں لگاتار حکمرانوں کی تبدیلی کی وجہ ہندوستان کے سیاسی اور معاشی حالات تھے جس سے یہاں کی حکومت اور حکمران بُری طرح متاثر ہو رہے تھے۔ یہ سیاسی حالات سیاست کے اکھاڑے میں تو مختلف (سیاسی) پہلوانوں کی شکست و فتح کا باعث بن ہی رہے تھے لیکن عوام معاشی طور پر اس سے براہِ راست متاثر ہو رہے تھے۔ اس دَور میں سیاسی کش مکش نے خود حکمرانوں اور حکومت پر کیا اثرات چھوڑے اس کا مطالعہ بھی بڑا ہی دلچسپ ہے۔

جس سلطنت کو بابر اور اکبر جیسے لوگوں نے مختلف ذریعوں سے مضبوط کیا تھا، وہ ان کے جانشینوں کی نااہلی کا شکار ہو گئی۔ یہ لوگ عیش و عشرت میں غرق ہو گئے۔ صوبے خود مختار ہونے لگے اور ہندوستان میں نوابوں اور راجوں کی چھوٹی چھوٹی حکومتیں بننے لگیں۔ ان بادشاہوں کے چاروں طرف سپہ سالاروں اور امراء کی سازشوں کے جال بچھے رہنے لگے۔ آپس کی تخت نشینی کی لڑائیوں، پارٹی بازیوں اور مختلف باغیانہ قوتوں نے ان کی رہی سہی ساکھ بھی ختم کر دی تھی اور آخر کار شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی عمر کے آخری فرمان روا شاہ عالم کے دَور کا نقشہ یہ ہو گیا کہ "سلطنت شاہ عالم از دہلی تا پالم"۔

---

[1] ماخوذ از تاریخ اقوام عالم، متعلقہ ابواب۔

[2] ان کی تفصیل یہ ہے:- (۱) اورنگ زیب عالمگیر (۱۷۰۷ء - ۱۶۵۸ء)- (۲) بہادر شاہ اوّل (۱۷۱۲ - ۱۷۰۷ء)- (۳) معز الدین جہاندار شاہ (۱۷۱۳ - ۱۷۱۲ء)- (۴) فرخ سیر (۱۷۱۹ - ۱۷۱۳ء)- (۵) نیکو سیر (۱۷۱۹ء)- (۶) رفیع الدرجات (۱۷۱۹ء)- (۷) رفیع الدولہ (۱۷۱۹ء)- (۸) محمد شاہ (۱۷۴۸ - ۱۷۱۹ء) و محمد ابراہیم (۱۷۲۰ء)- (۹) احمد شاہ (۱۷۵۴ - ۱۷۴۸ء)- (۱۰) عالمگیر ثانی (۱۷۵۹ - ۱۷۵۴ء)- (۱۱) شاہ عالم (۱۸۰۶ - ۱۷۵۹ء)-

ان مغل حکمرانوں پر سیاسی حالات کی بدولت جو بُرا وقت آیا، اس میں معاشی بدحالی اور بڑھی۔ مغل بادشاہوں میں مرکز (حکومت اور بادشاہ) کے اخراجات کو پورا کرنے کے لیے یہ طریقہ رائج تھا کہ ملک کے علاقے بڑی جاگیروں کی صورت میں تقسیم کر دیئے جاتے تھے۔ جاگیردار خود ٹیکس وصول کرتا تھا، علاقے کا انتظام کرتا تھا اور مالیانہ کی سالانہ رقم مرکز کو بھجوا دیتا تھا۔ مرکز کے ساتھ بھی کچھ علاقہ مخصوص کر دیا جاتا تھا اس سے جو آمدنی ہوتی تھی وہ بادشاہ اور مرکزی حکومت کے مختلف کاموں میں استعمال کی جاتی تھی۔ اس علاقے کو "خالصہ" کہا جاتا تھا۔ دہلی کے ہر دُور اندیش حکمران کی یہ کوشش ہوتی تھی کہ خالصہ کا علاقہ بڑھایا جائے۔ ایسی صورت میں بادشاہ صوبائی گورنروں اور جاگیرداروں کے رحم و کرم پر نہیں رہتا تھا۔ اور مرکزی دفاتر اور شاہی محلات کے اخراجات کے لئے جس قدر رقم کی ضرورت ہوتی تھی، وہ براہِ راست بادشاہ کو ملتی رہتی تھی[1]

شاہ صاحبؒ کے دَور میں خالصہ کے علاقے میں کافی حد تک کمی آگئی تھی، جس سے حکمرانوں کی زندگی پر کافی اقتصادی اثر پڑا۔ "تاریخ عالم گیر ثانی" کے مصنف نے لکھا ہے کہ:۔ "صوبہ دہلی کے پرگنے اور چند دیگر صوبوں کے پرگنے جو خالصہ میں شامل تھے اور جن سے بادشاہ کے ذاتی ملازمین کی تنخواہیں ادا ہوتی تھیں، اب ہاتھ سے نکل گئے تھے۔ سہارن پور جس کے ٹیکس جاگیرداروں کے حوالے کر دیئے گئے تھے، اب نجیب خان روہیلہ کے قبضے میں تھا۔ آگرہ کے قریب کے علاقے جاٹوں کے پاس تھے۔ جے پور کے مادھو سنگھ نے نارنول وغیرہ کے علاقوں پر تسلط کر لیا تھا نتیجہ یہ تھا کہ ایک محل بھی خالصہ میں نہ تھا......... نوبت بایں جا رسید کہ بادشاہ کے دسترخوان کے لئے روپیہ نہ رہا۔ بیگمات بہت سے اخراجات اپنی جیب خاص سے کرتی تھیں۔" [2]

اس لئے شاہ ولی اللہؒ کا خیال تھا کہ خالصہ کا علاقہ وسیع ہونا چاہیئے۔ آپ نے بادشاہ، وزیر اور امراء کے نام جو خط لکھا اس میں اس بات کو خاص طور پر ذکر کیا۔ آپ فرماتے ہیں:۔

"یہ کہ خالصہ کو کشادہ تر کرنا چاہیئے خصوصاً وہ علاقہ جو دہلی کے ارد گرد ہے۔ آگرہ، حصار،

---

[1] شاہ ولی اللہؒ کے سیاسی مکتوبات، حواشی ص ۹ - ۱۵۸۔

[2] تاریخ عالمگیر ثانی قلمی نسخہ ص ۲۹-۲۸-۲۲ بحوالہ شاہ ولی اللہ دہلوی کے سیاسی مکتوبات ص ۱۵۹۔

دریائے گنگ اور سرہند کی حدود تک سب علاقہ یا اس میں سے اکثر حصہ خالصہ ہو کیونکہ امورِ سلطنت میں ضعف کا سبب خالصہ کی کمی اور خزانہ کی قلت ہوا کرتی ہے[1]۔

جب "خالصہ" کا علاقہ (بابر کے دور میں) صوبہ بہار میں بھی ہوتا تھا تو سرکاری لگان وصول کرنے میں دقت نہ ہوتی تھی اور ایک یہ دور بھی آگیا کہ خالصہ کا علاقہ دہلی سے پالم تک رہ گیا۔ سستی اور نا اہلی کی حد اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگی کہ اسے بھی حکومت نے ٹھیکہ پر دے دیا تھا۔ اس ٹھیکہ دینے کے رواج سے ٹھیکہ داروں کے دن تو پھر گئے اور وہ مال دار بن گئے لیکن اس کا اثر یہ ہوا کہ بے چارے عوام پس گئے اور بھاری ٹیکسوں تلے دب گئے۔ دوسری جانب علاقہ چونکہ ٹھیکہ پر ہوتا تھا اس لئے حکومت کے خزانے میں محدود رقم پہنچتی تھی اور وہ بھی وقت پر نہیں۔ سرکاری خزانے اور عوام کی یہ حالت دیکھ کر شاہ ولی اللہ نے بادشاہ کو لکھا کہ "خالصہ سے ٹھیکہ دینے کا رواج ختم کر دیا جائے اور اس کے بدلے ایمان دار اور تجربہ کار ملازم ٹیکس وصول کرنے کے لئے مقرر کئے جائیں۔ اس لئے کہ ٹھیکہ دینے سے ملک خراب ہوتا ہے اور عوام پس جاتے ہیں اور ان کی معاشی حالت تباہ ہو جاتی ہے"[2]۔

مرہٹے، سکھ، جاٹ اور روہیلے وغیرہ ملک کے گوشے گوشے میں حکومت کے خلاف بغاوت اور قتل و خون ریزی میں مصروف تھے۔ ان مختلف باغیانہ قوتوں سے مرکز کو کافی نقصان پہنچ رہا تھا۔ گجرات اور مالوہ پر قبضہ کے بعد مرہٹوں نے شہروں اور دیہات کو لوٹنا شروع کر دیا۔ یہ لوگ مغلیہ حکومت کے مختلف علاقوں پر قبضہ کر کے ان سے باقاعدہ لگان وصول کرنے لگے جسے "چوتھ" (چوتھائی حصہ) کہا جاتا تھا۔ جاٹوں نے دہلی اور آگرہ کے درمیان اس قدر ہنگامہ آرائی کی کہ مرکزی حکومت کا ناک میں دم آگیا۔ ان میں سورج مل (جاٹوں کے سردار) نے تو میوات کی حدود سے فیروز آباد تک قبضہ کر کے عوام کو ستایا۔ یہاں تک کہ اس

---

[1] شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات ص ۴۲: آں کہ خالصہ را کشادہ تر باید ساخت خصوصاً آں چہ گرداگرد شاہ جہان آباد است تا اکبر آباد تا حصار تا دریائے گنگ تا حدود سرہند ہمہ اش یا اکثرش خالصہ شریفہ باشد کہ موجب ضعف امورِ سلطنت کمی خالصہ و قلت خزانہ است۔

[2] ایضاً ص ۴۳: آں کہ رسم اجارہ از خالصہ باید برانداخت، امین متدین کارشناس را در ہر محلے نصب می باید نمود در اجارہ دادن ملک خراب شود و رعیت پائمال و بدحال۔

علاقے میں مسلمانوں کو یہ مجال نہیں تھی کہ وہ آذان اور نماز جاری کر سکیں۔ اس شخص نے (۹ مئی ۱۷۵۲ءکو) پرانی دلی کو خوب لوٹا۔ لوگ اس قدر پریشان ہوئے کہ گلیوں میں در بہ در مارے مارے پھرنے لگے۔ پاگلوں کی طرح ہر شخص پریشان تھا اور بہت سے لوگوں نے اس مصیبت سے نجات پانے کے لئے خودکشی کر لی۔[۱]

عوام کی دولت ان مختلف سیاسی قوتوں کے ہاتھوں لٹتی رہی اور حکومت کا سرمایہ ان قوتوں کی بیخ کنی پر صرف ہوتا گیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مرکزی خزانے میں پیسہ نہ رہا۔

مرکزی خزانے پر بحث کرتے ہوئے شاہ صاحبؒ مختلف صوبوں کی آمدنی کا تذکرہ کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ ہندوستان کے محصولات اس وقت بھی سات کروڑ سے کم نہیں ہیں۔ لیکن یہ محصول اس وقت تک صوبہ داروں کی طرف سے نہیں بھیجے جاتے جب تک کہ مرکز میں حکمران طاقت ور نہ ہو، ورنہ ایک کوڑی بھی ملنا مشکل ہے۔ چند لوگوں کا ذکر کرتے ہوئے شاہ صاحب یہ ثابت کرتے ہیں کہ یہ صوبہ دار مرکزی حکومت سے ٹکر صرف اسی لئے لینے کی جرأت کرتے ہیں کہ وہ مرکز کو تو کچھ دیتے نہیں اور ان کے پاس بے بہا دولت جمع ہو گئی ہے۔ یہ سب کچھ ان (مغل) بادشاہوں کی غفلت کا نتیجہ ہے۔[۲]

ایک طرف مرکزی حکومت کی آمدنی کی یہ حالت اور دوسری جانب بادشاہوں کے ذاتی اخراجات اور عیش وعشرت کی ایک طویل داستان۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ اس معاشی ابتری سے بے عملی عام ہو گئی اور جس کا داؤ جدھر لگ گیا اس نے دولت سمیٹنا شروع کر دی۔ اس صورتِ حال کے پیشِ نظر شاہ ولی اللہؒ نے بادشاہِ وقت کو لکھا کہ اگر حالات کو سدھارنا ہے تو: "بادشاہ اور امرا عیش وعشرت میں مشغول نہ ہوں، گزشتہ گناہوں پر توبہ کریں اور آئندہ باز آئیں"۔[۳]

شاہ ولی اللہؒ کے دور میں مرکزی مغل حکومت کی جو حالت تھی، اُس کی ہلکی سی جھلک دیکھنے کے بعد اعلیٰ طبقے کی حالت دیکھنا بھی ضروری ہے۔ ایک طرف تو مرکز سیاسی حیثیت سے کمزور تھا اور معاشی حیثیت سے بدحال۔ دوسری طرف اسی تناسب سے جاگیردار، بڑے زمیندار اور حکام سیاسی حیثیت

---

[۱] شاہ ولی اللہؒ کے سیاسی مکتوب ص: ۵۰-۴۶ خط بنام احمد شاہ ابدالی (ہندستان کے حالات کا ذکر)۔ [۲] ایضاً
[۳] ایضاً ص ۲۴ خط بنام بادشاہِ وقت: آں کہ بادشاہ اسلام وامراء کبار بہ عیش حرام مشغول نشوند از گزشتہ توبہ نصوح بجا آرند و آئندہ اجتناب نمایند۔

سے مضبوط تھے اور معاشی طور پر خزانوں کے مالک۔ سیاسی حیثیت سے مضبوطی تو اس طرح تھی کہ یہ سب لوگ اپنے مشترک مسائل میں ایک ہو جاتے تھے اور جب کسی حکمران کو تخت سے اُتارنا ہوتا تھا تو سازشوں کا ایک ایسا تانا بانا سا تیار کرتے کہ چند ہی روز میں لوگ ایک دوسرے شخص کو تخت نشین ہوتا دیکھتے۔ اس دَور کی سیاسی تاریخ اس قسم کی مثالوں سے بھری پڑی ہے۔ معاشی طور پر خزانوں کی ملکیت کی بات بھی بالکل واضح ہے۔ ایک طرف حکومت ہے جس کے پاس اخراجات پورے کرنے کے لئے صرف خالصہ کا علاقہ رہ گیا ہے اور خزانے میں مسلسل قلت ہو رہی ہے۔ دوسری جانب عوام ہیں، جو بار بار سیاسی انتشار اور لوٹ مار سے تباہ و برباد ہو رہے ہیں۔ پھر بھاری ٹیکسوں اور مہنگائی نے ان کی کمر اور توڑ رکھی ہے۔ سرکاری ملازمین کی حالت اور بدتر ہے۔ رہ گئے یہ لوگ تو سیاسی طور پر تو مضبوط ہیں ہی لیکن معاشی حالت یہ ہے کہ ان کے پاس بڑی بڑی زمینیں اور جاگیریں ہیں۔ اپنے علاقوں کے کرتا دھرتا ہیں۔ جو غلہ آتا ہے ان کے گوداموں میں چلا جاتا ہے عوام سے جو محصولات وصول ہوتے ہیں، ان کی تجوریوں میں بند ہو جاتے ہیں۔ مرکزی حکومت کے خزانے میں مرضی آئی تو مالیانہ کی رقم بھیج دی ورنہ اپنے دوست حاکموں سے معاملہ کر لیا۔ شاہ ولی اللہؒ اس طبقے سے بہت نالاں نظر آتے ہیں جگہ جگہ ان کے اونچے محلات اور حویلیوں کا ذکر کرتے ہیں ان کے لذیذ کھانوں اور عیش و نشاط کے لوازمات پر تنقید کرتے ہیں[1]۔ کبھی کہتے ہیں:۔

اے امیرو! دیکھو! کیا تمہیں خدا کا خوف نہیں آتا۔ تم دنیا کی لذتوں میں ڈوبے جا رہے ہو، جن لوگوں (کسانوں، دست کاروں وغیرہ) کی نگرانی تمہارے سپرد ہوئی ہے ان کو تم نے چھوڑ دیا ہے ...... تم شرابیں پیتے ہو...... جسے تم کمزور پاتے ہو اسے ہڑپ کر جاتے ہو۔ جسے طاقت ور دیکھتے ہو اُسے کچھ نہیں کہتے ...... تمہاری ساری ذہنی قوتیں لذیذ کھانوں، نرم و گداز جسم والی

---

[1] تفہیمات جلد اوّل ص۲۱۶، داقول للامراء یا ایھا الامراء اما تخافون اللہ اشتغلتم باللذات الفانیہ داشرۃ ترکتم الرعیۃ تاکل بعضھا بعضا۔ اما شربت الخمور ..... من رجوتموہ ضعیفا اکلتموہ ومن وجوتموہ قویا ترکتموہ وعتواہ خاضت انکارکم فی لذائذ الطعام ونواعم النساء ومحاسن الثیاب والدور ...... الخ

عورتوں، اچھے کپڑوں اور اونچے مکانوں میں صرف ہوتی ہیں۔" الخ

سرکاری حکام کا تذکرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ "ان کے گھروں میں ہر قسم کی دولت جمع ہو گئی ہے اور عوام بدحال ہیں۔"[1]

جاگیرداروں کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان لوگوں کی آمدنیاں بے انتہا ہیں دل میں آتا ہے تو مالیانہ دیتے ہیں ورنہ اپنی تجوریاں بھرتے ہیں۔ یہاں تک کہ اپنی دولت واقتدار کے بل بوتے پر حکومت سے ٹکر لیتے ہوئے بھی نہیں گھبراتے۔[2] یہ بڑے زمیندار اور جاگیردار (جیساکہ اوپر شاہ صاحبؒ کے خطاب سے ظاہر ہے) اپنے ہم پلہ لوگوں کو تو کچھ نہیں کہتے لیکن غریبوں پر ظلم کرتے ہیں۔ چنانچہ بادشاہ کو خط لکھتے ہوئے شاہ ولی اللہؒ ان کے مظالم کا ذکر کرتے ہیں اور ان کے لئے بدمعاش (ملاعین) جیسے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔[3] اور کبھی اپنے دَور کے جاگیرداروں اور امیروں کی حالت کو قیصر وکسریٰ (سرمایہ دارانہ نظام) سے بھی بدتر بتاتے ہیں۔[4] اور کبھی ان تمام حالات کو ایک ایک کرکے بیان کرتے ہوئے یہ تنبیہ کرتے ہیں کہ:[5] "جب انسانیت پر (اس قسم کے حالات جیسی) مصیبت نازل ہوتی ہے تو خدا انسانیت کو نجات دلانے کے لئے کوئی نہ کوئی راستہ ضرور پیدا کرتا ہے۔"

مرکز کمزور ہونے کی بڑی وجہ اس دَور میں فوجوں کی بدنظمی اور بے قاعدگی بھی تھی۔ فوج کے اعلیٰ افسران آپس میں لڑتے رہتے تھے...... دشمنوں سے پوشیدہ خط وکتابت کرتے تھے۔ عام بدنظمی نے فوج کو ایک بے ترتیب ہجوم کی شکل دے دی تھی نہ کوئی عسکری تربیت تھی اور نہ عسکری نظام۔ غیر حاضری کی بڑی سے بڑی سزا یہ دی جاتی تھی کہ ایک دن کی تنخواہ کاٹ لی جاتی تھی.......... اس فوج میں نہ فاتحانہ عزم تھا نہ سپاہیانہ جذبہ۔[6]

فوج کے بارے میں یہ تاثر ایک انگریز مؤرخ کا ہے۔ اس تاثر کا حقیقت سے کتنا گہرا تعلق ہے؟

---

[1] شاہ ولی اللہؒ کے سیاسی مکتوبات ص۵ (خط بنام احمد شاہ ابدالی)؛ "ہر دولت وثروتے کہ ہست درخانہائے ایں ہا (درمتصدیاں وکارکنانِ پادشاہی) جمع شدہ۔" [2] ایضاً ص ۵۰۔

[3] شاہ ولی اللہؒ کے سیاسی مکتوبات ص۴۲۔ [4] حجۃ اللہ البالغہ جلد ۱ ص۲۲۵۔ [5] ایضاً ص ۲۲۶۔

[6] (i) تاثر سر ولزلے ہیگ منقول کیمبرج ہسٹری آف انڈیا جلد IV ص ۳۴۷۔۳۴۶ بحوالہ شاہ ولی اللہؒ کے سیاسی مکتوبات حواشی ص۱۶۲۔ (ii) اردن "مغلوں کی فوج" ص ۹ ۔ ۲۹۶ بحوالہ ایضاً۔

اگر واقعات کی روشنی میں تفصیل سے دیکھا جائے تو رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں۔ اس لئے کہ اس کی وجہ صرف معاشی بدحالی تھی۔ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے زمانے ہی میں جب کہ احمد شاہ (۱۷۵۴ء۔ ۱۷۴۸ء) مغل سلطنت کا حکمران تھا، تین سال تک فوجیوں کو تنخواہیں نہیں ملیں۔ مجبور ہو کر سپاہیوں نے شور مچا دیا اور محلوں کے دروازے روک کر کھڑے ہو گئے۔ ...... ایک حاکم کا جنازہ چار دن تک پڑا رہا۔ اور فوجیوں نے اس وجہ سے دفن نہ ہونے دیا کہ اس نے ان کی تنخواہیں ادا نہیں کی تھیں۔ چنانچہ احمد شاہ ہی کے دَور میں دوکان داروں کو شاہی محلات کے سامان کی فہرست بنا کر دی گئی تاکہ وہ اسے فروخت کریں اور پھر سپاہیوں کی تنخواہیں ادا کی جائیں۔ [1]

اسی دَور میں ایک وقت ایسا بھی آیا جب فوجیوں نے افلاس اور بدحالی سے تنگ آکر اپنے گھوڑے بیچ دیئے۔ پیدل فوج کے پاس وردیاں نہ رہیں۔ سرکاری جانوروں کو چارہ نہ ملتا تھا اور وہ بھوکے مرنے لگے۔ فوجی اپنے گھروں سے باہر نہ نکلتے تھے اور بعض اوقات تو ایسا بھی ہوتا تھا کہ وہ شاہی سواری کے ہمراہ بھی نہ ہوتے تھے[2] فوج اور سرکاری ملازمین کی یہ معاشی حالت ظاہر ہے شاہ ولی اللہؒ کے سامنے بھی تھی۔ اس کا آپ نے گہرا اثر لیا۔ یہی وجہ ہے کہ جو خط آپ نے احمد شاہ ابدالی کو ہندوستان پر حملے کی ترغیب کے لئے لکھا، اس میں ان حالات کی تصویر بھی کھینچی۔ آپ نے لکھا کہ اس وقت مختلف قسم کے سرکاری ملازمین کی تعداد ایک لاکھ سے زائد ہے۔ بے عملی کا دَور ہے۔ شاہی خزانہ نہیں رہا۔ نقدی بھی ختم ہو گئی۔ سب ملازم تتر بتر ہو گئے اور انہوں نے کاسۂ گدائی (بھیک مانگنے کا برتن) ہاتھ میں لے لیا۔ سلطنت صرف نام کی رہ گئی۔ جب سرکاری ملازمین کا یہ حال ہے تو عوام کی حالت تو اس سے بھی بُری ہوگی۔[3] (مسلسل)

---

[1] تذکرہ شاکر خان (قلمی نسخہ) صـ ۳۴ بحوالہ شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات، حواشی صـ ۱۶۲۔

[2] (۱) تاریخ عالمگیر ثانی (قلمی نسخہ) صـ ۲۳۔ ۱۵۔ (۲) مغلیہ سلطنت کا زوال (انگریزی) جلد ۲ صـ ۳۰۷۔ بحوالہ شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات، حواشی صـ ۱۶۳۔

[3] شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات صـ ۱۵؛۔ نوکران پادشاہ کہ زیادہ از لکھ آدم بودند ...... کسے غور نمی فرماید کہ باعث بے عملی است وچوں خزانہ نماند۔ نقدی ہم موقوف شد۔ آخر حال ہمہ از ہم پاشیدند وکاسۂ گدائی گرفتہ اند واز سلطنت بجز نامی باقی نماند چوں حال نوکران پادشاہ بایں حد کشید تباہی حال سائران اہلِ بلدان ...... الخ

(قسط ۲)

الفرّاء اور اُس کی تفسیر معانی القرآن

احمد خان فیلو ادارۂ تحقیقات اسلامی

فراء کی افادی زندگی

سیبویہ کے کسائی کے ساتھ مناظرے کے بعد بھی فراء کچھ عرصہ تک اپنے اُستاد کے ہاں مقیم رہا۔ بعد میں وہ کسائی کے ایک رفیق کی حیثیت سے الگ منفرد زندگی بسر کرنے لگا۔ اب وہ ایک مکمل عالم بن چکا تھا۔ اور اسی طرح بدوی قبائل اور فصحاء عرب سے ملاقات نے اس کے ذوقِ زبان وادب کو کافی حد تک مکمل کر دیا تھا۔ چنانچہ اب وقت آگیا تھا کہ لوگ اس سے بھی باقاعدہ تلمذ کریں۔ اس کے گرد ایک حلقہ معتقدین جمع ہو گیا جو اس سے نحو، لغت اور قرآن کی تعلیم حاصل کرتا تھا۔

فراء جب کسائی کے حلقۂ تلامذہ داخل تھا تو اُس وقت ہی لوگوں نے اس سے استفادہ شروع کر دیا تھا۔ اسحاق بن ابراہیم الموصلی کہتے ہیں کہ میں مُنہ اندھیرے اُٹھتا ھُشیم سے حدیث سنتا، پھر کسائی کے پاس تھوڑا سا قرآن پڑھتا۔ اور بالآخر قرآن (غالباً تفسیر) کا کچھ حصہ فراء سے جاکر پڑھا کرتا تھا۔ (ادباء ۲/۱۹۸)۔

بعد میں فراء نے اپنے اُستاد کی طرح اپنا ایک حلقہ درس قائم کر لیا۔ اس حلقے میں کئی قسم کے علوم کا درس ہوتا تھا۔ جن میں علوم القرآن، حدیث، فقہ، نحو اور دواوین عرب کی تعلیم شامل تھی۔ اور یہ درس عموماً مسجد میں ہوتے تھے۔ انہی مجالس کے دوران کئی لوگوں کی فراء سے ملاقات ہوئی جو اس کے طریقِ تدریس پر کافی روشنی ڈالتے ہیں۔

دربارِ خلافت سے وابستگی

فراء ہارون الرشید کے عہد میں دربارِ خلافت میں باریابی حاصل کر چکا تھا۔ دربار میں اُس کی حاضری کی ایک مجلس کا ذکر کرتے ہوئے قُطرب لکھتا ہے:۔ فراء ہارون الرشید کے دربار میں حاضر ہوا۔ اور جب اُس نے گفت گو کی تو اُس میں لحن تھا۔ جعفر بن یحییٰ برمکی نے ہارون سے کہا کہ یہ لحن کرتا ہے۔ ہارون

نے فراء سے پوچھا تو اُس نے کہا کہ بدوؤں کے ہاں اعراب ہے لحن نہیں، اہل شہر لحن کرتے ہیں۔ جب میں احتیاط سے بولتا ہوں تو لحن نہیں کرتا۔ لیکن جب اپنی اصل طبیعت کی طرف لوٹتا ہوں تو لحن کرتا ہوں۔ (وفیات الاعیان ۵/۲۲۵) معلوم ہوتا ہے کہ یہ اُس وقت کا واقعہ ہے جب فراء بدوی قبائل میں پھر پھرا کر اور صحتِ زبان میں کاملیت پیدا کر کے واپس آیا تھا۔ اس تبحرِ علمی کے سبب فراء کو دربار میں بار مل گیا۔ اگرچہ ہارون الرشید کے ساتھ اُس کی کسی اور مجلس کا تذکرہ نہیں ملتا مگر قیاس کہتا ہے کہ وہ دربار میں وقتاً فوقتاً ضرور جاتا ہوگا کیونکہ اگر کوئی شخص خلفاء کے ہاں شرفِ باریابی حاصل کر لیتا تھا تو اُسے اس وقت تک دربار سے نکالا نہ جاتا تھا جب تک کہ اس سے کوئی ناخوشگوار فعل سرزد نہ ہو۔ چنانچہ اس بنا پر اندازہ یہ ہے کہ فراء رشید کی وفات (۱۹۲ھ) تک دربارِ خلافت سے متعلق رہا۔ ہارون الرشید کے جانشین الامین کے ساتھ اُس کی کسی ملاقات کا تذکرہ نہیں ملتا (معانی القرآن ۱/۹)۔ ممکن ہے فراء اس عہد میں بھی دربار سے منسلک رہا ہو مگر شاید اس دَوران کوئی اہم کام اُس نے سرانجام نہ دیا ہو۔ اس لئے اس کا ذکر نہ آسکا۔ یا یہ دَور چونکہ فتنہ و فساد کا دَور تھا۔ اور اس میں امین اور مامون کی باہمی چپقلش زوروں پر تھی اس لئے فراء نے کسی سے منسلک ہونا خلافِ مصلحت سمجھا ہو۔ مگر جب اس فتنہ کے بعد مامون کامیاب ہو گیا تو فراء اس کے قریب ہو گیا۔

سب کو معلوم ہے کہ مامون کے دربار میں معتزلین کو قرب حاصل تھا اور گو فراء نے علم کلام کا حصول تو کیا تھا مگر اس پر اعتزال کا پورا رنگ نہیں چڑھا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ مامون کے ہاں جانے میں وہ ہچکچاہٹ محسوس کرتا تھا۔ اس دَوران اس نے ثمامہ بن الاشرس سے ملاقاتیں شروع کر دیں۔ اور ان کے دَوران اپنے علم کی دھاک بٹھا دی۔ پھر ثمامہ نے مامون کے ہاں فراء کے تبحرِ علمی کا تذکرہ کیا۔ اس نے فوراً فراء کو اپنے ہاں بلا لیا۔ اس طرح فراء دربارِ شاہی میں پھر داخل ہو گیا۔ اور مامون کے دونوں بیٹوں کا اتالیق مقرر ہوا۔ اس مشہور واقعہ سے سب باخبر ہیں جس میں فراء کے جوتے لانے کے لئے دونوں شاہزادے آپس میں جھگڑ پڑے تھے۔ اس بات کی خبر مامون کو ہوئی تو اس نے فراء کو دربار میں بلا بھیجا۔ اور اس سے پوچھا کہ لوگوں میں سب سے مکرم کون ہے؟ فراء نے جواب دیا: امیر المومنین۔ اس پر مامون نے کہا کہ وہ شخص زیادہ مکرم ہے جس کے جوتے پیش کرنے کے لئے دو ولی عہد آپس میں جھگڑ پڑتے ہیں۔ (نزہتہ الالباء: ۱۳۰)۔ مامون نے فراء کو اس موقع پر دس ہزار درہم بطور انعام دیئے۔ (البدایۃ والنہایۃ: ۱۰/۲۶۱)۔

اس کے بعد مامون کی نظر میں فراء کا وقار اور بھی بلند ہو گیا۔ اس نے فراء کو نحو کے اُصول مرتب

کرنے اور جو کچھ اس نے اعراب سے سن رکھا تھا، جمع کرنے کے لئے کہا۔ اس کے لئے ہر قسم کی آسائش مہیا کی۔ اور اس کے ساتھ کئی کاتب لگا دیئے۔ چنانچہ وہ اپنی کتاب لکھنے میں مشغول ہو گیا۔ وہ اس تالیف میں، جس کا نام کتاب الحدود تھا، اس قدر محو ہوا کہ اسے نماز اور کھانے کے اوقات سے باندیاں مطلع کیا کرتی تھیں، جب یہ کتاب تیار ہوئی تو مامون نے اسے دوسری لائبریریوں کے لئے بھی لکھوا لیا۔ (نزہتہ الالباء، ۱۲۸)۔

ابن الندیم نے کتاب الحدود کی تالیف کی وجہ بالکل دوسری بیان کی ہے۔ کہتا ہے کہ کسائی کے شاگردوں میں سے کچھ لوگ فرار کے پاس پہنچے اور اس سے خواہش ظاہر کی کہ وہ انہیں نحو کے شواھد لکھوائے۔ فرار نے ان کی اس درخواست کو مان لیا۔ یہ سلسلہ ابھی چند مجالس تک چلا تھا کہ ایک مجلس میں یہ لوگ کھسر پھسر کرنے لگے کہ اگر یہ شخص اسی طرح ہمیں بچوں کی طرح تعلیم دیتا رہا تو ہم سے برداشت نہیں ہوگا۔ اس پہ فرار کو غصہ آگیا۔ اس نے کہا کہ: انھوں نے مجھے اس کام کے لئے تیار کیا۔ جب میں راضی ہوا تو یہ تنگ آ گئے۔ خدا کی قسم۔ اب میں نحو کے بارے میں سب کچھ جمع کر دوں گا۔ چنانچہ وہ سولہ سال تک یہ کتاب الحدود لکھواتا رہا۔ (الفہرست: ۹۹)۔ پھر ابن الندیم نے اس کتاب کے مشتملات کی تفصیل دی ہے، افسوس ہے کہ یہ کتاب دست برد زمانہ کی نذر ہو گئی۔

فرار کا مذہب

جس عہد میں فرار نے آنکھیں کھولیں، اُس میں علم کلام ترقی کر کے باقاعدہ ایک علم کی حیثیت اختیار کر چکا تھا۔ چنانچہ فرار بھی علم کلام کے اثرات سے نہ بچ سکا، وہ اپنی تصانیف میں فلسفیانہ خیالات کا نہ صرف اظہار کرتا بلکہ فلاسفہ کی اصطلاحات بھی استعمال کرتا (الفہرست، ۹۹، ادباء: ۲۷۷/۷)۔

اس کے اعتزالی رنگ کا اظہار اس کی تفسیر معانی القرآن سے بھی ہوتا ہے۔ اس کی طرف انسائیکلوپیڈیا آف اسلام (طبع جدید) میں مقالہ نگار نے اشارہ کیا ہے۔ مگر خیال ہے کہ اس وقت معتزلہ کے کچھ معتقدات اس قدر عام ہو گئے تھے کہ ہر شخص ان کا قائل تھا، چاہے وہ معتزلی ہو یا غیر معتزلی۔ بعد کے ادوار میں جب معتزلہ پہ باقاعدہ لکھا جانے لگا تو ان خیالات کے کسی حصہ کے حامل کو معتزلہ کہہ دیا گیا۔ خواہ وہ شخص اپنے وقت میں اعتزال سے بیزار ہی تھا۔ یہی معاملہ فرار کے ساتھ بھی ہوا۔ بلاشبہ اس نے مامون کے عہد میں زندگی بسر کی۔ کئی مرتبہ دربارِ خلافت میں حاضری بھی دی۔ مگر اس سارے عرصہ میں کبھی معتزلی معتقدات پر نہ تو اُس کا مذاکرہ ہوا اور نہ بحث

جاحظ جو معتزلہ کا بہت بڑا ستون تھا، آخری عمر میں بغداد آیا۔ زبان وادب کے ماہر اور اعتزالی خیالات کے حامی ہونے کی وجہ سے لوگ اس پر پروانہ وار ٹوٹ پڑے۔ اس کے ارد گرد شائقینِ علم کا جمگھٹا لگ گیا۔ وہ انھیں زبان وادب کے علاوہ معتزلہ معتقدات کا درس بھی دیتا تھا۔ اس سے بہت سے لوگ متاثر ہوئے۔ چنانچہ فرا بھی جو ہمیشہ طلبِ علم میں کوشاں رہتا تھا، اس کے ہاں پہنچا اور اس کی اس طرح تعظیم و منزلت کرنے لگا جس کا کہ جاحظ مستحق تھا۔ فرا، جاحظ سے بے حد محبت کرتا تھا، مگر اس کے اعتقادات سے فرا کو سخت نفرت تھی۔ جاحظ نے دیکھا کہ فرا، بہت ہی ذہین شخص ہے۔ اسے اعتزال کے رنگ میں رنگنا چاہئے چنانچہ جاحظ نے بہتیری کوشش کی مگر کامیاب نہ ہو سکا، دیکھئے کس حسرت سے کہتا ہے: جب مامون ۲۰۴ھ کو بغداد آیا تو میں بھی وہاں حاضر ہوا۔ فرا مجھ سے محبت کرتا تھا، اور میں چاہتا تھا کہ وہ مجھ سے علم کلام پڑھ لے، لیکن اُس کا ادھر میلان نہ تھا۔ (وفیات ۵/۲۲۸)

احمد بن یحییٰ بن المرتضیٰ نے معتزلہ کے طبقات پر ایک جامع کتاب لکھی ہے۔ فرا کے دَور کے معتزلہ کو اس نے طبقۂ سابعہ میں رکھا ہے۔ جن میں سے مشہور ثمامہ بن الاشرس، جاحظ اور عیسیٰ بن صبیح وغیرہ کا تذکرہ کیا ہے۔ مگر ان کے ضمن میں بھی فرا کا ذکر نہیں آیا۔

معانی القرآن کے اندر جن چند مقامات کا اشارہ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام (طبع جدید) کے مقالہ نگار نے مقالہ بعنوان فرا میں کیا ہے، اس کے بارے میں واضح ہونا چاہیئے کہ معانی القرآن اُس کے آخری ایام کی تصنیف نہیں ہے۔ بلکہ وہ اُس کی پنتالیس سے پچپن سال کی عمر کے درمیان کا حاصل ہے۔ مگر اعتزال سے سخت بیزاری پچپن سال کے بعد ہوئی ہے۔ معتزلہ کا قول ہے کہ اس آیت (الرحمٰن علی العرش استویٰ) میں استویٰ کی قرأت صحیح ہے۔ ثعلب نے لکھا ہے کہ استویٰ کے بارے میں دو اقوال ہیں۔ ایک "استویٰ" جو عام ہے۔ اور دوسرا استویٰ جو معتزلہ کا قول ہے۔ (مجالس ثعلب: ۲۶۹)۔ مگر لسان العرب میں ہے کہ فرا نے ان دونوں خیالات کے علاوہ ایک تیسری شکل بتائی ہے اور وہ ہے، آمہ تقول کان مقبلاً علی فلان ثم استوی علی و الی یشا تمنی علی معنی اقبل الیّ و علیّ (حاشیہ مجالس ثعلب: ۲۶۹)۔

مندرجہ بالا وجوہ کے بعد جو شخص فرا کو اعتزال کی طرف مائل کہتا ہے، وہ صرف اس کی زندگی کے ناپختہ ایام پر فیصلہ دے رہا ہے اور فرا کی زندگی کے آخری ایام سے ناواقف ہے یا کم از کم اس تک صحیح طور پر پہنچ نہیں سکا ہے۔

فرا، ایک نحوی ولغوی

"اگر اہل بغداد کو کسائی اور فراء کے علاوہ اور کوئی عالم میسر نہ آتا تو اُن کے لئے یہی دونوں تمام دنیا پر فخر کے لئے کافی تھے"۔ (نزہۃ الالباء، ۱۳۴، تہذیب التہذیب ۱۱/۲۱۲)۔ نحو کے مکتب کوفہ کی بنیاد کسائی نے رکھی ہے۔ اس نے اس کے لئے ابتدائی مواد جمع کیا اور فراء نے اس مواد سے اس کی نہ صرف تکمیل کی بلکہ اسے ایک مکتب نحو کی حیثیت سے امتیازی شان بخشی۔ اور اس مواد کو جدید علمی منہج پر ترتیب دے کر اس میں جان پیدا کر دی (مدرسۃ الکوفۃ: ۱۲۷) فراء کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ امیر المومنین فی النحو تھے (تہذیب التہذیب ۱۱/۲۱۲)

اہل کوفہ کہا کرتے تھے [illegible] أبو حنیفۃ وأبو یوسف ومحمد بن الحسن ولنا ثلاثۃ نحویین [illegible] أبو الحسن علی بن حمزۃ الکسائی وأبو زکریا یحیی بن زیاد الفراء وأبو العباس أحمد بن یحیی ثعلب (تاریخ بغداد ۲/۱۵۲)

سیوطی کا قول ہے کہ [illegible] ما علمہ ما نحو [illegible] (المزہر ۲/[illegible])

جس طرح بصری مکتب نحو کے بانی خلیل تھے، اسی طرح ہی کوفی مکتب نحو کے ابو جعفر رؤاسی [illegible] سیبویہ کے مقابل میں کوفہ کے کسائی و فراء تھے۔ (مدرسۃ الکوفۃ، ۱۲۷)۔ نحو کے مکتب کوفہ میں [illegible] حاصل کیا ہے اس کے بارے میں المخزومی نے اپنی کتاب "مدرسۃ الکوفۃ فی النحو" میں نہ صرف ایک مستقل [illegible] ہے بلکہ کتاب کے تقریباً ہر صفحے پر فراء کے احسانات گنائے ہیں۔

فراء نے کسائی کی تتبع میں نحو کے مکتب کوفہ کی بیش قیمت خدمت کی ہے مگر اس سے ہرگز یہ مقصد [illegible] کہ فراء سو فی صدی اس کا پیرو تھا بلکہ کئی مسائل میں اس نے کسائی سے اختلاف کیا ہے۔ اور [illegible] مسلک پوری طرح واضح کیا ہے۔ (مراتب النحویین، ۸۹)

الغرض فراء نے [illegible] لغت اور علم نحو کی ایسی خدمت کی ہے جو رہتی دنیا تک قائم رہے گی

متفرقات

سمجھتے ہیں کہ فراء نے اپنی عمر میں کوئی شعر نہیں کہا۔ (طبقات النحویین، [illegible]) [illegible]

اشعار ملتے ہیں جو فراء کی طرف منسوب کئے گئے ہیں۔ یہ اشعار ابن خلکان نے ذکر کئے ہیں۔ (وفیات [illegible] ۲۲۹)

[illegible] مشتاق تھا، وہ کسب معاش سے [illegible]

اہل وعیال میں جمع شدہ رقم تقسیم کر دیتا۔ (وفیات الاعیان ۵/۲۲۸)

تعلیم کے دوران اس کا وطیرہ یہ تھا کہ دوسرے لوگوں کے ساتھ شیوخ کے ہاں طلب علم کے لئے جاتا مگر اس کے پاس کسی قسم کا کوئی کاغذ یا کتاب نہیں ہوتی تھی یعنی سب کچھ حفظ کرتا تھا۔ اور جب کبھی کوئی اہم چیز جو حدیث یا تفسیر سے متعلق ہوتی، دوران درس آجاتی تو اپنے استاد سے گزارش کرتا کہ اسے دوبارہ فرمایئے گا۔ اور اس طرح اسے حفظ کر لیتا۔ (تاریخ بغداد: ۱۴/ ۱۵۲)

فراء کے حافظے کا یہ عالم تھا کہ اس نے تقریباً اپنی تمام تصانیف کی املا اپنے حافظہ سے کرائی ہے۔ یہ تصانیف تین ہزار اوراق پر مشتمل تھیں۔ پچاس اوراق پر مشتمل دو کتابیں لکھواتے وقت صرف چند اوراق اس کے پاس دیکھے گئے۔ (نزہۃ الالباء: ۱۳۵)

کسی بات کو سمجھانے کے لئے ہمیشہ ازحد کوشش کرتا تھا مگر جب شاگرد کوئی بات سمجھ نہ پاتا تھا تو اس پر کبھی ناراض نہ ہوتا بلکہ اسے اپنی ہی کمزوری گردانتا۔

فراء کے اقوال میں سے ایک یہ ہے: ارحم رجلین، فرجل یفہم ولا یطلب ورجل یطلب ولا یفہم۔

(مجالس ثعلب: ۱۵۹)

فراء کبھی اپنی خودستائی نہ کرتا تھا اور نہ مدح کو پسند کرتا تھا۔ ایک مرتبہ فراء سعید بن مسالم کے پاس گیا اس نے کہا کہ: قد جاءکم سید أھل اللغۃ وسید أھل العربیۃ۔ تو فراء نے فوراً ٹوکا اور کہا کہ جب تک ہم میں اخفش موجود ہے، اس وقت تک اس خطاب کا کوئی اور مستحق نہیں۔ (ادباء ۲۰/ ۲۴۳)

معانی القرآن

رسول مقبول علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس دنیا سے اٹھ جانے کے بعد ہر مسلمان کی خواہش ہوتی تھی کہ قرآن و حدیث کے بارے میں جو کچھ علم میرے سینے میں موجود ہے، وہ دوسرے تک پہنچ جائے۔ اسی طرح ہر مسلمان یہ کوشش کرتا تھا کہ جہاں کہیں سے کچھ علم کی بات میسر آجائے اسے اپنے ہاں محفوظ کرلے۔ چنانچہ یہ طریقہ اسلام کی ابتدائی دو ڈھائی صدیوں تک چلتا رہا۔ لوگ ادھر ادھر طلب علم کی غرض سے سفر کیا کرتے۔ اگر کہیں فاصلے پر کسی شخص کے ہاں کسی علمی بات کا پتہ چلتا تو میلوں سفر کر کے اس تک پہنچ جاتا۔ اس دور میں علم سینوں میں محفوظ چلا آتا تھا۔ کہیں کہیں علماء حضرات اس علم کو مدون بھی کر دیتے تھے مگر ترجیح اسی علم کو دی جاتی تھی، جو روایۃً دوسرے سے ملتا تھا۔ قرآنی علوم کو بھی اسی نہج پر مدون کیا گیا۔ تفسیر کے

اس طریقے کو روایتی تفسیر کہتے ہیں۔ اس طریق تفسیر میں مفسر کے سامنے وہ روایات ہوتی تھیں، جو اس وقت تک صحابہ، تابعین اور تبع تابعین میں سینہ بہ سینہ چلی آتی تھیں۔ ان روایات میں معتد بہ حصہ احادیث کا بھی ہوتا تھا۔

تاریخ اسلام کی ابتدا ہی سے تفسیر کا یہ ڈھنگ پڑ گیا تھا کہ مفسر ایک ایک سورت کو علی الترتیب لیتا اور آیت کے ایک ٹکڑے یا ساری آیت یا چند آیات کے مجموعے پر ٹھہر کر اس کا مطلب بیان کرتا۔ اسی طرح وہ اپنی شخصیت اُس تفسیر میں نمایاں کر دیتا تھا۔ اس قسم کی ترتیب وار آیات کی تفسیر سب سے پہلے کس نے کی، اس کے بارے میں دو ٹوک بات کہنا بہت دشوار ہے۔

احمد امین (ضحی الاسلام ۲/۱۴۱) کا میلان اس طرف ہے کہ فراء ہی وہ پہلا شخص ہے جس نے اس انداز کی تفسیر کا ڈھنگ ابتکار کیا تھا۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ اس سے قبل لکھی جانے والی مطبوعہ تفسیر مجاز القرآن از ابو عبیدۃ معمر المثنیٰ کا بھی بالکل یہی انداز ہے۔ اس لیے فراء کے بارے میں یہ فیصلہ کہ وہی اس انداز کا خالق ہے، بے جا نظر آتا ہے۔

فراء سے قبل بہت سی تفاسیر لکھی جا چکی تھیں حتی کہ سعید بن سعدۃ الاخفش اور یونس بن حبیب بصری کو جو فراء کے اُستاد تھے معانی القرآن کے نام سے ہی تفسیر لکھنے کا شرف حاصل ہو چکا تھا۔ یونس ابن حبیب نے اس نام کی دو تفسیریں لکھی تھیں، جو معانی القرآن صغیر اور دوسری معانی القرآن کبیر کے نام سے موسوم تھیں۔ کسائی نے بھی ایک تفسیر لکھی تھی جس کا نام معانی القرآن تھا۔ ابو جعفر الرؤاسی نے بھی اسی نام کی ایک تفسیر لکھی تھی اور اس کا زمانہ قبل ہو۔ ۔ ۔ اسدوسی نے بھی بالکل اسی نام کی تفسیر لکھی۔ ایک روایت کے مطابق ۔ ۔ ۔ نے ۔ ۔ ۔ انداز پہ یہ تفسیر لکھی تھی۔ (طبقات النحویین ۔ ۔ ۔) مگر اپنی تفسیر میں فراء نے جن مسائل کی جھ ۔ ۔ ۔ کی ہے اس قسم کی تفسیروں میں اس کا پہلا نمبر ہے۔ ۔ ۔ ویسے تو تیس کے قریب کتابیں لکھی ہیں مگر تفسیر کے میدان میں معانی القرآن کے علاوہ المصادر فی

---

[1] ان کتب کا تذکرہ آپ معانی القرآن کے مقدمہ کے علاوہ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام کے مقالہ فراء میں بھی دیکھ سکتے ہیں مگر دو ایسی کتابیں ہیں جن کا تذکرہ ان کے ۔ ۔ ۔ مل سکا وہ ہیں عدد آی القرآن (دیکھیے ذ ۔ ۔ ۔) مخطوطات ۔ ۔ ۔ اور دوسری ہے کتاب الادغام۔

الجمع و التثنیۃ فی القرآن، عدد آی القرآن اور المشکل الکبیر و المشکل الصغیر کے نام سے مختلف اوقات میں کتب و رسائل مدون کئے ہیں۔ اور تقریباً سبھی کی املا کرائی ہے۔

فراء کی بچی ہوئی چند کتب میں سے معانی القرآن بہت اہم کتاب ہے۔ قرآن کریم کی یہ تفسیر فراء نے اپنے شاگردوں کو لکھوائی تھی۔ اس کی املا کے دوران کسی کتاب سے مدد نہیں لی گئی۔ اور نہ ہی لکھواتے وقت فراء کے ہاتھ میں کوئی کتاب دیکھی گئی۔ سب کچھ اُس نے زبانی لکھوایا ہے۔

معانی القرآن کی تالیف کا ایک سبب ابن عماد الحنبلی نے یہ بتایا ہے کہ "فراء نے یہ کتاب المامون کی خواہش پر لکھی تھی"۔ مگر یہ سبب کسی طرح درست نظر نہیں آتا۔ اس لئے کہ مامون سے فراء کے تعلقات ۲۰۴ھ کے بعد قائم ہوئے۔ اور محمد بن الجہم کی شہادت کے مطابق تفسیر کی املا ۲۰۲ھ سے شروع ہو چکی تھی۔ اس لئے یہ کیسے ممکن ہے کہ مامون کی ملاقات سے پہلے ہی فراء نے معانی القرآن کی املا اس کی خواہش کے مطابق شروع کر دی ہو۔

اس ضرورت کے محسوس کرنے کے بعد جس کا ذکر عمر بن بکیر نے کیا تھا، فراء نے اپنے اصحاب کو جمع کیا اور قرآن کے مطالب کی املا کے لئے خواہش ظاہر کی۔ چنانچہ لوگ تیار ہو گئے۔ ان مطالب کے لکھوانے کے لئے ہفتے میں خاص دن مقرر کئے گئے۔ ان مقررہ ایام میں وہ سب جمع ہوتے اور فراء باقاعدہ تیار ہو کر سر پہ ایک بڑی ٹوپی پہن کر ان کو مسجد میں معانی القرآن لکھواتا۔ ایک شخص سے قرآن پڑھنے کے لئے کہا جاتا۔ پھر چند آیات کے بعد فراء اُسے ٹھہرنے کا حکم دیتا۔ تب وہ اس حصے کی نحوی و لغوی اور علم قرأت کی رو سے تشریح کرتا اور اس کے بعد دوسری آیت لے لیتا۔ اسی طرح معانی القرآن کو مکمل کیا گیا۔ (تاریخ بغداد ۱۴۱/ ۱۴، طبقات النحویین ۱۴۰)

معانی القرآن کے چار اجزاء تھے (الفہرست ۹۹) اور سب اجزاء کا مجموعہ ایک ہزار اوراق تک پہنچتا تھا (طبقات النحویین ۱۴۳-۱۴۶، وفیات الاعیان ۵/۲۲۶)۔ اس تفسیر کی املا کے لئے بے شمار لوگ جمع ہوتے (نزھۃ الالباء ۱۲۸) جن میں سے نوّے کے قریب تو قاضی ہی ہوتے تھے (شذرات الذہب ۲/ ۱۹)۔

ابن خلکان کا بیان ہے کہ لم یُعمل مثلہ ولا یمکن لاحد أن یزید علیہ (وفیات الاعیان ۵/۲۲۶)

کہتے ہیں کہ جب معانی القرآن تیار ہوئی تو اس متاع بے بہا کو لوگوں نے عام کرنے سے روک دیا۔ اور کہا کہ جب تک لوگ پانچ اوراق کے عوض ایک دینار نہ دیں گے اس وقت تک اس

تفسیر کے اور نسخے تیار نہیں کئے جائیں گے۔ لوگوں کے اس میلانِ طبع کا علم جب فراء کو ہوا تو اس نے سب کو بلا کر اس بخل سے باز رہنے کا حکم دیا مگر وہ نہ مانے۔ تب فراء نے غصہ کی حالت میں ایک دوسرے شخص کو مسجد میں بلایا اور خواہش مند حضرات کو تفسیر لکھوانے کی دعوت دی۔ پہلے دن ہی فرار نے "بسم اللہ" کی تشریح میں تقریباً ایک سو صفحات لکھوا ڈالے۔ اس واقعہ کی خبر جب پہلے کاتبین کو ہوئی تو اس خوف سے کہ پہلی تفسیر کی وقعت کم نہ ہو جائے وہ ضرورت مند حضرات کے لئے ایک دینار کے عوض دس اوراق لکھ کر دینے کے لئے آمادہ ہو گئے۔ (تاریخ بغداد: ۱۴/۱۵۰)

فرار کی نحوی، لغوی اور دیگر قسم کی کتب کے مطالعہ کے بعد ان تین چیزوں کا پتہ چلتا ہے جو فرار کے ذہن کی اجزائے ترکیبی کہلانے کی مستحق ہیں۔

۱۔ قرآن کریم: ایک دینی کتاب ہونے کے علاوہ فرار قرآن کی زبان و ادب سے بے حد متاثر تھے۔ وہ قرآن کے اعجاز لغوی کے پورے پورے قائل تھے۔ وہ اس خیال کے تھے کہ قرآن قریش کی زبان میں اُترا ہے جو مکروہ قسم کے لہجات سے پاک تھی۔ تفسیر کے دَوران ایک بات کی تائید میں جس قدر دوسری آیات کو فرار نے پیش کیا ہے اس قدر کسی مفسر کے ہاں اتنی وافر تعداد میں شواہد قرآنی موجود نہیں ہیں۔

۲۔ مختلف قرارات: جس عہد میں فرار نے آنکھ کھولی، وہ قرارات کا عہد تھا۔ قرآن کے نزول پر صرف ڈیڑھ صدی گزری تھی۔ قرارات کے مختلف مکاتب اپنی اپنی خصوصیات کے ساتھ امتیازی شکل اختیار کر چکے تھے۔ مشہور قرار کے علاوہ چھوٹے چھوٹے بیسیوں قاری اپنا مقام پیدا کر چکے تھے۔ ابتدا میں مدینہ، کوفہ، بصرہ اور بعد میں بغداد ان قرار حضرات کا مرکز تھا۔ فرار کے جید اساتذہ میں سے الکسائی بذاتِ خود ایک ممتاز قاری تھے۔ یہ قرار حضرات نہ صرف قرارات کے مختلف طریقوں کی تعلیم دیتے تھے بلکہ اپنی پسندیدہ قرارات کے ثبوت کے لئے عقلی و نقلی دلائل بھی بہم پہنچاتے تھے۔ الغرض فرار کے چاروں طرف قرارات کا ایک چمن کھلا ہوا تھا۔ فرار نے بھی اس باغ سے اپنے حصہ کے پھول چن لئے۔ فرار نے جن قرارتوں کو لیا معانی القرآن میں جگہ دے کر اُن کو حیاتِ جاودانی بخش دی۔

۳۔ کلامِ عرب: جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے، فرار بدوی قبائل میں صحتِ زبان کے علم کی خاطر کئی سال رہا۔ اس دَوران اس نے کئی قبائل کے نثری و شعری ادب کو حفظ کیا، یہی ادب آئندہ چل کر اُسے قرآن کی تفسیر میں اور دیگر کتب میں ممد و معاون نظر آیا۔ وہ اپنی بات کی تائید میں مختلف قبائل کے ا

پیش کرتا ہے۔ اسی طرح مختلف لہجات کا ذکر کر کے ان کے اختلاف کو بھی واضح کرتا ہے۔ فرار کی کئی آرار کی بنیاد ہی یہ کلام عرب ہے۔ اس ادب میں تحریری و زبانی دونوں قسم کا ادب شامل ہے۔

یہی تینوں چیزیں "معانی القرآن" کی واضح خصوصیات ہیں۔ فرار کا طرزِ تفسیر یہ ہے کہ ایک یا چند آیات لے کر ان میں جس قدر قرارات کا اختلاف موجود ہے، انہیں اُن کے قرار کی طرف منسوب کر کے بیان کرتا ہے، پھر ہر ایک کی قرارۃ کے الگ الگ وجوہ پیش کرتا ہے۔ اس سلسلے میں اگر کوئی لغوی بحث کی ضرورت پیش آتی ہے تو اُسے بھی ذکر کرتا ہے۔ اور اپنے اقوال کی تائید میں قرآن، حدیث، اقوالِ عرب اور شعرار کے اشعار پیش کرتا جاتا ہے۔ قرآن کے اندر جو غریب الفاظ آئے ہیں، ان کی تشریح بھی مندرجہ بالا انداز پر کرتا ہے۔ چونکہ یہ وہ دور ہے جس میں انہی تینوں چیزوں کا زور تھا اس لئے تمام تفسیر میں عقلیت خال خال ہی نظر آتی ہے۔ فرار روایت لفظی کی طرف بہت دھیان دیتا تھا۔ (مدرسہ الکوفہ: ۱۷۱)

معانی القرآن کی طباعت

سن ۱۹۵۵ء کے اوائل میں احمد یوسف النجاتی اور محمد علی النجار کو جو فقہ، تفسیر اور عربی زبان وادب پر کامل عبور رکھتے تھے، اس کارِ جلیل کے لئے تیار کیا گیا۔ مگر ان سے قبل جناب محمد صغیر حسن المعصومی جو اس وقت ڈھاکہ میں ریسرچ سکالر تھے فرار کی اس تفسیر پر کام شروع کر چکے تھے۔ اس سلسلہ میں پروفیسر احمد امین مرحوم سے خط وکتابت بھی ہوئی تھی۔ بلکہ انہی کے ایما پر کام شروع کیا گیا۔ معصومی صاحب ڈیڑھ سال تک اس پر کام کرتے رہے۔ آپ کے پیش نظر نور عثمانیہ اور علامہ محمود شنقیطی کے نسخے تھے۔ مگر کام ابھی ابتدائی مراحل میں ہی تھا کہ قاہرہ سے معانی القرآن کی پہلی جلد چھپ کر آگئی۔ تو انھوں نے اس کام کو ترک کر دیا۔

ابھی تک اس تفسیر کی دو جلدیں طبع ہوئی ہیں۔ تیسری جلد میں ایک تفصیلی انڈیکس بھی ہوگا۔ پہلی جلد جو فروری ۱۹۵۶ء میں دار الکتب المصریہ سے چھپ کر تیار ہوئی، وہ ابتدائے قرآن سے سورۃ یونس تک کی تفسیر ہے، اس کے دس سال بعد دوسری جلد ۱۹۶۶ء میں الدار المصریہ للتالیف والترجمہ قاہرہ سے چھپی جو سورۃ ہود سے سورۃ الزمر تک کے حصے کی تفسیر ہے۔ پہلی جلد نہایت اہتمام کے ساتھ عمدہ ٹائپ اور اچھے کاغذ پر دار الکتب المصریہ نے اپنے روایتی انداز میں چھاپی تھی مگر دوسری جلد میں ان باتوں کا چنداں خیال نہیں رکھا گیا۔

محققین کے پیش نظر پانچ مخطوطے تھے جن کی تفصیل درج ذیل ہے۔

۱۔ سب سے قدیم نسخہ استنبول کے مکتبۂ سلیمانیہ میں ۶۶ نمبر پر موجود ہے۔ بہت ہی قدیم کوفی خط ہے اور چوتھی

صدی ہجری کا لکھا ہوا ہے۔ اس نسخہ کے بعض حصوں پر تملکات اور سماعات درج ہیں۔ ان سماعات میں سب سے قدیم سماعت ۳۸۱ھ میں علی بن الحسین بن محمد بن الحسن بن ابراہیم المعروف بابن الطہرانی کی ہے۔ اس نے ابو عبداللہ محمد بن اسحٰق بن یحییٰ بن مندہ سے، اس نے محمد بن یعقوب الاصم نیشاپوری سے اور اس نے محمد بن الجہم السمری فراء کے شاگرد سے سُنا ہے۔ کتابت اچھی ہے۔ آخر میں ناقص ہے اور بعض مقامات پر کرم خوردہ بھی ہے۔ یہ نسخہ سورۃ الانسان پر ختم ہوتا ہے۔ اس نسخے میں ۲۲۲ ورق ہیں اور ایک صفحے پر ۲۴ سے ۲۸ تک سطریں ہیں۔ اس کا فوٹو سٹیٹ دارالکتب المصریہ میں نمبر ۲۴۹۸۶ ب میں موجود ہے۔

۲۔ دوسرا نسخہ بھی استنبول ہی کے کتب خانے نور عثمانیہ کا ہے۔ مکتبہ میں اس کا نمبر ۳۲ ہے۔ ایک جلد میں ہے، ناقص الاوّل ہے۔ سورۃ الزمر سے شروع ہو کر قرآن کے آخر تک ہے۔ اس نسخہ پر کسی جگہ بھی تاریخ درج نہیں ہے۔ تقریباً چھٹی صدی ہجری کا لکھا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ الفاظ کی صحت اور اعراب کی طرف خاص دھیان دیا گیا ہے۔ اس نسخہ میں چند اوراق پر کچھ حضرات کا بلاغ مرقوم ہے۔ ایک ہی جلد میں ۱۵۱ اوراق پر مشتمل ہے ایک صفحے میں ۱۸ سے ۲۴ تک سطریں موجود ہیں۔ اس نسخے کا فوٹو سٹیٹ بھی دارالکتب المصریہ میں نمبر ۲۴۹۸۷ ب پر موجود ہے۔

۳۔ تیسرا نسخہ بھی نور عثمانیہ ہی سے ہے۔ اس کا نمبر ۴۵۹ ہے۔ بہت ہی متاخر دَور کا لکھا گیا ہے۔ تقریباً بارہویں صدی ہجری کا معلوم ہوتا ہے۔ خطِ نسخ بہت عمدہ ہے۔ ایک ہی جلد میں ۱۸۹ اوراق پر مشتمل ہے۔ ایک صفحے پر تقریباً ۳۰ سطریں ہیں۔ اس کی تصویر بھی دارالکتب المصریہ میں نمبر ۲۴۷۷۱ ب پر موجود ہے۔

۴۔ ایک نسخہ علامہ محمود شنقیطی کے کتب خانے میں بھی موجود ہے۔ یہ تو اسی صدی کے اوائل کا لکھا ہوا ہے۔ اس کے ۲۲۲ اوراق ہیں اور ایک صفحے پر ۲۲ سے ۲۵ تک سطریں موجود ہیں۔ نسخہ کے ابتدا میں علامہ شنقیطی نے اپنے ہاتھ سے وقف لکھا ہے۔ جلد ساز نے جلد باندھتے وقت اس کے اوراق آگے پیچھے لگا دیئے ہیں۔ یہ تبدیلی سورۃ الروم سے سورۃ احزاب تک ہے۔ باقی حصہ بالکل ٹھیک ہے۔ اب نسخہ دارالکتب المصریہ میں تفسیر کے نمبر ۱ پر موجود ہے۔

۵۔ ایک اور نسخہ بھی علامہ شنقیطی مرحوم کے ہاں موجود تھا۔ وہ صرف سورۂ عبس سے آخر قرآن تک ہے۔ اس پر علامہ کی تملیک کا سن ۱۳۱۰ھ درج ہے۔ انہی ایام کی کتابت بھی ہے۔ اس کے صرف ۱۵ اوراق ہیں نسخہ اس وقت دارالکتب المصریہ میں تفسیر کے نمبر ۱۱ پر محفوظ ہے۔

اس تفسیر کی اشاعت کے جلیل القدر کام کا بیڑا ابتدا میں دارالکتب المصریہ نے اٹھایا تھا۔ دوسری جلد کی طباعت کے بعد یہ وعدہ موہوم نظر آنے لگا ہے۔ اس لئے کہ دوسری جلد ردّی کاغذ پر خراب ٹائپ میں چھپی ہے دریں حالات ہم کچھ نہیں کہہ سکتے کہ معانی القرآن کی تیسری جلد کب منصۂ شہود پر آئے گی۔

اسلامیات کا مطالعہ[1]

مولانا امتیاز علی خان عرشی ☆

ہندوستان میں ایک سے زائد ادارے مشرقیات اور اسلامیات پر کام کر رہے ہیں۔ جہاں تک عربی، فارسی اور اُردو کے متون پر کام کرنے کا سوال ہے ملک میں اس کا معیار خاصا بلند ہو چکا ہے۔ حیدرآباد، بمبئی، دہلی، علی گڑھ، رام پور اور پٹنہ سے شائع کردہ متون اس کا روشن ثبوت ہیں۔

اسلامیات پر مستقل کتابیں اور تحقیقاتی مقالے شائع کرنے میں دار المصنفین اعظم گڑھ، ندوۃ المصنفین دہلی، اسلامک کلچر حیدرآباد اور جامعہ ملیہ دہلی جیسے اداروں نے لائقِ ستائش خدمات انجام دی ہیں۔

ان کے علاوہ دہلی، علی گڑھ، لکھنؤ، پٹنہ، کلکتہ اور حیدرآباد کی یونیورسٹیاں بھی اس مہم میں برابر ہاتھ بٹا رہی ہیں۔ چنانچہ ان دانش گاہوں کے عربی، فارسی، اُردو اور تاریخ کے شعبے، لسانیات و ادب اور تاریخ و تذکرہ پر طلبہ سے ریسرچ کرا رہے ہیں اور صورتِ حال یہ ہے کہ اگر صرف گزشتہ ۲۰۔۲۵ سال کے کاموں کا گوشوارہ مرتب کیا جائے تو ایم اے اور ڈاکٹریٹ کے لئے لکھے گئے مقالوں کا شمار سینکڑوں تک پہنچ چکا ہوگا۔ یہ صورتِ حال بڑی خوش آیند ہے۔

لیکن جہاں تک اسلامک اسٹڈیز کا تعلق ہے، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہمارے کام کرنے والوں کے ذہن میں اس کی حقیقت، غرض و غایت اور اس کے مالہ وما علیہ کا واضح تصور نہیں، اس لئے جو کام ہمارے یہاں ہوتا ہے، وہ لسانی، ادبی یا تاریخی زیادہ اور اسلامیاتی کم ہوتا ہے۔

ہمیں سب سے پہلے یہ متعین کرنا چاہیئے کہ اسلامک اسٹڈیز کا مفہوم کیا ہے۔ ایسا کئے بغیر یہ بات واضح نہیں ہو سکتی کہ کسی شخص، جماعت، ادارے یا کسی تہذیب، ثقافت، فن، یا کسی عہد، خطے اور

---

[1] سہ ماہی "اسلام اور عصر جدید" دہلی سے شکریے کے ساتھ۔ (مدیر)

نسل کے عام مطالعے اور اسلامیاتی مطالعے میں بنیادی فرق کیا ہے۔ عربی زبان کا ایک تو عام مطالعہ ہے۔ اس میں لغت، اشتقاق، صرف، نحو، معانی، بیان، نثر اور نظم سب پر کام کیا گیا ہے اور کیا جا رہا ہے لیکن عربی ہی کا ایک مطالعہ اس نقطۂ نگاہ سے ہے کہ اسلامی تحریک شروع ہوئی تو عربی زبان کا کیا انداز تھا اور اسلام نے اُسے اپنے مقاصد کے لئے برتا تو اُس میں کیا کیا انقلابات رونما ہوئے، علومِ لسان میں سے کون کون سے علم اسلامی ضرورتوں کے تحت ایجاد کئے، اور کن فنون کو دوسری قوموں سے مستعار لے کر ان میں نئے اصول وضوابط کا اضافہ کیا۔ اور ان سے کس حد تک اسلامی مقاصد اور ضرورتوں کی تکمیل ہوئی، یا وہ کس حد تک اسلامی ثقافت کے آئینہ دار ہیں۔ پھر اسلامی ثقافت کے زیرِ اثر عربی زبان نے اُن زبانوں پر کیا اثر ڈالا جن سے اسے سابقہ پڑتا رہا اور خود ان زبانوں سے اس نے کیا کیا اثرات قبول کئے اور وہ اسلامی ثقافت کے لئے مفید ثابت ہوئے یا مُضر، ظاہر ہے کہ ان دونوں اندازہائے مطالعہ میں بیّن فرق ہے۔

اس کے بعد اسلامیاتی مطالعے کے مقصد کی تعیین و تحدید درکار ہے تاکہ اس نصب العین کے پیشِ نظر زیادہ سے زیادہ مفید طریقِ بحث کی طرف رہنمائی ہو سکے۔ مقصد کی بلندی، وسعت اور اہمیت ہی طریقِ کار کی اصابت، افادیت اور مقبولیت کی ضامن ہوتی ہے۔ ہم کسی شخص سے بھی خدمت و فداکاری کا مطا نہیں کر سکتے تا وقتیکہ پہلے یہ امر اس کے ذہن نشین نہ کر دیں کہ جس مقصد کے لئے قربانی درکار ہے، وہ بہ حاصل کرنے کا ہے۔

اس کے بعد اسلامیاتی مطالعے کے مبادی کی تحصیل کا مسئلہ سامنے آتا ہے۔ میری دانست میں اسلامیا مطالعہ کرنے والے کو سامی زبانوں میں سے عربی اور عربی کی پیشرو زبانوں میں سے عبرانی آرامی کا علم ہونا چا آریائی زبانوں میں سے فارسی لازمی اور پہلوی، ترکی اور پشتو استحسانی طور پر سیکھنا چاہئے، مغربی زبانوں انگریزی لازمی اور جرمن و فرانسیسی استحسانی حیثیت رکھتی ہیں۔ ان زبانوں کی تحصیل کے بغیر زیرِ بحث مط ناقص و ناتمام رہے گا اور ہم عالمی برادری میں کوئی نمایاں مقام کبھی حاصل نہ کر سکیں گے۔

مبادی کے بعد اسلامیاتی مطالعے کے محور یعنی اسلام کا علم ضروری ہے۔ یہ محور اس حیثیت سے آئے گا کہ وہ عقائد و اعمال کا ایک منظم اور مربوط مجموعہ ہے۔ عقائد و اعمال کی بحث سے ذرائع علم کی ب اُبھرتی ہے، اور اس طرح ہم کتاب، سنت، اجماع اور قیاس سے دوچار ہوتے ہیں۔ ذرائع علم میں سے ک

پر بحث کے ضمن میں عقائد و اعمال کے ساتھ ساتھ قصص و امثال، تاریخ و جغرافیہ اور لغت و قواعد پر بحث آتے ہیں۔

اس کے بعد یہ بحث سامنے آتی ہے کہ مذکورہ بالا ذرائع علم کے مشتملات کے بارے میں اسلام کا کیا ہے۔ آیا یہ کلاً یا جزءاً ابداع ہیں، یا امم سابقہ سے ماخوذ و مقتبس ہوئے ہیں۔ اسی ضمن میں گردو پیش دوسرے مذاہب کا تقابلی مطالعہ بھی لازم ہو جائے گا، اور ہمیں یہودیت، نصرانیت، مجوسیت، صابئیت بدھ مت اور ہندو مذہب کا براہ راست علم بھی درکار ہوگا، تاکہ عدم علم یا علم کی کمی کی بنا پر غلط نکالنے کے مجرم نہ بنیں۔

کتاب و سنت کی تشریح و تفسیر میں جو اختلاف رونما ہوا، اس کے وجوہ و اسباب کیا تھے؟ بحث بھی بے حد ضروری ہے۔ یہ بحث مختلف کلامی و فقہی مذاہب اور اُن کے آراء و نظریات کی تحقیق تک پہنچاتی ہے جس سے ہم یہ جان سکتے ہیں کہ ان اصولی و فروعی فرقوں کے تصادم آراء و نظریات سے کیا سیاسی نتائج نکلے۔ اسی ضمن میں یہ بحث بھی ہونا چاہیے کہ اسلام کوئی نظریۂ حیات پیش کرتا ہے؟ اگر کرتا ہے تو اُس نظریے کے حدود کیا ہیں، اور اس کی عملیت و افادیت پر زمان و مکان کے تغیر کا ہے یا نہیں؟ اگر پڑتا ہے، تو اُس میں اس اثر کے قبول کرنے کی کس حد تک گنجائش ہے؟ نیز یہ کہ حیات نے دوسری قوموں پر زندگی کے مختلف میدانوں میں کیا اثر ڈالا۔ کوئی بھی نظریہ ہو اس کی عم پر غور کرتے وقت یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ جن لوگوں نے اس کی علمبرداری کی ہے، اُن کے اعمال کا اسلامیاتی نقطۂ نگاہ سے جائزہ لیا جائے۔ اس طرح ہم تاریخ و تذکرہ کی حد میں داخل ہو جاتے اور علماء، صوفیاء، اہلِ حرفہ، سلاطین، فقراء اور امراء ہمارا موضوع بحث ہو جاتے ہیں۔ اسی [illegible] کا مطالعہ ہمیں بتا سکتا ہے کہ اسلامی عقائد و اعمال نے خود اُن طبقات پر اور اُن کے توسط سے [illegible] انسانوں پر کیا مثبت اور منفی اثرات چھوڑے۔

چونکہ اوپر بیان کئے ہوئے تمام پہلوؤں پر بحث موضوعی نقطۂ نظر سے کی ہوتی ہے اور [illegible] بھی۔ اس لئے انیسویں صدی کے نصف اول تک اسلامی علوم و فنون پر [illegible] اسلامی علوم و فنون پر موافقانہ یا مخالفانہ [illegible] قرار پاتا ہے، اور [illegible]

دیت کا غیر جانب دارانہ جائزہ لیں۔

رہا اسلام کا معروضی مطالعہ۔ تو اس بارے میں غور و فکر کرنا ضروری ہے کہ مذہب کے معروضی مطالعے ے حدود کیا ہوں، اور کس قسم کے موضوعات میں کس حد تک اسے برتا جائے، اور کیا اسلام کا معروضی مطالعہ کیا بھی گیا ہے۔ اگر کیا گیا ہے، تو اُس مطالعے کا تاریخی خاکہ اور جائزہ کیا ہو گا۔

ایک عرصے سے ہندوستان میں تحصیلِ علم کا عمومی مقصد معاشی سہولتیں مہیّا کرنا ہے۔ ہر طالب علم یہ چاہتا ہے کہ ایسا علم حاصل کرے، جس کی جلد تحصیل ہو سکے اور جو بآسانی ذریعۂ معاش بن جائے۔ چونکہ یہ نکتہ تحصیل کے آخری مرحلے تک پیشِ نظر رہتا ہے، اس لئے ڈاکٹریٹ کے لئے مقالے لکھنے والے بھی ایسا موضوع پسند کرتے ہیں، جس پر کم سے کم محنت میں اور تا بہ امکان کم ترین مدّت کے اندر مقالہ مرتّب ہو سکے، خواہ مقالہ داخل کر دینے کے بعد یہ ہمیشہ کے لئے یونیورسٹی کے کسی تاریک کمرے ہی میں کیوں نہ پڑا سڑتا رہے۔

مزید برآں ہمارا ملک ابھی تک مختلف قسم کی ذہنی قید و بند میں جکڑا ہوا ہے۔ جب انسان کی عام رفتار میں خلل ڈالنے کے لئے معمولی سی بندش بھی کافی ہوتی ہے، تو جس کو مذہبی، سماجی اور سیاسی قسم کی بہت سی بندشوں سے سابقہ ہو، اس کا ذہن آزادانہ غور و فکر کے لئے کیسے آمادہ ہو سکتا ہے اور اگر کسی نہ کسی طرح یہ آمادگی بروئے کار آ بھی جائے تو مسلّمات قوم کے برخلاف نکل آنے والے نتائج کے اظہار کی ہمّت کہاں! اور ہمت بھی قرض دام کر لی جائے تو قدردان کون ہے جس کی ہمّت افزائی سے کام کرنے والوں میں ولولہ پیدا ہو اور ملک و قوم کو اعلیٰ صلاحیتوں کے محقق میسر آتے رہیں!

یورپ و امریکہ کے لوگ سالہا سال سے آزاد زندگی گزار رہے ہیں۔ اُن کی فکر بھی آزاد ہے اور عمل بھی، چونکہ اُن کے اعلیٰ کاموں کے قدردان موجود ہیں، حکومتیں بھی اور پبلک ادارے بھی، اس لئے انھیں کسی کام کے کرنے میں جو دشواریاں پیش ہوتی ہیں اُن کا حل بھی جلد یا بدیر نکل آتا ہے۔ آزادی و قدردانی نے اُن کے اندر جوش اور ہمّت بھی پیدا کر دی ہے۔ یہ لوگ سچ مچ تارے توڑ رہے ہیں اور مادّی جسم کے ساتھ فلک پیمائی پر قادر ہو چکے ہیں۔ چنانچہ ان کے اپنے جوش و ہمت اور ملک و قوم دونوں کی قدردانی نے ہر میدان میں انھیں کام کرنے کی بھر پور توفیق عطا کی ہے جس کی بدولت وہ مشرقیات پر زیادہ اور اسلامیات پر بھی وہ کچھ کر گزرے ہیں جس کی ہم سے نقل بھی نہیں کی جاتی۔

آپ سب واقف ہیں کہ مستشرقین کئی کئی یورپین زبانوں کے ساتھ عربی و فارسی ہی نہیں، ان کی پیشرو زبانیں عبرانی، سریانی، آرامی اور پہلوی اور اوستائی بھی جانتے ہیں۔ اس لئے جب وہ عربی یا فارسی الفاظ کی ماہیّت سے بحث کرتے ہیں تو ہم لوگ بجز آمنا و صدّقنا یا کفرنا و کذّبنا کے اور کچھ نہیں کر سکتے۔

قرآن پاک نے اپنی زبان کے بارے میں "عربی مبین" ہونے کا دعوا کیا ہے، علمائے قرآنیات کی ایک جماعت اس کا مطلب یہ لیتی ہے کہ اس کتاب میں غیر عربی کوئی لفظ نہیں آیا، دیگر علمائے قرآن کے اندر معرّب الفاظ کی تعیین کر کے اس کے خلاف رائے قائم کی ہے۔ بہرحال یہ بزرگ زائد سے زائد یہ بتا سکے ہیں کہ فلاں لفظ اصلاً فارسی ہے یا قبطی یا سریانی وغیرہ۔ اس کے حسب نسب سے تفصیلی بحث اس لئے نہ کر سکے کہ جن دوسری زبانوں کے الفاظ قرآن میں استعمال ہوئے ہیں ان سے وہ بقدرِ ضرورت واقفیت نہیں رکھتے تھے۔ اس مبحث پر سیر حاصل بحث اگر کسی نے کی تو وہ آرتھر جیفری ARTHUR JEFFERY ایک انگریز مستشرق ہے۔ اس کی کتاب 'THE FOREIGN VOCABULARY OF THE QUR,AN' پڑھ کر آپ کہیں کہیں اختلاف تو کر سکتے ہیں، مگر اُس کی محنت اور ژرف نگاہی کا اعتراف کئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ کیونکہ مؤلف نے اس کے لکھتے وقت وہ سب کتابیں اپنے سامنے رکھی ہیں جو مشرق و مغرب دونوں میں اس موضوع پر لکھی جا چکی تھیں۔

چونکہ احادیث کے مجموعے مختلف انداز سے مرتب کئے گئے ہیں، اس لئے ان میں سے کسی خاص حدیث کی تلاش اُس وقت تک آسان نہیں، جب تک تلاش کرنے والے کو ان مجامیع کے مشتملات پر کافی عبور نہ ہو۔ اس دشواری کو دُور کرنے کے لئے علمائے اسلام نے مختلف انداز کے انڈکس مرتب کر کے غیر محدثین یا کم حافظہ علماء کے لئے سہولتیں پیدا کیں۔ تحفۃ الاشراف، الجامع الصغیر اور کنز العمال وغیرہ کتابیں اس کوشش کا کامیاب نمونہ ہیں۔ لیکن جیسے جیسے حافظہ کمزور ہوتا جا رہا ہے اور مہارت گھٹ رہی ہے، اس کی ضرورت بڑھتی جا رہی ہے کہ احادیث کے اندر مستعمل تمام الفاظ کا انڈکس مرتب کیا جائے، تاکہ ممکنہ آسانی کے ساتھ ہر حدیث تک رسائی ہو سکے۔ یہ کام بہت بڑا بھی تھا اور بے حد دشوار بھی، مگر مستشرقین کی ایک جماعت نے اس فولادی قلعے کو پانی کر کے بہا دیا۔ "المعجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی" کے نام سے ایک جامع کتاب مرتب کر کے چھاپنا شروع کر دی جس کی ۴ جلدیں اب تک چھپ چکی ہیں۔ اس کتاب کی مدد سے آپ چند لمحوں میں صحاح ستّہ، مؤطا امام مالک، مسند احمد بن حنبل اور سنن دارمی کی کسی حدیث کے بارے میں معلوم کر سکتے ہیں کہ وہ کن کن کتابوں کے اندر کون کون سے

ابواب میں مذکور ہے۔ اس کے مرتبین کی تعداد جلد اول میں ۳۸ اور جلد چہارم میں ۴۵ بتائی گئی ہے، ان میں صرف ۳ مسلمان نام، ڈاکٹر ہدایت حسین مرحوم، ڈاکٹر عبدالستار صدیقی مدظلہٗ اور راے منصور نظر آتے ہیں، یہ محیر العقول کام ہالینڈ کے مستشرق شہیر ونسنک A. G. WENSINCK کی قیادت میں ہوا ہے۔ تاریخ و سیرت و جغرافیہ پر بھی ان حضرات کا کام قابلِ رشک ہے۔ سیرت ابن ہشام، طبقات ابن سعد، تاریخ طبری، تاریخ مسعودی، تاریخ یعقوبی، تاریخ بلاذری اور مغازی واقدی جیسی کتابیں انھیں کی تصحیح سے چھپی ہیں۔ یہی صورتِ حال ادبیات کی ہے کہ متقدمین کی بیشتر نادر و نایاب کتابیں انھیں کی تلاش و تحقیق کے زیرِ سایہ دوبارہ زندہ ہوئی ہیں۔ ان کی تصحیح و تحشیہ کے بعد کتنی نادر کتابیں شائع ہوئیں، یہ دیکھنا ہو تو نجیب العقیقی کی المستشرقون (عربی) یا ابوالقاسم کی فرہنگ خاور شناسان ملاحظہ فرمائیے۔

ڈاکٹر بروکلمان G. BROCKELMANN نے تمام عالم کے عربی مخطوطات کی اور پروفیسر اسٹوری C. A. STOREY نے دنیا کے فارسی مخطوطات کی حیرت انگیز فہرستیں مرتب کر دی ہیں۔ جن حضرات کو انھیں استعمال کرنے کا موقع ملتا رہتا ہے، وہ ان کتابوں کی جامعیت اور افادیت سے کماحقہٗ واقف ہیں۔

یہی صورتِ حال پروفیسر براؤن E. G. BROWNE کی تاریخِ ادبیاتِ فارسی کی ہے کہ خود ایرانی علما بھی اس سے بہتر کتاب ابھی تک مرتب نہیں کر سکے۔ ادبیاتِ عرب کی تاریخ پر مصر و شام کے متعدد عالموں نے کتابیں لکھی ہیں، لیکن ڈاکٹر نکلسن کی کتاب تا ایں دم اپنی جگہ پر ہے۔

غرض یہ ہے کہ اہلِ یورپ نے عربی و فارسی زبان کی جو کتابیں شائع کی ہیں، ندرت، قدامت، تصحیح، تہذیب اور صفا میں ان کا یہ عالم ہے کہ موجودہ عربوں کی ہمت اس سے قاصر ہو گئی کہ ان کا مثیل پیش کر سکیں، لہٰذا بعض عرب اداروں نے ان کے عکس چھاپ دینے کو اپنا کمالِ خدمت قرار دے لیا ہے۔

ان علماء کے اتنے بڑے بڑے اور اتنے زیادہ کام کر لینے کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ جن زبانوں پر یہ لوگ کام کرتے ہیں، پہلے اپنے مقام پر ان کا بھرپور علم حاصل کرتے ہیں۔ بعد ازاں متعلقہ ملک میں جا کر اپنی زبان دانی کی تکمیل کرتے ہیں اور جب خود کام کرنے بیٹھتے ہیں تو ان تھک کوشش اور انتہائی لگن اور خلوص سے اسے پایۂ تکمیل تک پہنچاتے ہیں۔ نتیجتہً ان کا کام پائدار بھی ہوتا ہے اور مفید بھی۔ میں یہ عرض نہیں کر رہا ہوں کہ ان کے کاموں میں غلطیاں نہیں ہوتیں، خود میں نے بہت سی غلطیوں کی گرفت کی ہے اور دوسرے علماء و فضلاء کی بتائی ہوئی ان کی غلطیاں بھی میری نظر سے گزر چکی ہیں۔ ان میں صرف

اختلاف نقطۂ نگاہ یا سہو سے پیدا ہونے والی کوتاہیاں ہی نہیں ہوتیں، ایسی لغزشیں بھی ہوتی ہیں جو غلط فہمی کا نتیجہ قرار پاتی ہیں۔ لیکن ان کا غلط ان کے صواب کے مقابلے میں ناقابلِ التفات ہے، اس لئے ہم مجبور ہیں کہ اپنے لب ان کی ستائش ہی میں کھولیں اور ان کے احسانات کا بار بر شکریہ ادا کرتے رہیں کیونکہ یہ لوگ مشرقیات پر عموماً اور اسلامیات پر خصوصاً اتنا کام نہ کر چکے ہوتے، تو آج ہم بہت کچھ محروم الارث ہوتے۔

ان کے بالمقابل ہم اوّلاً تو کام ہی کم کرتے ہیں، اور کرتے بھی ہیں تو انتہائی سہل انگاری اور بے حد بے دلی کے ساتھ۔ گویا وہ کام ہم پر بار ہے۔ میری دانست میں اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ ہم میں جو قدیم انداز فکر کے ہیں، وہ مغربی علوم اور زبانوں سے ناواقف ہیں، اور جن کی تعلیم جدید انداز پر ہوئی ہے، وہ نہ صرف عربی و فارسی علوم و فنون میں پس ماندہ ہوتے ہیں بلکہ خود زبانِ عربی و فارسی کا ضروری علم بھی نہیں رکھتے۔ چناں چہ بہت سے تاریخِ ہندوستان کے مسلم عہد پر کام کرنے والے سرے سے فارسی نہیں جانتے، اس لیے یا کسی منشی سے معمولی معاوضے پر فارسی تاریخوں کا ترجمہ سُن سُن کر تاریخ نکالتے ہیں یا انگریزی تراجم پر اپنے کام کا مدار رکھتے ہیں۔ ایک اسکالر "ہندی شاعری پر اسلامی تصوّف کے اثرات" کے عنوان پر ڈاکٹریٹ کے لئے مقالہ لکھ رہے تھے اور فارسی ہی نہیں اُردو سے بھی ناواقف تھے۔

چونکہ ہندوستان ہمیشہ سے علمی دنیا میں سربلند رہا ہے، پھر یہاں علمی ذخائر کی بھی فراوانی ہے، اب حکومت بھی تحقیقاتی مساعی میں فراخ دلی سے امداد کرنے کو آمادہ رہتی ہے، لہذا یہاں کے اربابِ علم و دانش کو کوتاہ دستی سے کام نہیں لینا چاہیئے اور نہ صرف خود اعلیٰ علمی کام کرنا چاہیئے بلکہ اپنی تعلیمی و تدریسی رہنمائی سے ایسی نسل بھی تیار کر دینا چاہیئے، جو دنیائے علم میں عموماً اور اسلامیات میں خصوصاً ملک و قوم کے شایانِ شان کام کرنے کی اہلیت رکھتی ہو۔ اگر اس طرف توجہ نہ کی گئی، تو وہ وقت قریب ہے جب کم از کم جدید دانش گاہوں میں عربی اور فارسی کے جاننے والے عنقا ہو جائیں گے۔ کیونکہ دنیائے علم کا مشرقی شعبہ بالخصوص انحطاط کے لحاظ سے بے حد تیز رفتار رہے۔

آخر میں ایک بات اور عرض کرنا ہے۔ قرآن کا مخالفانہ مطالعہ کرنے والوں نے اس کی تعلیم کو حقیر ثابت کرنے کے لئے اس کے مشتملات پر مذہبی، سائنسی اور تاریخی اعتراضات کئے ہیں۔ مثلاً کبھی یہ کہتے ہیں کہ ان کے عقائد و اعمال قدیم مذہبی نوشتوں سے ماخوذ ہیں۔ کبھی فرماتے ہیں کہ اس کے فلاں فلاں قصّے یا فلاں فلاں قصّوں کے مخصوص اجزا بے سر و پا ہیں کیونکہ تاریخوں میں ان کا ذکر نہیں ملتا یا اس کے بیان کے خلاف

ملتا ہے کبھی ارشاد ہوتا ہے کہ آسمان و زمین وغیرہ کا سناتی حقائق کا تذکرہ غیر عالمانہ ہے۔ موجودہ علم و تحقیق نے ثابت کر دیا ہے کہ آسمان صرف حدِ نظر ہے، زمین سورج کے گرد اور چاند زمین کے گرد گھوم رہا ہے۔ نیز فلک ایک ہے یا پھر ۹ وغیرہ۔

ہندوستان و مصر کے علمائے اسلام نے مذکورہ بالا علماء کے مقابلے میں جو رویہ اختیار کیا، وہ نقل کو عقل کے مطابق ثابت کرنے کا تھا۔ آپ حضرات بخوبی واقف ہیں کہ مادی علم روز بروز ترقی کر رہا ہے اور جو آج کی حقیقت ہے، وہ کل کا باطل بن رہی ہے۔ میری حقیر رائے میں اب یہ کوشش ختم کر دینی چاہیئے اور قرآن پاک کے مشتملات کو جُوں کا تُوں مان لینا چاہیئے کیونکہ اگر ہم اپنے پیشرو مفسروں اور متکلموں کی پیروی میں عقل و نقل کے تطابق کی ایسی ہی کوشش کرتے رہے تو جن لوگوں کی تسکینِ طبع کے لئے یہ کام کیا جاتا ہے خود وہی یہ سمجھنے پر مجبور ہو جائیں گے کہ قرآن میں سرے سے حقائق کا ذکر ہی نہیں، ورنہ اس کی حقیقتیں اتنی ناپائدار نہ ہوتیں کہ مادی علم کے ہر دباؤ کے ساتھ مٹ جاتیں۔

علاوہ ازیں انھیں یہ خیال بھی پیدا ہو سکتا ہے کہ قرآن پاک جن پر پہلی بار نازل ہوا تھا، وہی اس کو نہ سمجھ سکے، اور نہ صرف یہ کہ وہی نہ سمجھے بلکہ یہ سلسلہ تا ایں دم جاری و ساری ہے اور خدا جانے کب تک یہی صورت رہے گی۔ میرا دل ان دونوں باتوں کو قبول کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتا۔

بے شک قرآن میں ایسے حقائق بھی مذکور ہیں جن کی ماہیت فہمِ انسان سے بالاتر ہے اور رہے گی۔ مگر جن آیات میں یہ حقائق مذکور ہیں، قرآن نے انھیں متشابہات فرمایا، اور ان پر بحث و تمحیص اور ان کی تاویل و تفسیر سے روکا ہے۔ قرآن کے الفاظ میں ان آیات پر غور و خوض کرنے والے دل کے مریض ہوتے ہیں۔ اہلِ ایمان کا کام یہ ہے کہ وہ انھیں برحق مانتے ہوئے ان پر بحث و تمحیص سے احتراز کریں۔ کیونکہ کسی طرح بھی ان آیات کے حقیقی مطلب کو نہ پا سکیں گے اور نتیجتہً تفسیر بالرائے کے جرم کے مرتکب ہوں گے۔ مولانا ابوالکلام مرحوم و مغفور نے ترجمان القرآن کے دیباچے میں تفسیر بالرائے کے بارے میں لکھا ہے:

"تفسیر بالرائے میں رائے بمعنی لغوی نہیں ہے بلکہ رائے مصطلحۂ شارع ہے، اور اس سے مقصود ایسی تفسیر ہے جو اس لئے نہ کی جائے کہ قرآن کیا کہتا ہے بلکہ اس لئے کی جائے کہ اپنا کوئی ٹھہرائی ہوئی بات کیا چاہتی ہے اور کس طرح قرآن کو کھینچ تان کر اس کے مطابق کر دیا جا سکتا ہے۔ مثلاً قرآن کے طریق استدلال کو منطق کا جامہ پہنانا، یا جہاں کہیں آسمان اور کواکب

کے الفاظ آگئے ہیں، یونانی علمِ ہیئت کے مسائل چپکانے لگنا یقیناً تفسیر بالرائے ہے۔" یا مثلاً آج کل ہندوستان اورمصر کے بعض دانش فروشوں نے یہ طریقہ اختیار کیا ہے کہ (انھیں کے لفظوں میں) زمانۂ حال کے اصول علم و ترقی قرآن سے ثابت کئے جائیں یا بقول اُن کے فلسفہ و سائنس اس کی ہرآیت میں بھر دیا جائے۔ گویا قرآن صرف اس لئے نازل ہوا ہے کہ جو بات کوپرنیکس اور نیوٹن نے یا ڈاردن اور ویلس نے بغیر کسی الہامی کتاب کی، فلسفہ اندیشیوں کے دریافت کرلی، اُسے چند صدی پہلے معموں اور پہیلیوں کی طرح دنیا کے کان میں پھونک دے اور پھر وہ صدیوں تک دنیا کی سمجھ میں نہ آئیں یہاں تک کہ موجودہ زمانے کے مفسر پیدا ہوں اور تیرہ سو برس پیشتر کے معمے حل فرمائیں یقیناً یہ طریق تفسیر بھی ٹھیک تفسیر بالرائے ہے۔" (ترجمان القرآن ۱/۲۷)

سرسید علیہ الرحمۃ کی تفسیر بالرائے پر یہی اعتراض کیا گیا کہ یہ روز روز کی تاویلیں تو قرآن کو کھلونا بنادیں گی تو انھوں نے مقدمہ تفسیر القرآن (صفحہ ۱۹) میں ارشاد فرمایا:-

"ہم اس طعنے کو بطور ایک بشارت کے نہایت خوشی سے تسلیم کرتے ہیں، کیونکہ ہمارا یقین ہے کہ قرآن مجید حقیقتِ امور کے مطابق ہے، کیونکہ وہ ورڈ آف گاڈ ہے اور بالکل ورک آف گاڈ اس کے مطابق ہے۔ مگر اس میں بڑا معجزا یہ ہے کہ ہمارے ہر درجۂ علم میں ان اُمور میں جن کی ھدایت کے لئے قرآن نازل ہوا ہے، یکساں ھدایت ہے۔ اس کے الفاظ ایسے اعجاز سے نازل ہوئے ہیں کہ جہاں تک ہمارے علوم کی ترقی ہوتی جائے گی، اور اس ترقی یافتہ علوم کے لحاظ سے ہم اس پر غور کریں گے، تو معلوم ہوگا کہ اس کے الفاظ اس لحاظ سے بھی مطابق حقیقت ہیں، اور ہم کو ثابت ہو جائے گا کہ جو معنی ہم نے پہلے قرار دیئے تھے اور اب غلط ثابت ہوئے، وہ ہمارے علم کا قصور تھا، نہ الفاظِ قرآن کا۔ پس اگر ہمارے علوم کو آئندہ زمانے میں ایسی ترقی ہو جائے کہ اس وقت کے اُمورِ محققہ کی غلطی ثابت ہو، تو ہم پھر قرآن مجید پر رجوع کریں گے اور اس کو ضرور مطابقِ حقیقت پادیں گے اور ہم کو معلوم ہوگا کہ جو معنی ہم نے پہلے قرار دیئے تھے وہ ہمارے علم کا نقصان تھا، قرآن مجید ہر ایک نقصان سے بری تھا۔"

یقین ہے کہ میری طرح بہت سے اہلِ علم بھی اس جواب سے مطمئن نہیں ہوں گے، اور وہ اس کا حل تلاش کریں گے یا تلاش کرنے میں مشغول و مصروف ہوں گے، بہرحال میں نے اپنی جگہ جو سوچا سمجھا اور طے کیا

ہے وہ پیش کرتا ہوں :-

یہ ہم سب جانتے ہیں کہ قرآن عربی زبان میں قریش کے محاورے پر نازل ہوا ہے۔ یہ بھی سب کا مسلمہ ہے کہ الفاظِ قرآنیہ کبھی حقیقی معنی میں استعمال ہوئے ہیں اور کبھی مجازی میں۔ یہی وجہ ہے کہ خود قرآنِ پاک میں ذاتِ باری کے لئے "لیس کمثلہ شیٔ" کی تصریح کے ساتھ ید اللہ فوق ایدیھم، اینما تولوا فثم وجہ اللہ، ثم استوی علی العرش اور وسع کرسیہ السمٰوٰت والارض بھی موجود ہے۔ اگر ید وغیرہ کا استعمال مجازی معنی میں استعمال نہ کیا جائے تو ذاتِ باری کی تجسیم کا قائل ہونا پڑے گا جو جمہورِ اسلام کے خلاف ہے۔

علاوہ ازیں قرآن پاک میں انھیں پیغمبروں اور کتابوں کا ذکر ہے جن سے اہلِ عرب آگاہ تھے، انھیں عقائد و رسوم کی تردید یا تائید ہے، جو عربوں یا اُن کے گرد و پیش کی اُمتوں میں پائے جاتے تھے، اور اُنہی اُمتوں کے قصے مذکور ہوئے ہیں جو عربوں کی جانی پہچانی تھیں۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو مخالفینِ اولین پر وہ اخلاقی اثر نہ ہوتا جو براہِ راست علم و معرفت کا نتیجہ ہوا کرتا ہے نیز قرآن میں ایشیا، افریقہ اور یورپ کے دور دست ملکوں اور پیغمبروں اور اُمتوں کے قصے بیان کئے جاتے تو عرب کے عام لوگ کبھی اُسے من گھڑت اور خیالی قصے مان کر نظر انداز کر دیتے۔

یہی صورت حال انسان سے متعلق علم کی بھی ہے کہ قرآن میں وہی باتیں مذکور ہوئی ہیں جن سے اہلِ عرب آگاہ تھے۔ کوئی ایسی بات جو اس وقت کے علم کے خلاف ہو بیان نہیں کی گئی، کیونکہ ایسا کیا جاتا تو بحث و تمحیص کا رُخ اخلاق سے ہٹ کر علم تشریح الاعضاء اور تشریح فعل الاعضا کی طرف ہو جاتا، جو قرآن پاک کا منشا نہ تھا۔

مثلاً قرآن پاک کی آیات ختم اللہ علی قلوبھم - یا - لھم قلوب لا یعقلون بھا - یا - الا من اتی اللہ بقلب سلیم سے معلوم ہوتا ہے کہ [illegible] دل ہے [illegible] سب واقف ہیں کہ مذکورہ بالا [illegible] دل سے نہیں، دماغ سے متعلق ہیں اور دل کا کام [illegible] پہنچاتے رہنا ہے اور بس۔ اس کی وجہ صرف یہی ہے کہ اس وقت کی دنیا ہر طرح کی حس و حرکت کا منبع دل کو [illegible] تھی اور عرب بھی اس سے مستثنیٰ نہ تھے۔ ایسی صورت میں قرآن میں دل کی جگہ دماغ ہوتا تو اہلِ عرب رسول اللہ کو روزمرہ کے عام [illegible] سے بھی ناآگاہ سمجھتے اور قبولِ اسلام کی راہ میں بہت سی اور دشواریاں پیدا ہو جاتیں۔

میری دانست میں قرآن کے اندر پہلا آسمانی کا ذکر بھی اسی نوعیت کا ہے۔ اور یہی نوعیت سات آسمانوں سات زمینوں وغیرہ کی بھی ہے۔ اہلِ عرب اسی کے قائل تھے [illegible] ان [illegible] کی [illegible] [illegible] کرتے تھے

بھر پور حملہ کیا گیا، اور مختلف آیات میں یہ بتایا جاتا رہا کہ زمینوں، آسمانوں، سورج، چاند، زحل و مشتری وغیرہ تمام اجرامِ سماوی کا خالق، مالک اور مدبر صرف اللہ ہے۔ خود ان میں کسی طرح کی ارادی قوت و طاقت نہیں کہ جس سے کام لے کر انسان کو نفع یا نقصان پہنچا سکیں، اسی لئے یہ معبود بننے کی صلاحیت سے بھی یکسر محروم ہیں۔

اسی پر دوسرے طبیعیاتی اُمور کو قیاس فرمایئے کہ ان کا مذکور بھی مخاطبین اوّلین کے علمی مسلّمات کے مطابق کیا گیا ہے۔

رہے قصصِ قرآنی، تو وہ بھی وہی مذکور ہیں اور اسی انداز پر مذکور ہیں، جن سے اہلِ عرب یہودی، مسیحی، صابی اور مشرک واقف تھے۔ ہاں، جہاں کہیں ان لوگوں نے کوئی ایسی بات کسی ہستی سے منسوب کر رکھی تھی، جو تعلیماتِ اسلام کے خلاف تھی، اس کی تردید ضرور کر دی گئی ہے، تاکہ بیانِ قصص سے جو فائدہ مطلوب ہے، وہ کسی طرح متأثر نہ ہو، جیسے حضرت عیسٰی و مریم علیہما السلام کے واقعات کے بیان میں نظر آتا ہے۔

میں اپنے مدعا کو مختصر مگر جامع الفاظ میں اس طرح ادا کر سکتا ہوں کہ قرآنِ پاک میں جو کچھ مذکور ہے وہ تمام تر حقیقت ہے، مگر حقائقِ قرآنی کی دو قسمیں ہیں۔ حقائقِ نفس الامری اور حقائقِ مسلّمۂ قوم۔ ذات و صفاتِ باری، ملائکہ، جنّت و دوزخ وغیرہ سے متعلق قرآن کا حصہ معناً تو حقیقت نفس الامری ہے، مگر لفظاً حقیقتِ مسلّمۂ قوم ہے۔ زمین، آسمان، بروجِ سماوی، سورج اور چاند وغیرہ کائناتی اشیاء کا تذکرہ یا قصص و امثالِ قرآنی کا بیان انھیں دونوں قسموں کے اندر سما جاتا ہے۔

قرآن کے حقائق نفس الامریہ غیر متبدل ہیں۔ یہ ازل تا ابد ایک رہیں گے۔ رہے حقائقِ مسلّمۂ قوم تو ان میں علم کی ترقی کے ساتھ تغیّر و تبدّل ہوتا رہا ہے اور آئندہ بھی ہوگا۔ لھذا ہمیں عقل و نقل کے تطابق کی مزید کوشش ترک کر دینا چاہیئے اور قرآن کو فلسفہ و حکمت کی جگہ تزکیۂ نفس، تدبیرِ منزل اور سیاستِ مدن کے میدانوں میں صراطِ مستقیم کی طرف رہنمائی کرنے والی کتاب مان کر اُس پر عمل پیرا ہونا چاہیئے۔

سلسلہ نمبر ۱۵

فلسفہ، علم اور قرآن

پر ایمان کی کہانی

الشیخ ندیم الجسر ☆ ترجمہ: ڈاکٹر پیر محمد حسن

حیران بن الاضعف کہتا ہے: شیخ سے رخصت ہونے کے بعد میں نے تمام رات غم اور بے چینی میں گزاری۔ جب صبح ہونے کو تھی تو مجھے اونگھ آگئی۔ میں نے اپنے باپ کو اپنے گھر میں قرآن پڑھتے ہوئے دیکھا۔ ان کی تلاوت میں سے مجھے صرف یہ آیت سنائی دی:

ومن الناس من یجادل فی اللہ۔ (بعض لوگ اللہ کے بارے میں جھگڑتے ہیں۔)

تلاوت ختم کرنے کے بعد میرے والد میری طرف مسکراتے ہوئے متوجہ ہوئے اور کہا: اے حیران! کیا تو قرآن نہیں پڑھتا؟ مگر پیشتر اس کے کہ میں انہیں جواب دے سکوں، میری آنکھ کھل گئی۔ اس خواب سے مجھے سخت بے چینی ہوئی اور میں سمجھ گیا کہ میرا باپ مجھ سے خوش نہیں ہے، چنانچہ دن بھر میں مغموم رہا۔

جب شیخ سے ملنے کا وقت آیا تو میں ان کے پاس گیا تو انھیں قرآن کی تلاوت کرتے ہوئے پایا۔ جو میں نے خواب میں دیکھا تھا اور جو کچھ میں اس وقت دیکھ رہا تھا، دونوں میں اس موافقت سے مجھے تعجب ہوا اور جب انہوں نے محسوس کر لیا کہ میں آگیا ہوں تو تلاوت ختم کر دی اور میری طرف متوجہ ہوئے، مغموم و پریشان خیال دیکھ کر کہا: حیران! کیا بات ہے؟

حیران: کوئی بات نہیں۔

شیخ: مگر میں تجھے مغموم پاتا ہوں۔

حیران: میں نے اپنے باپ کو خواب میں دیکھا ہے۔

شیخ: یہ تو اچھی بات ہے، مغموم ہونے کی کون سی بات ہے۔

حیران: میں نے ان کو قرآن کی تلاوت کرتے ہوئے دیکھا ہے مگر صرف یہ ایک آیت تلاوت

کرتے ہوئے سنا ہے۔ ومن الناس من یجادل فی اللہ۔ اُنھوں نے مسکراتے ہوئے میری طرف دیکھا اور کہا۔ اے حیران! کیا تو قرآن کی تلاوت نہیں کیا کرتا؟ مگر پیشتر اس کے کہ میں انہیں جواب دوں، میری آنکھ کھل گئی۔ اس خواب سے مجھے سخت بے چینی ہوئی، اور اس سے میں یہ سمجھا کہ میرے والد مجھ سے خوش نہیں ہیں۔ اس لئے کہ میں فلسفہ کے پیچھے لگا ہوں اور قرآن کو نہیں پڑھتا۔

شیخ: کیا تو کل رات سپینوزا کے اقوال پر غور و فکر کرتے سویا تھا۔؟

حیران: ہاں اللہ کی قسم۔ میں بے چین اور مغموم تھا۔

شیخ: کس لئے؟ کیا تو نے وحدۃ الوجود کے بارے میں اس کے کلام میں کوئی معقول بات پائی ہے؟

حیران: اللہ کی قسم نہیں۔ لیکن جب میں آپ کے ہاں سے گیا ہوں تو میں اس بات سے تعجب میں تھا کہ کہیں یہ بڑی بڑی عقلیں گمراہی کے گڑھے میں نہ جا پڑیں اور شیطان نے میرے دل میں یہ وسوسہ ڈالا کہ یہ شخص مجھ سے زیادہ عقل والا ہے۔ زیادہ سلیم الفکر ہے اور مجھ سے زیادہ علم رکھتا ہے۔ لہذا کیسے ہو سکتا ہے کہ جو دلائل شیخ نے بیان کئے ہیں، انہیں یہ نہ سمجھ سکے۔

شیخ: اس کا مطلب یہ ہوا کہ تمہیں اس بارے میں شک ہے کہ شیخ کے دلائل درست ہیں یا نہیں۔

حیران: استغفر اللہ۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے جب کہ میں اس کے کلام پر تنقید کرنے میں آپ کا ساتھ دے رہا تھا۔

شیخ: تجھے اپنے دلائل اور شیخ کے دلائل کے درست ہونے پر شک ہوگا۔ کیوں کہ تیرے دل پر اس مشہور فلسفی کی عظمت غالب آ چکی تھی۔ لیکن اگر میں تمہارے سامنے سپینوزا کے ان معاصر فلسفیوں کا ذکر کروں، جن کی شہرت اس سے بھی زیادہ ہے اور تو یہ بھی دیکھ لے کہ براہینِ عقلیہ قاطعہ کے ذریعہ سے ان سب کا خالق عظیم اللہ کے وجود پر ایمان ہے تو پھر تو کیا کہے گا۔

اے حیران! مجھے معلوم ہے کہ تم اور تمہاری عمر کے جتنے نوجوان ہیں، ان کے دل میں ان مشہور فلاسفہ کی عظمت اس قدر جاگزین ہے جس کے ہوتے ہوئے مجھ پر اعتماد اور اسلامی فلاسفہ پر اعتماد کبھی مفید نہیں ہو سکتا۔ ایسی صورت میں تو کسی اور فلسفی کی اسی قدر تعظیم ہی کارگر ہو سکتی ہے۔ ایسا فلسفی جو قدر و منزلت اور شہرت کے اعتبار سے پہلے کے برابر ہو۔ اگر میں تمہیں یکے بعد دیگرے تین ایسے فلسفیوں کے متعلق بتلاؤں جن میں سے ہر ایک سپینوزا سے بڑے مقام والا، زیادہ مشہور، زیادہ سچ کہنے والا،

زیادہ قطعی دلیل دینے والا اور زیادہ واضح بیان والا نیز یہ کہ سب اسی طرح اللہ پر ایمان رکھتے ہوں جس طرح یہ فقیر بندہ تمہارا شیخ۔ اور جس طرح غزالی اور دیگر فلسفی اور متکلمین ایمان رکھتے ہیں تو یہ تم کیا کہو گے۔

حیران: میں یہی تو چاہتا ہوں۔ یقیناً آپ اللہ کے نور سے دیکھ رہے ہیں۔

شیخ: اے حیران! تمہارا خواب ایک سچا خواب ہے۔ قرآن میں دو آیتیں ہیں جن کی ابتدا ان الفاظ سے ہوتی ہے:۔ ومن الناس من یجادل فی اللہ بغیر علم۔ ایک تو سورۃ لقمان کی آیت ومن الناس من یجادل فی اللہ بغیر علم ولا ھدی ولا کتاب منیر (بعض لوگ ایسے ہیں جو اللہ کے بارے میں بغیر علم کے بغیر ہدایت کے اور بغیر روشن کتاب جھگڑتے ہیں)۔ اور دوسری سورۃ حج میں ہے:۔ ومن الناس من یجادل فی اللہ بغیر علم ویتبع کل شیطان مرید [illegible] من تولاہ فانہ یضلہ ویھدیہ الی عذاب السعیر (بعض لوگ ایسے ہیں جو اللہ کے بارے میں بغیر علم کے جھگڑتے ہیں اور ہر شیطان سرکش کی اطاعت کرتے ہیں جس کی [illegible] کوئی اس کا رفیق ہو سو وہ اس کو بہکا دے اور اسے عذاب دوزخ [illegible] نے دیکھا ہے [illegible] بات کی [illegible]

[illegible] جو بغیر علم بغیر ہدایت اور بغیر روشن کتاب کے [illegible] جھگڑتے ہیں [illegible] ہیں جو [illegible]

[illegible] آیات کے [illegible] جن میں [illegible] پر دلالت [illegible] [illegible] بڑے بڑے [illegible] گئے [illegible]

جسے [illegible] نے ان کی طرف ہدایت پائی۔

حیران: [illegible] آپ نے [illegible]

[illegible] ان آیات [illegible] دلالت کرتی ہیں [illegible]

شیخ: [illegible] کے مطابق [illegible] میں [illegible]

وہ تین بڑے فلاسفہ، جن کے متعلق جناب مجھے بتانا چاہتے ہیں، کون ہیں ؟

پہلا تو لوک ہے، دوسرا اسپینوزا اور تیسرا عمانوئیل کانٹ۔

بے شک میں نے فلسفہ کے طلبا کی زبانی بالعموم ان کا ذکر سنا ہے۔ تو لوک کیا کہتا ہے ؟

جب ہالینڈ کا یہودی سپینوزا اپنی متناقض مابعدالطبیعیات کی بنا پر وحدۃ الوجود میں غرق تھا، تو اس وقت لوک جو اسی سال پیدا ہوا جس سال کہ سپینوزا، انسانی ادراک[1] کے بارے میں اپنے مضمون کو بغل میں لیے ہوئے اور اپنے ہاتھ میں سلیم العقل منطق کو لیے ہوئے خیالات اور اوہام سے دور اللہ کے وجود کا معترف یہ اقرار کرتے ہوئے کہ عقل اُن اسرارِ غیب کے ادراک سے عاجز ہے جن کے ادراک کے لئے اُسے پیدا ہی نہیں کیا گیا، آبنائے انگلستان کے دوسرے کنارے (یعنی جزیرہ برطانیہ عظمیٰ) پر کھڑا تھا۔

رہی معرفت تو لوک بادی الرائی میں افکارِ فطریہ (INNATE IDEAS) کا منکر ہے۔ وہ یہ کہتا ہے کہ تمام کے تمام افکار، خواہ کسی قسم کے ہوں، تجربہ سے حاصل ہوتے ہیں۔ مگر بعض امور ہمیں بدیہی معلوم ہوتے ہیں، اس لئے کہ عقل انہیں دیکھتے ہی پالیتی ہے۔ لہٰذا ہم انہیں افکارِ فطریہ خیال کر لیتے ہیں۔ اور اگر ہم وحشی لوگوں اور بچوں کو دیکھیں تو ہمیں معلوم ہو جائے گا کہ انہیں اس بدیہی بات کا پتہ ہی نہیں۔ یہیں سے معلوم ہو جاتا ہے کہ ہماری عقلیں ایک سفید تختی جس پر کچھ لکھا ہوا نہیں، کی طرح ہر قسم کے فکر سے خالی پیدا کی گئی ہیں۔ مگر ہم اپنی زندگی میں تجربہ سے افکار و معارف پیدا کر لیتے ہیں۔ یہ تجربہ خارجی طور پر احساس سے ہوتا ہے اور پھر باطنی طور پر غور و خوض سے۔ چنانچہ حواس محسوسات کا ایک مجموعہ عقل تک پہنچا دیتے ہیں اور عقل انہیں محفوظ کرنا، انہیں جمع کرنا اور باہم ملانا اور ان کے باہمی تعلقات کو سمجھنا شروع کر دیتی ہے۔ اسی اندرونی غور و فکر سے عقل ان اولیات بدیہیہ تک پہنچ جاتی ہے، جنہیں ہم افکارِ فطریہ خیال کرتے ہیں۔ حالاں کہ یہ درحقیقت وہ افکار ہوتے ہیں، جنہیں عقل تجربہ سے محسوس کرتی ہے۔

تو جب لوک افکارِ فطریہ کا انکار کرتا ہے۔ حالانکہ یہ وہ پہلی چیزیں ہیں، جو ہماری عقلوں میں راسخ ہوتی ہوتی ہیں تو پھر ہم حق کو کیسے پہچان سکتے ہیں۔ اور وہ کون سی بنیاد ہو گی جس کی بنا پر ہم کسی فکر کے صحیح یا

---

[1] ESSAY ON HUMAN UNDERSTANDING

غیر صحیح ہونے کا حکم لگا سکیں۔

شیخ: یہ سوال میرے نزدیک کوئی اہمیت نہیں رکھتا اس لئے کہ نتیجہ کے اعتبار سے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں کہ یہ اولیات فطری طور پر ہمارے اندر راسخ ہوں۔ یا ہماری عقلوں کے قائم کردہ ہوں۔ اہم تو یہ ہے کہ ہم تمام انسان اس بات پر متفق ہیں کہ ہماری عقلوں میں ایسے اولیات بدیہیہ پائے جاتے ہیں جنہیں ہم تحقیق و فکر کے لئے بنیاد قرار دیتے ہیں۔ اور ان کے ذریعہ ہم فکر کی صحت و عدم صحت پر بحث کر سکتے ہیں، اور ہم سب ان اولیاتِ بدیہیہ کے سچا ہونے پر متفق ہیں۔

مگر لوک نے لوٹ کر ضمناً پھر افکارِ فطریہ کا اعتراف کیا ہے۔ اور ان کا نام افکارِ تمثیلیہ رکھا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے۔ ہمارے ذہنوں کے اندر حقائق اشیاء کے نمونے پائے جاتے ہیں۔ انہی نمونوں پر [illegible] تخیلات کا قیاس ہوتا ہے۔ [illegible] خطا اور صواب کو پہچان جاتے ہیں۔ لہٰذا یہ مطابقت کسی شے کے تخیل و [illegible] نمونے کے درمیان جو [illegible] ہماری عقلوں میں پایا جاتا ہے [illegible] ہوگی اسی قدر ہماری معرفت صحت کے زیادہ قریب ہوگی۔ یہاں لوک معارف کی تین قسمیں [illegible]

۱۔ معرفت بدیہیہ [illegible] درمیان جو مطابقت [illegible] کی دلیل پیش کی جاتی ہے۔

۲۔ معرفت [illegible] درمیان جو مطابقت پائی جاتی ہے [illegible] پیش کرنے کے [illegible]

۳۔ معرفت [illegible] پیش نہیں کی جا سکتی [illegible]

[illegible] ہم [illegible] کے ذریعے [illegible]

[illegible] قسم کی [illegible] کی صحیح معرفت [illegible]

[illegible] جس کا [illegible]

[illegible] حقیقت [illegible]

[illegible]

شیخ: میں دیکھ رہا ہوں کہ جو کچھ کہ میں کہہ رہا ہوں اور تم اسے اپنے ہاتھ سے لکھ رہے ہو۔ اس کو تم نہیں سمجھ رہے۔ لوک یہ کہتا ہے :۔ ایسے بدیہیات پائے جاتے ہیں، جن کا ہم براہ راست اور بغیر کسی قسم کی دلیل کے ادراک کر لیتے ہیں۔ مثلاً یہ کہنا کہ کُل جزء سے بڑا ہے۔ اور یہ کہ نقیض کی دو طرفوں میں سے ایک سچی اور دوسری جھوٹی ہوگی۔ پھر بعض معارف ایسے ہیں، جنہیں ہم بذریعہ دلیل معلوم کر لیتے ہیں۔ مثلاً علم ریاضی کے مسائل کہ ہم دلیل کے ذریعہ پوری پوری حقیقت معلوم کر لیتے ہیں۔ لیکن مادی اشیاء کی معرفت نہ بدیہی ہے اور نہ اس پر کوئی دلیل پیش کی جا سکتی ہے۔ جس طرح کہ ہم ریاضی کے مسائل میں پیش کرتے ہیں۔ بلکہ یہ ایک سطحی اور مبہم سے معرفت ہوتی ہے۔ لوک یہ نہیں کہتا کہ مادی دنیا کے متعلق ہمارا علم ایک وہمی علم ہے، جس میں کوئی صحت نہیں پائی جاتی۔ بلکہ اس کا مقصد صرف اتنا ہے کہ معرفت کی یہ قسم مبہم ہے، جو معرفت بدیہی اور برہانی کے مرتبہ تک نہیں پہنچ سکتی۔ لیکن ان کے صحیح ہونے کو ترجیح دی جاتی ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ تمام بشری سلیم عقلیں اس بات پر متفق ہیں کہ یہ ایک قسم کی حس کی صورتوں کا ادراک کر سکتی ہیں۔ اور ایک ہی صفت کے ساتھ اشیاء کا وصف بیان کر سکتی ہیں۔ لہٰذا اس بات میں کوئی شک نہیں رہتا کہ جو صورتیں ہمارے ذہنوں میں پائی جاتی ہیں اور جو خارج میں ہیں۔ دونوں میں مطابقت پائی جاتی ہے۔ مگر اس پر دلیل پیش کرنا ممکن نہیں۔ لہٰذا ہمارے لئے مادی شے کی حقیقت کو بذاتہ معلوم کرنا اس یقین کے ساتھ ممکن نہیں، جس کے ساتھ ہم بدیہی مسائل کو معلوم کرتے ہیں۔ اور نہ اس یقین کے ساتھ جو برہانی مسائل سے ہمارے ذہنوں میں گھر کر جاتا ہے۔

حیران: لوک اللہ تعالیٰ کے وجود کے متعلق ہمارے فکر نیز امور غیب کے متعلق ہمارے علم کو ان قسموں میں سے کون سی قسم میں شمار کرتا ہے؟

شیخ: اب لوک کے متعلق تم پر یہ امر روشن ہو جائے گا کہ جب وہ اللہ کے وجود کے ادراک اور امور غیب کے ادراک میں فرق کرتا ہے، تو اس کا تخیل بلند ہوتا ہے اور اس کا ذہن متوازن ہوتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہمیں اللہ تعالیٰ کے وجود کے بارے میں کامل یقین ہے۔ جب ہم اپنے نفس، اپنے وجود اور اپنی عقل و ذکا پر غور کرتے ہیں تو اس یقین تک پہنچ کر یہ بات بداہتہً سمجھ جاتے ہیں کہ کائنات کا عدم سے پیدا ہونا ناممکن ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کے وجود کو جاننا "معرفۃ برھانی" ہے، جو معرفت بدیہیہ کی بنیاد پر قائم ہے۔ اس لئے کہ ہمارا وجود جو معرفت بدیہیہ کی قسم میں شامل ہے۔

جیساکہ دیکارت کہتا ہے، اللہ کے وجود پر دلالت کرتا ہے۔اسی طرح جو ابداع۔ نظام۔ اتقان اور پختگی ہم میں اور جہاں میں پائی جاتی ہے، وہ خالق ازلی قادر علیم وحکیم کی محتاج ہے۔
رہے دیگر امور غیبیہ۔مثلاً اس خالق کی حقیقت کے متعلق بحث، روح کی حقیقت کے متعلق بحث۔خود اشیا کی حقیقت کی بحث۔ان سب کا جواب لوک ایسی دانائی سے دیتا ہے جسے تجھے حفظ کر لینا چاہیئے جس طرح تو عالم فلسفیوں کی حکیمانہ باتوں کو یاد رکھتا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:۔
اگر لوگ اپنی عقلی قوتوں کی اچھی طرح سے تحقیق کریں اور اس فضا سے پردہ اُٹھادیں جو روشن اور تاریک اجزا کو جدا کرتا ہے۔اور ممکن الفہم اور غیر ممکن الفہم اُمور کے متعلق بھی فرق کر لیں تو وہ تاریک پہلو کے متعلق اپنی لاعلمی پر مطمئن ہو جائیں گے۔اور اس پر راضی ہوں گے اور اپنے افکار اور تحقیقات کو دوسری جانب اس طرح استعمال کریں گے جس سے زیادہ اطمینان پیدا ہو، اور زیادہ سود مند ہو۔
حیران: جناب شیخ صاحب۔ مجھے معلوم ہے کہ میرے ملک میں انہی معنوں اور لفظوں میں ہندی فلسفہ پایا جاتا ہے۔
شیخ: سچ ہے کہ ہندی فلسفہ لوک کے کلام سے لفظاً اور معنی دونوں طرح متفق ہے۔اس کا ذکر بیرونی نے اپنی کتاب "تحقیق ماللہند من مقولۃ" میں کیا ہے۔ یہ حکمت اس کی قائل ہے۔جس جگہ پر شعاع پہنچتی ہے، اس کا جاننا ہمارے لئے کافی ہے۔اور جہاں شعاع نہیں پہنچتی، اس کی ہمیں ضرورت نہیں۔خواہ بذات خود کتنی بڑی ہی کیوں نہ ہو۔لہذا جہاں شعاع نہیں پہنچتی اس کا احساس بھی ادراک نہیں کرتے اور جسے بذریعہ حس معلوم نہ کیا جاسکے، وہ نامعلوم چیز ہے۔
اے حیران! مشہور سلیم عقلیں اسی طرح ایک دوسرے سے ملتی اور حق پر بغیر اختلاف کے متفق ہوتی ہیں۔اور جب حق سے تجاوز کر جاتی ہیں تو پھسل جاتی اور ٹھوکر کھاتی ہیں، جس طرح سپینوزا کو ٹھوکر لگی۔
حیران: مولانا اور فرمائیں۔اور فرمائیں۔لائبنز اور کائنات کے متعلق مجھے کچھ سنائیں۔
شیخ: میں ابھی اور بیان کروں گا تاآنکہ تو خوش ہو جائے۔لیکن آج رات میں کائنات کے متعلق تجھے کچھ نہ سنا سکوں گا آج صرف لائبنز کا ذکر کروں گا۔

حیران: کیا لائبنز اپنے ساتھی لوک کے ساتھ اس کی بلند آراء میں اتفاق کرتا ہے۔

شیخ: کہیں وہ اس سے اتفاق رکھتا ہے، کہیں اُس کی مخالفت کرتا ہے۔ ایک اعتبار سے اس سے بلند ہو جاتا ہے اور ایک اور اعتبار سے اُس سے کم درجہ کا رہتا ہے۔

حیران: یہ کیسے؟

شیخ: یہ ایمان میں تو اس کی موافقت کرتا ہے۔ دلائل کی گہرائی میں اس سے اونچا جاتا ہے۔ اور یہ کہ ذہن کی مثال ایک سفید تختی کی ہے، جس پر کچھ لکھا ہوا نہیں۔ اس کی مخالفت کرتا ہے۔ لیکن جب یہ اس کی حکمت کی مخالفت کرتا ہے اور ان حدود سے تجاوز کر جاتا ہے۔ جہاں شعاع پہنچتی ہے تو یہ پھسل کر منہ کے بل گر پڑتا ہے۔ یہ جرمن کا طباع و ذہین انسان اپنے علم کے اعتبار سے بڑا انسان تھا۔ اپنے افکار میں گہرا تھا۔ بالخصوص جب کہ یہ معرفت، وجود، خلق اور خالق کے فلسفہ کی بحث کرتا ہے۔ لیکن جب اس نے مادی اور روحانی پہلو کی حقیقت کا وصف بیان کرنا چاہا۔ تو لغزش کھائی۔ جیسے ہم روح اور مادہ کے درمیان اتصال خیال کرتے ہیں یہ اس کی تفسیر کرتا ہے۔

لائبنز ابتداء میں افکار فطریہ کے بارے میں دیکارت کی رائے کو قبول کرتا تھا۔ وہ لوک کی، جب وہ یہ کہتا ہے: "ہماری عقلیں اصل میں 'سفید تختی' کی طرح ہوتی ہیں اور اسے معارف اور اولیاتِ عقلیہ تجربہ ہی سے حاصل ہوتے ہیں" مخالفت کرتا ہے لیکن وہ اپنی کتاب "عقلِ انسانی کے جدید تجربات"[1] میں ایک درمیانی رائے قائم کر کے دیکارت اور لوک کے مابین نہایت عمدہ موافقت پیدا کرتا ہے۔ چنانچہ کہتا ہے:۔

جب ہم معرفت کا دارومدار صرف تجربہ پر رکھتے ہیں تو ہمارے لئے یہ کبھی بھی ممکن نہیں ہو سکتا کہ ہم معرفت کی تشریح کریں۔ تجربہ ہی ہر چیز نہیں ہے جیسا کہ لوک کا خیال ہے۔ لیکن ہم میں ایسے ضروری اور کلی حقائق پائے جاتے ہیں جو تجربہ سے بھی بلند تر ہوتے ہیں مگر تجربہ ان کی وضاحت کرتا ہے۔ بالفاظِ دیگر یہ حقائق اولیہ ضروریہ ہماری عقلوں میں فطری طور پر "بالقوۃ" موجود ہیں، مگر ہم ان کو تجربہ کے ذریعہ سے ہی معلوم کر سکتے ہیں۔ اگر تجربہ نہ ہوتا تو یہ بھی ہمارے لئے نہ کھلتے۔

---

[1] لائبنز نے اسی کتاب میں لوک (LOCKE) کے مضامین پر تنقید کی ہے۔ (مترجم)

مگر تجربہ ان کو پیدا نہیں کرتا۔ لائبنز اسی گہرے مفہوم کی تعبیر جسے بعد میں کانٹ نے اختیار کیا، اپنے اس مشہور قول سے کرتا ہے "عقل کے اندر کوئی ایسی چیز نہیں ہوتی جو حواس سے نہ آتی ہو، سوائے اس کے کہ وہ چیز خود عقل ہی ہو۔"

لائبنز افکار فطریہ یعنی مبادی عقلیہ ضروریہ کے وجود کا اثبات کرنے کے بعد آگے بڑھتا ہے اور انہی مبادی عقلیہ ضروریہ کی بنیاد پر استدلال پیش کرتا ہے تاکہ وہ ایجاد موجود اور مُوجد کے مسئلہ کو حل کر سکے۔ چنانچہ وہ اللہ تعالیٰ کے وجود کو ثابت کرتا ہے اور یہ بھی ثابت کرتا ہے کہ وہ صفات کمال سے متصف ہے۔ نیز اس نے یہ بھی ثابت کیا ہے کہ جہاں کو اللہ نے پیدا کیا اور یہ کہ عدم سے مخلوق کا پیدا کرنا ممکن ہے۔

حیران: اس نے یہ عقدہ کیسے حل کر لیا، جس کے حل کرنے سے بہت سے ماہرین کی عقلیں قاصر رہیں۔

شیخ: اس نے اس کا حل خود اسی استدلال کے ذریعہ کیا ہے جس کا ذکر فارابی، ابن سینا، دیکارت اور لوک نے کیا ہے۔ مگر اس کا بیان نہایت عمدہ اور اس پر ایمان عظیم ہے۔ چنانچہ اس نے اس استدلال کو عقلی طور پر عمدہ قوی قطعی اور واضح انداز میں پیش کیا ہے کہ ایک صاحب عقل، خرد آدمی کو اس کے ماننے بغیر چارہ نہیں رہتا۔ اب حیران سنو کہ وہ کیا کہتا ہے۔

حیران: مولانا! میں ہمہ تن گوش ہوں۔

شیخ: لائبنز کہتا ہے: ہر حقیقت عقلیہ جس کا تقرر خواہ اثبات میں ہو خواہ نفی میں، عقل کرتی ہو، اس کے لئے اس حقیقت عقلیہ کے اثبات اور نفی کے ضمن میں ضروری ہے کہ وہ دو عقلی اور ضروری اصولوں پر اعتماد کرے۔ یہ دو اصول مبداء تناقض اور مبداء "علت کافیہ" ہیں۔ اس کی تشریح یہ ہے کہ ہر چیز کے لئے جس کا ہم تصور کرتے ہیں، ضروری ہے کہ وہ یا ممکن ہو یا ناممکن یا واجب۔ ہر وہ چیز جس کے وقوع کا تصور تناقض عقلی کا موجب ہو، وہ ناممکن ہوتی ہے۔ ہر وہ چیز جس کے وقوع کا تصور تناقض عقلی کا موجب نہیں وہ ممکن ہے۔ اور ہر وہ چیز جس کے واقع نہ ہونے کا تصور تناقض عقلی کا موجب ہو، وہ واجب ہے۔ اسی طرح ہر واقع ہونے والی چیز کے لئے جس کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں، علیتِ ضروری کے قانون کی بنیاد پر ایسی علت کا ہونا ضروری ہے جو اس کے واقع ہونے کا سبب ہے۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ یہ علت اس کے واقع ہونے کے لئے کافی ہو۔ اور یہ کہنا کہ اس کے واقع ہونے کے لئے

دوسری قسط

فہرست مخطوطات

کتب خانہ ادارہ تحقیقاتِ اسلامی

از قاضی محمد اشرف، لائبریری آفیسر اسٹاف کالج کوئٹہ

مخطوطہ ۶

ترجمان معارف (قاموس عربی، ترکی، فارسی و ترکی، عربی، فارسی) مصنف الحاج حسن داخلہ ۲۷۵۲

حجم ۷۶۷ صفحات۔ تقطیع $\frac{۷\frac{1}{2} \times ۱۱\frac{1}{2}}{۵ \times ۸\frac{1}{2}}$ = ۲۱ سطری بخط نسخ خوشخط کاغذ عراقی لبغداد ۱۰۸۷ھ؟

الحاج حسن نے تین جلدوں میں اس لغت کو مرتب کرنے کا ذکر دیباچہ میں کیا ہے۔ دیباچہ بزبان ترکی ۴ صفحات پر مشتمل ہے۔ یہ مخطوطہ صرف عربی سے ترکی و فارسی اور دوسری جلد میں ترکی سے عربی اور فارسی میں ہے۔ تیسری جلد جس کا ذکر دیباچہ میں ہے جو کہ فارسی سے مرتب کی گئی موجود نہیں ہے۔ معلوم نہیں کہ مصنف اسے مرتب بھی کر سکا تھا یا پھر وہ گردش ایام میں ان جلدوں سے علیحدہ ہو گئی ہے۔

یہ لغت جدید طرز پر مرتب کی گئی ہے۔ الفاظ و ضرب امثال کو حروف پر مرتب کیا ہے۔ پھر ہر حروف کے الفاظ و ضرب امثال کو دس ابواب میں تقسیم کیا ہے۔ جن کی ترتیب یہ ہے:-

(۱) فصل الاول فی المصدر۔ (۲) فصل الثانی فی الفعل الماضی۔

(۳) " الثالث فی الفعل المضارع۔ (۴) " الرابعُ فی فعل الامر۔

(۵) " الخامس فی النھی۔

(۶) " السادس فی بیان اعضاء الانسان و اقربا . . . .

(۷) " السابع فی اسامی الحیوانات والحشرات من طائر و دارج فی البر والبحر وغیرہ۔

(۸) " الثامن فی اسامی الاشجار والنباتات فی الصحاری والجبال والبحار وغیرہ۔

(۹) " التاسع فی اسامی الصنایع والحرف والآلاتھا۔

(۱۰) " العاشر فی اسامی الافلاک والنجوم والایام والاسبوع والسنین والقرأته والکتابه وما

بتعلق بہم والمعادن وما یحصل بہا وغیرھا۔

پہلی جلد کے ۵۰۷ صفحات اور دوسری ۵۱۱ تا ۷۶۷ صفحات تک ہے۔ دیباچہ دوسری جلد کے اوائل میں ہے۔ اس مخطوطہ کا خط اور کاغذ اس قدر نفیس وعمدہ ہے کہ اسے تین سو برس پرانا کہنا مشکل ہے۔ سرخ روشنائی سے حروف تحریر کئے گئے ہیں جو کہ گیارھویں صدی میں استعمال میں نہیں آئی تھی۔ عام طور پر بارھویں صدی کے آخر میں سرخ روشنائی استعمال کی گئی ہے۔

مخطوطہ ۷ (موضوع طب)

منافع اعضاء الحیوانات، مصنف الطبیب علی بن عیسیٰ المتوفی ۵۷۴ھ داخلہ ۳۷۵۲۔ حجم ۹۸ صفحات۔

تقطیع ۸¾ × ۶ / ۵½ × ۴ = ۱۱ سطری بخط نسخ شکستہ۔

مصنف علی بن عیسیٰ، الطبیب ابن النقاش کے نام سے مشہور ہے۔ اس نے بہت سے رسالے مشہور ملک عادل کے لئے لکھے تھے اور اس کے بعد مدت تک سلطان صلاح الدین کا شخصی طبیب رہا۔ یہ رسالہ بھی اس کی تصنیف معلوم ہوتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

اس مخطوطہ کے ساتھ ایک بڑی کتاب کا خلاصہ موجود ہے۔ اس خلاصہ کو محمد نذیر آغا نے تصنیف کیا۔ یہ ابراہیم آغا کے مریدوں میں سے تھے۔ یہ خلاصہ آخر سے ناقص ہے۔ آغا نذیر کی اپنی تحریر ہے جو کہ ۱۶ رجب ۱۲۵۱ھ میں تحریر کیا۔ اس میں دعائیں، تعویذ گنڈے ٹوٹکے وغیرہ پر بحث ہے۔ اس کا موضوع نیرنجات ہے۔ جس کتاب کا خلاصہ ہے اس کا علم نہیں ہو سکا۔

مخطوطہ ۸ — ۹ (موضوع نجوم)

البحر الزاخر والسر الفاخر۔ مصنف الشیخ محمد بن طاہر۔ واحد ۵۵ ۹۸۶ھ ۲ جلدیں صفحات ۱۱۹

تقطیع ۸½ ۵½ / ۵½ ۳¾ = ۱۷ سطری، بخط نسخ کاتب ابراہیم غالب۔ تمام ۱۲۹۰ھ

یہ کتاب دو جلدوں میں ہے۔ عبارت کی ابتدا الحمد للہ الذی خلق الاشیاء ...... مصنف کتاب نے صفحہ ۳ پر اپنا نام محمد ابن طاہر الذاکر تحریر کرتا ہے۔ کتاب کا موضوع علم رمل و نجوم ہے۔ اسی کے ساتھ علم خواص اشیاء علم الآداب کی بھی بحثیں ہیں۔

کشف الظنون، در المکنون اور سرکیس کی فہرست مطبوعات میں اس کتاب کا ذکر نہیں ہے۔ لیکن کتاب کی بعض تحریروں سے یہ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ مصنف گیارھویں صدی کے آخر اور بارھویں صدی کے اوائل کا مصنف

ہوتا ہے۔ اگرچہ اپنے نام کے بعد خصوصی الحنفی لکھا ہے۔ لیکن اندر کی تحریروں میں ایسی چیزیں موجود ہیں کہ مصنف کا مسلک امامیہ ہے۔ ممکن ہے کہ فقہی حیثیت سے حنفی ہو مگر اس نے امامیہ عقائد کا کافی اثر قبول کیا ہے

نسخہ عمدہ خط نسخ میں نقل کیا گیا۔ مقام تحریر نہیں کیا گیا۔ بظاہر مصر میں تیار شدہ معلوم ہوتا ہے

مخطوطہ ۱۰ (موضوع فلکیات)

(۱) المختصر فی الاوقات والاحکام الفلکیۃ۔ مصنفہ بشر بن سہل الاسرائیلی (اس مخطوط کا صرف سرورق ہے)

(۲) رسالتہ فی الاوقات دالۃ علی الاحکام۔ حجم ۷ صفحات تقطیع $\frac{6\frac{1}{2} \times 9\frac{1}{2}}{3\frac{3}{4} \times 7}$ = ۲۱ سطری بخط نسخ ۱۳۳۰ھ

(۳) کتاب فی علم الفلک والبروج والاحکام الفلکیۃ۔ حجم ۱۱۲ صفحات تقطیع $\frac{6\frac{1}{2} \times 9\frac{1}{2}}{5 \times 7\frac{1}{4}}$ = ۱۹ سطرہ

بخط نسخ ۱۳۲۲ھ۔ کاتب سید ابن الحضراوی ابن محمد الابی۔

(۱) اس نسخہ میں تین کتابوں کا ذکر ہے۔ صرف پہلی کتاب کا نام درج ہے اور باقی صفحات سادہ ہیں۔ اصل کتاب نقل نہیں کی گئی۔ دوسرا رسالہ مصنفہ بشر بن سہل الاسرائیلی ہے۔ تیسرے رسالہ کے مصنف کا نام سہل ابن بشر الاسرائیلی درج ہے۔ گویا یہ دو علیحدہ کتابیں ہیں۔ ان میں سے رسالۃ فی الاوقات کے آخر میں کتابت کی تاریخ یوم چہار شنبہ ۱۰ ربیع الاول ۱۳۳۰ھ درج ہے۔ دوسرے کے آخر میں یوم شنبہ ۲۹ جمادی الثانی ۱۳۲۲ھ درج ہے۔ دونوں رسالے مصر (القاہرہ) میں ہی نقل کئے گئے ہیں۔ دونوں رسالوں کے کاتب کا نام سید احمد الحضراوی ابن محمد الابیؒ ہے۔

جیساکہ اوپر ذکر کیا گیا، دونوں رسالوں کے مصنف دو بتائے گئے ہیں۔ ایک سہل بن بشر۔ دوسرا بشر بن سہل۔ اس لئے قیاس یہ چاہتا ہے کہ ان دونوں کے درمیان باپ بیٹے کا رشتہ ہوگا۔ لیکن واقع ایسا نہیں ہے۔ یہ کاتب کی تصحیف ہے۔ یقیناً بشر بن سہل نام کا کوئی مصنف نہیں ملتا۔ ایک ہی شخص کا نام کبھی مقلوب لکھ دیا گیا ہے حقیقتاً مصنف کا نام سہل ابن بشر اور اس کا پورا نام ابوعثمان سہل ابن بشر الہانی ہے۔ جو ربایا الیہودی کے نام سے مشہور تھا۔ اس کے آباؤ اجداد ہرات کے رہنے والے تھے۔ اس لئے یہ الہروی بھی کہلاتا ہے۔ اس کی بہت سی کتابوں کا ذکر ابن ندیم نے اپنی فہرست (مطبوعہ ۱۳۴۸ھ صفحہ ۳۸۳) میں کیا ہے اور لکھا ہے کہ یہ شخص طاہر ابن الحسین الاعور اور اس کے بعد حسن ابن سہل کی خدمت کرتا رہا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ شخص بغداد میں مقیم تھا۔ اس کا زمانہ ۲۳۶ھ کا تھا۔ کیونکہ حسن ابن سہل ابن عبداللہ السرخسی کی وفات ۲۳۶ھ میں ہے۔ جس کی بیٹی بوران مامون رشید خلیفہ بغداد سے بیاہی گئی (الاعلام جلد ۲ صفحہ ۲۰۷)

رسالۃ فی الاوقات کا خط نسخ بہتر ہے۔ کتاب فی علم الفلک کا خط نسخ طفلانہ ہے۔ کاغذ مل کا بنا مضبوط ہے۔ روشنائی دود خنطی اور سرخ رنگ ارضی استعمال کیا گیا ہے۔ (مسلسل)

اُنتقادؔ کے لئے کتاب کے دو نسخے آنا ضروری ہے

انتقاد

اسلام پاکستان میں ـــ "پاکستان اور اسلام کے بنیادی مسائل کا خیال افروز جائزہ"

مصنف پروفیسر محمد عثمان - ناشر مکتبۂ جدید - لاہور

زیرِ نظر کتاب نہایت ہی سلیس، رواں اور دل کش اسلوب میں لکھی گئی ہے۔ اس میں پاکستان کے اُس اسلامی نقطۂ نظر کی ترجمانی کی گئی ہے، جسے عام طور پر "لبرل اسلام" کا نام دیا جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ نقطۂ نظر ہمارے ہاں ابھی مخصوص حلقوں تک محدود ہے۔ اور بہت زیادہ زور رہا تو اُن لوگوں کا ہے، جو پہلی راہوں سے سرِ مُو اِدھر اُدھر ہٹنا بدعت و گمراہی سمجھتے ہیں اور اس کی شدید ترین مخالفت میں پیش پیش رہتے ہیں۔ اور یا اس کے ردِّ عمل کے طور پر ملک میں ایسے رجحانات اُبھر رہے ہیں، جو سرے سے ان بحثوں میں پڑنا بے کار سمجھتے ہیں اور سیاست و معیشت کے ساتھ عقائد و افکار کو بھی ماضی کے اِن بندھنوں سے کلیتہً آزاد کرانا چاہتے ہیں۔ اب اگر اسلام کو پاکستان کی انفرادی و اجتماعی زندگی میں ایک فعّال اور موثر قوت کی حیثیت سے حال و مستقبل میں اپنا کردار ادا کرنا ہے، تو پروفیسر عثمان نے اس کتاب میں پاکستان اور اسلام کے بنیادی مسائل کے بارے میں جو نقطۂ نظر پیش کیا ہے، اُس کے حسن و قبح کا جائزہ لینے اور اس راہ پر اور آگے بڑھنے کی ضرورت ہے۔ موصوف کے نتائج بحث سے اختلاف ہو سکتا ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک اگر ہمیں افراط و تفریط سے بچنا ہے، اور سرتاپا جمود و تقلید اور سرتاپا انکار کے درمیان کوئی اعتدال کی راہ نکالنا ہے، تو وہ یہی راہ ہے، جس کی طرح مصنف نے اس کتاب میں ڈالنے کی کوشش کی ہے۔

اس کتاب میں بہت سے مسائل چھیڑے گئے ہیں۔ قرآن حکیم کس نوع کا نظامِ حکومت تجویز کرتا ہے۔ جہاد کا قرآنی تصور کیا ہے، عورتوں کے پردے کی کیا حدود ہوں، ہمیں اپنے لئے کون سا معاشی نظام وضع کرنا ہوگا اور ہم موجودہ نسلوں کو کس قسم کی تعلیم دیں، مصنف نے ان اُمور پر بحث کرنے کے بعد عہدِ حاضر کی بعض مشہور اسلامی

شخصیات جن کا تعلق اس برصغیر سے ہے، محاکمہ کیا ہے۔ اس ضمن میں سب سے دلچسپ محاکمہ سید ابوالاعلیٰ مودودی، خلیفہ عبدالحکیم اور غلام احمد پرویز کا ہے۔ مودودی صاحب کے بارے میں مصنف لکھتے ہیں :-

"........ سید ابوالاعلیٰ مودودی کو میں ایک بڑا آدمی سمجھتا ہوں۔ اور اُن کی دو تین باتوں کا خاص طور سے قائل اور مداح ہوں۔ اوّل قرآن و حدیث میں اُن کی نظر، اور نظر سے زیادہ اُن کی رائے کا خلوص اور دیانت .... اُن کی جامعیت پر نگاہ رکھی جائے تو یہ کہنا محض اعترافِ حقیقت ہوگا کہ ہماری نشاۃِ ثانیہ (۱۸۵۷ء) کے بعد آنا آن تک مفسرِ اسلام شاید کوئی اور نہیں "

اسی مضمون میں مصنف نے مولانا مودودی کو علماء کرام کے اُس تیسرے گروہ میں شمار کیا ہے، جنہوں نے "شاہانِ وقت سے بے نیاز رہ کر اور لبسا اوقات ٹکرلے کر اپنے ذہن کی ضیا اور دل کی گرمی کو ہمیشہ خارج میں ایک نئی سوسائٹی، ایک نئے مسلم معاشرے کی صورت میں ڈھالنے کی جدوجہد کی........"

مولانا ہی کے بارے میں ایک اور جگہ ارشاد ہوتا ہے :-"........ آپ اس بات کو تسلیم کریں گے کہ وہ جدید تمدن کے اکثر مسائل سے آگاہ اور نئے انسان کی بہت سی مشکلات سے واقف ہیں" اسی سے کچھ پہلے مصنف نے لکھا ہے :- "سید ابوالاعلیٰ مودودی میں جدید خیالات اور عہد حاضر کی تحریکات اور تقاضوں کا ایک فہم ملتا ہے "

یہ سب باتیں ایک مضمون میں ہیں، جس کا عنوان "سید ابوالاعلیٰ مودودی میری نظر میں" ہے۔ لیکن ایک دوسرے مضمون میں ایک جگہ خلیفہ عبدالحکیم، غلام احمد پرویز اور مولانا مودودی میں مقابلہ کیا گیا ہے۔ اس میں جدید مسائل کے متعلق ہمارے ہاں جو تین بنیادی اندازہائے نظر پیدا ہو گئے ہیں، ان کا ذکر ہے۔ خود مصنف کے الفاظ میں" پہلا اندازِ نظر یہ ہے کہ جدید کو سرے سے تسلیم ہی نہ کیا جائے۔ زندگی کی اصل نہج آج بھی وہی ہے، جو چودہ سو سال پہلے تھی .... جدید کو سمجھنے کی ہر کوشش مفاہمت کا پیش خیمہ ہے۔ اور ہمیں ہمارے موقف سے ہٹانے کا باعث ہوگی" اس سلسلے میں مصنف کا کہنا ہے :" ...... سید ابوالاعلیٰ مودودی پہلے اندازِ نظر سے تعلق رکھتے ہیں ......"

مضمون" پردے کے شرعی حدود" میں مصنف نے مولانا مودودی پر تنقید کی ہے۔ اب اس ضمن میں اُن کا یہ جملہ ملاحظہ ہو :-

" سید ابوالاعلیٰ مودودی نے اپنی کتاب "پردہ" میں اسلامی پردے کے متعلق جو نظریہ پیش کیا ہے،"

میرے خیال میں سورۃ الاحزاب کی مفصلہ آیت کے ادھورے اور نامکمل مطالعہ پر مبنی ہے........ سید صاحب اس آیت کو اس کے سیاق و سباق سے کاٹ کر یہاں لائے ہیں........ وہ فقط آیت کے اُس حصے سے سروکار رکھتے ہیں، جو اُن کے خیال میں اُن کے نظریہ کی حمایت میں ہے....... ظاہر ہے کہ یہ اندازِ مطالعہ اور طرزِ استدلال اگر کسی حقیقت کو بھی پیش کرے گا تو وہ اس کی ادھوری اور یک رُخی ترجمانی ہوگی......"

ایک اور مضمون میں مصنف نے مولانا مودودی، غلام احمد پرویز اور خلیفہ عبدالحکیم کا جائزہ ان الفاظ میں لیا ہے:"......... ابوالاعلیٰ مودودی اس مدرسہ فکرِ اسلامی کی قیادت کر رہے ہیں، جو بدلے ہوئے حالات کو درخورِ اعتنا نہیں سمجھتا۔ غلام احمد پرویز اس مکتبۂ خیال کو بڑھا رہے ہیں، جو صرف بدلے ہوئے حالات ہی کو درخورِ اعتنا سمجھتا ہے۔ اور خلیفہ عبدالحکیم اعتدال اور بصیرت اور اقتضا بینی کی ان روایات کے علمبردار تھے جن کو اولاً سرسید نے قائم کیا اور درمیان میں اقبالؒ نے نہایت بصیرت اور کامیابی کے ساتھ ترقی دی۔"

یہ لکھنے کے بعد موصوف نے مولانا مودودی پر یہ تبصرہ کیا ہے:۔

"سید ابوالاعلیٰ مودودی نے یتیم پوتے کی وراثت سے لے کر خواتین کی سیاست میں شرکت تک قریب قریب ہر مسئلے اور ہر معاملے میں اسلام کے حُسنِ توازن، وسعتِ نظر اور صحیح انسانی آزادی کے پیمانے کو گھٹا چھلکا کر زندگی کی رفتار کو روکنے اور اُس کی راہوں میں سنگ ہائے گراں حائل کرنے کا کام پوری مستعدی، جوش اور قابلیت کے ساتھ انجام دیا۔"

اب ایک مضمون میں تو مولانا مودودی کی جامعیت، جدید مسائل کا فہم رکھنے اور قرآن و حدیث میں اُن کی نظر اور نظر سے زیادہ اُن کی رائے کا خلوص اور دیانت کا بہت شاندار الفاظ میں اثبات ہے اور دوسرے مضامین میں عملاً اس کی نفی کی گئی ہے۔ اس طرح کی باتیں کتاب میں کھٹکتی ہیں اور معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے جزواً جزواً چیزوں کو دیکھا ہے۔ ان کے بارے میں موصوف کا کوئی مجموعی تصور نہیں ہے۔ اگر مولانا ممدوح کے متعلق مصنف کی پہلی رائے صحیح ہے، تو یقیناً دوسری آراء مصنف کی مولانا کے ساتھ شدید بے انصافی پر مبنی ہیں۔

بہرحال مجموعہ بڑی اہم بحث ہے۔ اسی طرح معاشی انصاف پر اسلامی نقطۂ نظر بڑی خوبی سے پیش کیا گیا ہے۔ لیکن مضمون "تصورِ تعلیم قرآن کی روشنی میں" ہمیں کہیں قرآن کی روشنی نظر نہیں آئی۔ اللہ تعلیم کا تصور بہت مبہم سا ہو گیا ہے۔

ڈاکٹر غلام جیلانی برق پر جو مضمون ہے، ہمارے نزدیک اُسے اس شکل میں زیرِ نظر کتاب میں شائع کرنا موضوعِ کتاب سے زیادتی ہے۔ یوں یہ مضمون ادبی لحاظ سے ایک شہپارہ ہے۔ اور اس میں خوش ذوقی بھی ہے اور تجزیاتی دقتِ نظر بھی۔ اگر مصنف نے ڈاکٹر صاحب کی مشہور کتابوں کے مواد میں سے کچھ لے لیا ہوتا تو یہ مضمون کتاب کے اصل موضوع کے مناسب ہو جاتا۔ ڈاکٹر برق کی تین کتابیں دو قرآن، دو اسلام اور ایک اسلام ہمارے ہاں کی مذہبی فکر میں اپنا ایک مقام رکھتی ہیں، مصنف کو ان پر تبصرہ کرنا چاہیئے تھا۔

مضمون "سید احمد خاں۔ سیاسی بصیرت" میں اس بصیرت کا صرف ایک پہلو دکھایا گیا ہے۔ اس کا ایک اور پہلو بھی تھا، اُس کا بھی ذکر کرنا چاہیئے تھا۔ سر سید آئی سی ایس میں سرے سے "ہندوستانیوں" کی شرکت کے مخالف تھے۔ وہ اس کے بھی مخالف تھے کہ ہندوستان میں کسی قسم کی نمائندہ حکومت قائم ہو، اور تو اور انہیں یہ بھی ناگوار تھا کہ کنجڑوں، دھوبیوں اور بساطیوں کے بیٹے مقابلے کے امتحان دے کر افسر بن جائیں اور شرفاء پر حکومت کریں۔ سر سید کی اس "سیاسی بصیرت" کی پہلے پہلے مسٹر جناح (قائداعظمؒ) نے بھرپور مخالفت کی؛ اور پھر ۱۹۱۱ء کے بعد خود علی گڑھ کے نوجوان اس کے خلاف صف آرا ہوئے۔

کتاب کا سب سے پہلا مضمون "قرآنِ حکیم اور نظامِ حکومت" ہے۔ یہ موضوع چونکہ کافی مشکل ہے، اس لئے مصنف کو اس سے عہدہ برآ ہونے میں کافی دقت کا سامنا کرنا پڑا ہوگا۔ صاف اور سیدھا سوال یہ ہے کہ کیا قرآن حکیم میں کوئی نظامِ حکومت ہے یا نہیں؟ پروفیسر عثمان نے اس کا واضح جواب نہیں دیا۔ ایک طرف لکھا ہے "........ جدید معنوں میں قرآن کا اپنا کوئی (قطعی) معاشی یا سیاسی نظام نہیں ہے ......" دوسری طرف ارشاد ہوتا ہے "........... جدید اصطلاحی زبان میں وہ نہ سرمایہ دارانہ نظام ہے، نہ اشتمالی اور نہ اشتراکی۔ "اسلامی نظام" تو در اصل قرآنی احکام کی روح اور روحِ عصر کو تطبیق دینے سے تیار ہوتا ہے۔"

ظاہر ہے کوئی نظام تو روح نہیں ہوتا۔ پھر نظام تو ایک محسوس و معین چیز ہے۔ اور روح ایک غیر محسوس اور غیر معین۔ اس کے صاف معنی یہ ہیں کہ قرآن میں کوئی نظامِ حکومت نہیں۔ چنانچہ مصنف نے [illegible] کے حوالے سے بالواسطہ یہ بتا بھی دیا ہے کہ "مذہب و سیاست کی ایک گونہ دوئی کے نظریے کی [illegible] کے اندر گنجائش ہے۔ گو سیکولر نظام اسلام کے منافی نہیں۔"

صحیح، لیکن مصنف نے اس مضمون میں یہ بات کہیں صاف طور سے نہیں کہی۔ صفحہ ۲۴ پر ہے۔

.... خود اسلام میں دین اور حکمت الگ الگ ہیں ....." لیکن کچھ بعد ارشاد ہوتا ہے :".....
ن ایک اعتبار سے اسلام میں سیاست دین کی پابند ہے ......" اس سے کچھ آگے اقبال کا یہ اقتباس
ہے :" اسلام کے نظامِ تمدن میں مذہب سے سیاست کو الگ رکھنے کی گنجائش موجود ہے ....."
اقعہ یہ ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر عرض کیا، یہ موضوع ہے ہی بڑا مشکل، لیکن مصنف کے اس مضمون سے
حل نہیں ہوئی، بلکہ اور مشکل ہوگئی ہے۔

آخر میں " حرفِ آغاز" میں " قرآنی تصورات کی توضیح و تفہیم" اور احادیث کے متعلق مصنف نے اپنا
سلوب بیان کیا ہے، اُس پر کچھ عرض کرنا ہے۔ موصوف کے نزدیک " احسن اور صحیح ترین طریق قرآن
ور اسلام دوستی کا یہ ہے کہ منشائے الٰہی کو کلام الٰہی ہی سے اخذ کیا جائے، اپنی یا دوسروں کی
کو کلام الٰہی میں پڑھنا میرے نزدیک اسلام دوستی نہیں، اسلام دشمنی ہے" احادیث میں سے معتبر
یث اور فقہ اسلامیہ کے وہ قدر دان ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ارشاد ہوتا ہے :-

"....... معتبر احادیث تک کا ایک بڑا حصہ اور بیشتر فقہ اپنی ترکیب کے لحاظ سے زمان و مکان
بند ہے اور ان دونوں سرچشمہ ہائے علم و بصیرت کا وہی حصہ زمان و مکان کی محدودیت سے آزاد ہے، جو
، کی حکمت لازوال سے ہم آہنگی کی بدولت رنگِ ابدیت پاتا ہے ......"

ہم مانتے ہیں کہ قرآن حکمتِ ابدی کا سرچشمہ اور مبنیٰ ہے، لیکن اسے بیان تو زمان و مکان کی محدودیت
ں کیا گیا ہے۔ اب جیسے ہم قرآن کی اس محدودیتِ اظہار سے حکمتِ ابدی اخذ کرتے ہیں، کیا اسی طرح
احادیث سے اسے اخذ نہیں کیا جا سکتا۔ آخر قرآن میں اہلِ کتاب سے جزیہ لینے کا حکم موجود ہے۔ مالِ
ت کو تقسیم کرنے کی صریح ہدایات ہیں۔ حدود کا ذکر ہے۔ عثمان صاحب بحیثیت ایک "لبرل" مسلمان کے
احکام کی اصل حکمت پر زور دیں گے نہ کہ اُن کے ظواہر پر۔ اسی طرح معتبر احادیث کو اساس بنایا جا سکتا ہے۔

احادیث یا زیادہ معین الفاظ میں " سنت" جس میں سنتِ نبوی کے ساتھ خلافتِ راشدہ کے دور
، فیصلے بھی شامل ہیں، اُس عہد کی عملی زندگی میں قرآنی احکام کی تطبیق کو پیش کرتی ہے، اور فقہ نے اسی
سلے کو آگے بڑھایا ہے۔ اور ظاہر ہے یہ سب کچھ زمان و مکان کی حدود میں ہوا، ایسا ناگزیر تھا۔ ملت
پنے معنوی وجود کو صرف اسی طرح باقی رکھ سکتی ہے کہ اس سلسلے کو قائم رکھے۔ حکمتِ ابدی یا اس طرح
ے الفاظ بڑے ہی خوش کن ہیں، لیکن ان سے کام نہیں چل سکتا۔ حکمتِ ابدی کے کچھ معین مصادر چاہئیں

اور وہ جہاں تک اِس ملّت کا تعلق ہے، قرآن، سنّت اور فقہ ہے اپنے وسیع معنوں میں۔

مختصراً پروفیسر عثمان کی اس کتاب کی اشاعت ایک معرکہ آرا واقعہ ہو سکتا ہے، اگر ان مباحث کو جو اس میں ہیں، ہمارے اہلِ دانش اور آگے بڑھائیں۔ اس میں شک نہیں موصوف نے اس میں پہل کی ہے اور یہ ہر لحاظ سے اُن کا قابلِ تعریف کارنامہ ہے۔

کتاب غیر مجلد ہے۔ آف سیٹ کی چھپائی ہے۔ قیمت پانچ روپے۔

سہ ماہی اُردو، شمارۂ خصوصی بیادِ غالبؔ

شائع کردہ انجمن ترقّیِ اُردو۔
بابائے اُردو روڈ۔ کراچی I ۔

گزشتہ فروری میں غالبؔ کی صد سالہ برسی بین الاقوامی سطح پر منائی گئی ہے۔ اس موقع پر انجمن ترقّیِ اُردو نے برصغیر کے اس عظیم شاعر کو جو ادبی نذرانۂ عقیدت پیش کیا ہے وہ انجمن کے علمی و ادبی کارناموں میں ہمیشہ یادگار رہے گا۔ اس سلسلے میں ایک تو سہ ماہی اُردو کا غالب نمبر شائع ہوا ہے۔ دوسرے انجمن کے ماہ نامہ 'قومی زبان' کی جنوری سے مارچ تک کی اشاعتیں 'بیادِ غالبؔ' کے لئے وقف ہیں۔ اس کے علاوہ غالبؔ سے متعلق پانچ کتابیں شائع کی گئی ہیں۔

سہ ماہی اُردو کے پیشِ نظر شمارۂ خصوصی میں غالبؔ پر جو مقالات ہیں، وہ سب کے سب اپنی جگہ منفرد حیثیت کے حامل ہیں۔ پہلا مقالہ " غالبؔ کی صحیح تاریخ پیدائش " سید صمد حسین رضوی ایگزیکٹو انجنیئر کا ہے۔ اس میں بحث اگرچہ غالبؔ کی تاریخ پیدائش کے تعین کی ہے، لیکن اس ضمن میں رضوی صاحب نے علم النجوم کے متعلق کہ غالبؔ کے عہد میں رائج تھا، جو مواد دیا ہے۔ اور اس علم کی اصطلاحات کی جس طرح وضاحت کی ہے اس نے اس مقالے کا علمی درجہ بہت بلند کر دیا ہے۔ مصنف کو صحیح معنوں میں علم النجوم پر کامل عبور ہے، اور غالب کی تاریخ پیدائش کی تصحیح کرتے ہوئے اُنھوں نے اس علم پر ایک تحقیقی مقالہ لکھ دیا ہے۔ اس ضمن میں موصوف نے غالبؔ کے زائچہ کا عکس بھی دیا ہے۔

غالبؔ کے فن و ادب پر بھی کئی وقیع مقالات ہیں، جن میں ڈاکٹر سبزواری، ڈاکٹر وزیر آغا، مولانا غلام رسول اور پروفیسر ممتاز حسین کے مقالات خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ اس شمارہ میں غالبؔ اور اُس کا ماحول، غالبؔ

اور تلامذۂ غالب، غالب کا اجتماعی احساس (خطوط کے آئینے میں)، مجموعۂ دہلی اور غالب، غالب، مرأت الاشباہ اور حکیم احسن اللہ، غالب کے سفارش نامے، غالب و مجروح کی مکاتبت' جیسے مقالات سے غالب کی تصویر اُس پسِ منظر میں، جس میں وہ رہتا تھا ہماری نظروں کے سامنے آجاتی ہے۔ اور اس سے ہمیں غالب کو اُس کی اصلی حیثیت میں سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔

اُردو زبان کے مشہور محقق قاضی عبدالودود کا مقالہ فارسی کے ایک مسودہ پر مبنی ہے جو نیشنل آرکائوز میں ہے۔ اس میں پہلے غالب کی تحریریں ہیں۔ اور بعد میں کچھ دوسروں کی، ۳۶ صفحے کا یہ مقالہ غالبیات کے تحقیقی سرمائے میں ایک بیش بہا اضافہ ہے۔ اسی طرح ڈاکٹر عبداللہ چغتائی کا مقالہ "غالب' مرأت الاشباہ اور حکیم احسن اللہ" بڑا قابلِ قدر ہے، اور اس سے حکیم احسن اللہ کی نزاعی شخصیت پر روشنی پڑتی ہے۔

رسالے کے آخر میں غالب کے فارسی اشعار کا ایک انتخاب "سبد باغ دو در" جو خود غالب نے ۱۲۸۲ھ میں کیا تھا، لیکن جو اُس وقت شائع نہ ہو سکا، شامل ہے۔ اس کی تلخیص، تعارف اور حواشی مشہور عالم اور محقق جناب مولانا امتیاز علی عرشی نے لکھے ہیں۔

رسالے کے سر ورق پر مرزا غالب کی ایک تاریخی تصویر ہے، جو صدر یار جنگ مولانا حبیب الرحمٰن خاں شروانی مرحوم کے کتب خانے میں محفوظ رنگین تصویر کا عکس ہے۔

یہ شمارہ بڑے اہتمام سے ٹائپ میں چھاپا گیا ہے۔ کل ۵۴۰ صفحات ہیں۔

انجمن کی یہ کوشش اُس کی گزشتہ روایات کی شایانِ شان اور مرزا غالب کو جس طرح خراجِ عقیدت پیش کرنا چاہیئے تھا، اُس کے عین مطابق ہے۔ اُردو ادب میں یہ شمارہ ایک قابلِ قدر اضافہ ہے۔ (م۔س)

ادارہ تحقیقات اسلامی

کے رکن

مفتی امجد العلی صاحب کی دو [illegible]

"کتاب الرسالہ"

[illegible]

"الدرایہ فی [illegible] اصول الحدیث" [illegible]

[illegible]

ادارہ تحقیقات اسلامی
کی
دو نئی کتابیں

(۱) "کتاب النفس و الروح" (عربی متن)

مصنف : مشہور مفسر و متکلم امام فخر الدین رازی (المتوفی ۶۰۶ھ / ۱۲۰۹ء)

محقق : ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی - پروفیسر انچارج

یہ نادر الوجود کتاب مشہور مفسر و متکلم امام فخر الدین رازی (رح) کی تصنیف ہے - یہ کتاب دو حصوں میں منقسم ہے - حصہ اول میں علم الاخلاق کے اصول کلیہ سے بحث کی گئی ہے - دوسرے حصہ میں خواہش نفسانی سے متعلق امراض کے علاج سے بحث کی گئی ہے -

اس کتاب کا ذکر کشف الظنون کے سوا کسی تذکرہ یا جدید فہرست کتب میں نہیں ملتا - بروکلمن کو بھی اس کتاب کے وجود کا علم نہیں - بوڈلین لائبریری آکسفورڈ کے مخطوطہ کے علاوہ اس کتاب کے کسی دوسرے نسخے کا وجود آج تک دریافت نہیں ہوا - اس کتاب کے عربی متن کو ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی پروفیسر انچارج ادارہ ھذا نے بڑی دیدہ ریزی سے ایڈٹ کیا ہے - اس کا انگریزی ترجمہ زیر طبع ہے اور جلد شائع کر دیا جائے گا -

صفحات ۲۲۰ قیمت سترہ روپے

(۲) "کتاب الاموال"

مؤلف : امام ابو عبید قاسم بن سلام رح (المتوفی ۲۲۴ھ / ۸۳۹ء)

مترجم و مقدمہ نگار : عبدالرحمان طاہر سورتی - ریڈر

یہ کتاب امام ابو عبید رح کی تالیف ہے - مؤلف امام شافعی رح اور امام احمد بن حنبل رح کے ہمعصر اور اسلامی علوم کے ماہر ہیں -

کتاب کا اردو ترجمہ دو حصوں میں منقسم ہے - حصہ اول اسلامی مملکت میں غیر مسلموں سے لیے جانے والے سرکاری محصولات اور ان کی تفاصیل پر مشتمل ہے - حصہ دوم مسلمانوں سے وصول ہونے والے مالی واجبات (صدقہ و زکوٰۃ) پر مشتمل ہے - ہر دو حصہ پر مترجم نے مقدموں کا اضافہ کیا ہے -

حصہ اول صفحات [illegible] قیمت [illegible] روپے

حصہ دوم صفحات [illegible] قیمت بارہ روپے

ناظم نشر و اشاعت : ادارہ تحقیقات اسلامی - پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد

طابع : خورشید الحسن - مطبع : خورشید پرنٹرز اسلام آباد
ناشر : اعجاز احمد زبیری - ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد (پاکستان)

ماہنامہ

فکر و نظر

علمی و دینی مجلّہ

لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ

تاکہ وہ دین میں فہم حاصل کریں

ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی ۰ اسلام آباد

مدیر

محمد سرور

ماہنامہ

فکر و نظر

جلد ۔ ۷ | جمادی الاوّل ۱۳۸۹ھ ☆ اگست ۱۹۶۹ء | شمارہ ۔ ۲

مشمولات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ○

نظرات

حال ہی میں حکومتِ پاکستان کی وزارتِ تعلیم و سائنسی تحقیقات کی طرف سے نئی تعلیمی پالیسی کے سلسلے میں جو تجاویز شائع ہوئی ہیں، ان میں من جملہ اور باتوں کے اس پر بھی بہت زور دیا گیا ہے کہ اس وقت پاکستان میں ع[illegible] و دینی مدارس اور جدید سکولوں، کالجوں اور یونیورسٹیوں کے یہ جو دو الگ الگ نظام ہائے تعلیم [illegible] جاری ہیں، ان دونوں کو مدغم کر کے ایک کرنے کی ضرورت ہے۔

پاکستان کے موجودہ نظامِ تعلیم کی بنیادی خرابی کا ذکر کرتے ہوئے تجاویز میں بتایا گیا ہے کہ ایک طرف جدید نظامِ تعلیم ہے جو برطانوی حکومت نے اس مقصد سے یہاں رائج کیا تھا کہ اسے اپنے نظم و نسق حکومت کے اہل کار خاص کر کلرک ملتے رہیں چنانچہ اس میں ایک آزاد ترقی پذیر قوم کی سیاسی، سماجی اور معاشی ضروریات کا خیال نہیں رکھا گیا تھا۔ دوسری طرف قدیم نظامِ تعلیم ہے، جو مسلمانوں کے اس دور کی یادگار ہے، جب وہ [illegible] کے مالک تھے۔ بے شک اس نظامِ تعلیم نے [illegible] پیدا کئے۔ اور ان کے [illegible] اسلامی علوم و فنون کے [illegible] لیکن چونکہ یہ مدارس [illegible] تعلیم [illegible]

[illegible]

پتہ ہے۔ دونوں کے ذہن، رجحان، کردار یہاں تک کہ خواہشیں اور آرزوئیں تک الگ الگ ہوتی ہیں۔ اب دونوں کی تعداد میں برابر اضافہ ہو رہا ہے۔ اور دونوں ایک دوسرے کی مخالف سمتوں میں جا رہے ہیں۔ ان حالات میں قومی وحدت کیسے پیدا ہو سکتی ہے۔ اور یہ ملت فکراً اور عملاً کس طرح ایک بن سکتی ہے۔

اس دو عملی کا تدارک کیسے ہو؟ تجاویز میں یہ کہا گیا ہے کہ بعض لوگوں کی رائے ہے کہ قدیم نظام تعلیم کو بالکل ختم کر دیا جائے لیکن مجوزہ تعلیمی پالیسی میں اس سے اتفاق نہیں کیا گیا۔ اس کے نزدیک یہ اقدام نہ تو صحیح ہو اور نہ دانش مندانہ۔ پاکستان کے پیش نظر تو نظریاتی وحدت ہونی چاہیئے نہ کہ نظریاتی خلأ۔ اور اس کے لئے ضرور ہے کہ ایک ہی اور قدیم و جدید دونوں کا جامع اور دونوں سے مرکب نظام تعلیم مرتب ہو جو اسلام کی تعلیما پر مبنی مشترک تہذیبی قدروں کی تلقین کرے۔ اسلامیات اپنے وسیع معنوں میں دسویں جماعت تک ایک لا مضمون کی حیثیت سے پڑھائی جائے اور اس کے بعد وہ اختیاری مضمون ہو۔ اس کے ساتھ ساتھ یونیورسٹی میں تحقیقات اسلامی کو مقدم رکھا جائے۔ اور اس سے جو نتائج مرتب ہوں، قانون، سیاسیات، معاشیات ا دوسرے جو اجتماعی علوم ہیں، ان میں بتدریج انہیں داخل کیا جائے۔

ظاہر ہے قدیم اسلامی علوم اور ان جدید علوم کے اس طرح کے ارتباط سے ایک کا دوسرے پر اثر پڑ اور ہمارا اسلامی فکر جو صدیوں سے ایک مقام پر آکر ٹھہر گیا ہے، اس میں حرکت پیدا ہو گی۔ اور وہ رواں زندگی سے آشنا ہو سکے گا۔ دوسری طرف جدید علوم والے قدیم اسلامی علوم میں بہت سی ایسی باتیں پائیں جن سے ان کی معلومات میں اضافہ ہو گا، اور انہیں ذہنی گہرائی میسر آئے گی۔ قوموں میں علمی و فکری پختگی ا طرح آتی ہے۔ اور "راسخین فی العلم" اسی سے پیدا ہوتے ہیں۔

ماضی سے کٹ کر کوئی قوم پائیدار اور عمیق فکر پیدا نہیں کر سکتی۔ لیکن اس کے لئے لازمی ہوتا ہے کہ ما مستقبل سے قائم ہو۔ اگر ایک نگاہ حال و مستقبل پر ہو تو دوسری ماضی کی طرف رہے، اسی طرح علامہ اقبال نے فرما

از نفسہائے رمیدہ زندہ شو

گزرے ہوئے سانسوں سے زندگی حاصل ہو سکتی ہے۔

جدید سکولوں، کالجوں اور یونیورسٹیوں میں تو قدیم نظام تعلیم کے صالح عنصر کو داخل کرنے کی یہ تجویز

ہے۔ اور قدیم دینی مدارس میں جدید نظامِ تعلیم کے صالح عنصر کو داخل کرنے کے بارے میں یہ تجویز کیا گیا ہے کہ ان مدارس میں ریاضی اور سائنس کے مضامین پڑھائے جائیں۔ اور ان مدارس میں اس وقت جو استاد ہیں، انہیں ان مضامین کو پڑھانے کی ٹریننگ دینے کا خاص انتظام کیا جائے۔ اس کے ساتھ ہی دینی مدرسوں اور جدید سکولوں میں تعلیم پانے والوں کو اپنی کلاسوں کے اعتبار سے مساوی سطح پر رکھا جائے تاکہ دینی مدرسوں سے فارغ ہونے والے طالب علم وہ تمام ملازمتیں حاصل کرنے کے حق دار ہو سکیں، جن کا انہیں کے معیار کے جدید سکولوں کے فارغ التحصیل ہی آج حق رکھتے ہیں۔

اگر ایک دینی مدرسے کا طالب علم وہی علمی استعداد بہم کرتا ہے جو ایک سکول کا طالب علم رکھتا ہے، تو انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے سامنے بھی سرکاری ملازمتوں کے وہ تمام دروازے کھلے ہوں جو دوسروں کے سامنے کھلے ہیں۔ اصل سوال تو استعداد اور معیار کا ہے۔ اگر دینی مدرسوں میں سائنس، ریاضی اور اس طرح کے دوسرے مضامین پڑھائے جانے لگیں، تو ان میں تعلیم پانے والے کسی لحاظ سے بھی سکولوں میں تعلیم پانے والوں سے پیچھے نہیں رہیں گے۔

یہ سب صحیح، لیکن اس وقت دینی مدارس کی جو حالت ہے، اس کو دیکھتے ہوئے مجوزہ تعلیمی پالیسی کی اس رائے پر کیسے عمل ہو سکے گا؟ سکولوں میں پڑھنے والوں کو تو پرائمری، مڈل اور میٹرک کے امتحانات دینے پڑتے ہیں۔ ان کے ذریعہ ایک حد تک ہی سہی ان کی علمی استعداد کی جانچ ہو جاتی ہے۔ اور اس کے بعد ان کو ملازمتوں میں جانے کا حق مل جاتا ہے۔ لیکن جب تک دینی مدارس کے طلبہ اس طرح کے امتحانات میں نہ بیٹھیں، انہیں سکولوں کے طلبہ کا مساوی درجہ ملنا ناممکن ہوگا۔ ہونا یہ چاہیئے کہ ایک طرف تو دینی مدارس میں جدید مضامین پڑھانے کا انتظام کیا جائے اور دوسری طرف وہاں کے طالب علموں کو سرکاری امتحانوں میں بیٹھنے کا پورا حق ہو۔ اور ان کا دینی مدرسوں میں پڑھنا اس میں رکاوٹ نہ بنے۔

مصر میں اس طریقہ کار پر عمل کیا گیا۔ اور وہ کامیاب رہا۔ وہاں جامعہ ازہر کے تحت ابتدائی اور ثانوی تعلیم کا بھی انتظام تھا۔ شروع میں ان ازہری مدارس اور جدید تعلیم کے سکولوں میں مختلف مضامین پڑھائے جاتے تھے۔ لیکن آہستہ آہستہ ازہری مدارس میں جدید مضامین داخل ہوتے گئے۔ البتہ ان میں دینی تعلیم کا پہلو ذرا غالب رہا۔ آگے چل کر یہ ہوا کہ پرائمری اور مڈل کلاسوں میں ازہری اور جدید سکولوں کے طلبہ ایک ہی علمی سطح پر آگئے۔ پھر بتدریج میٹرک تک دونوں میں مساوات ہوگئی۔ اب ازہر کے کالج کی تعلیم جدید کالجوں کے برابر ہو گئی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ازہر اور دوسرے کالجوں کے فارغ التحصیل طلبہ کا اب ایک ہی درجہ ہے، اور اپنی اپنی علمی استعداد کے مطابق وہ سرکاری ملازمتیں حاصل کر سکتے ہیں۔ دینی اور دنیوی تعلیم میں مصر میں جو تقریباً ایک صدی تک

بھد رہا۔ وہاں اس خلیج کو اس طرح بھر اگیا ہے۔

اس سلسلے کی تجاویز میں مشرقی پاکستان میں دینی مدارس کا جو نظام ہے۔ اس کا ذکر کیا گیا ہے، وہاں ایک مدرسہ ایجوکیشن بورڈ ہے، جو مشرقی پاکستان کے تمام دینی مدارس کو کنٹرول کرتا ہے۔ یہ بورڈ ان کے نصاب میں تعلیمی استعداد پر نظر رکھتا ہے اور ایک طرح سے یہ اس بورڈ کے ماتحت۔ ان مدارس کے مختلف درجوں میں چھ لاکھ طالب علم ہیں، بتایا گیا ہے کہ مشرقی پاکستان کے ان مدارس میں ان مضامین کو جو نئی تعلیمی پالیسی میں تجویز کئے گئے ہیں، بغیر کسی دقت کے داخل نصاب کیا جا سکتا ہے۔ ان تجاویز کے الفاظ میں "اگر ایک دفعہ ایسا ہو گیا تو جو بھی ان مدارس سے فارغ التحصیل ہوں گے، وہ اُن تمام ملازمتوں میں اسی طرح لئے جانے کے مستحق ہو جائیں گے۔ جیسے کہ عام سکولوں اور کالجوں کے فارغ التحصیل طلبہ۔"

مشرقی پاکستان میں تو یہ مسئلہ یوں حل کیا جا سکتا ہے، لیکن سوال یہ ہے مغربی پاکستان میں کیا ہو؟ یہاں جو دینی مدارس ہیں، وہ بے شمار ہیں، نہ تو ان کے معیار ایک سے ہیں۔ اور نہ وہ ایک ہی نصاب تعلیم پڑھاتے ہیں۔ پھر دوسری دقت یہ ہے کہ مدارس مختلف مذہبی فرقوں کے ہیں۔ اور انہیں کسی نظام کے تحت لانا بڑا مشکل ہے۔

نئی تعلیمی پالیسی میں تجویز کیا گیا ہے کہ مشرقی پاکستان کی طرح یہاں بھی ایک صوبائی مدرسہ ایجوکیشن بورڈ بنے۔ اور وہ دینی تعلیم کو کنٹرول کرے۔ یہ تجویز نہایت ہی مناسب ہے، اور اسے جتنی جلد نافذ کیا جائے، اس صوبے کی نہ صرف دینی تعلیم بلکہ عام زندگی کے لئے بہتر ہو گا کیونکہ اس وقت یہاں جو دینی مدارس ہیں، وہ جس طرح چلائے جاتے ہیں۔ ان میں جو کچھ پڑھایا جاتا ہے۔ اور پھر ان میں سے پڑھ کر جو نکل رہے ہیں، ان کی وجہ سے صرف "دینی" اور "دنیوی" طبقوں میں ہی کھچاؤ اور منافرت پیدا نہیں ہو رہی، بلکہ خود مختلف دینی فرقوں میں وہ روز افزوں اختلافات کا باعث بن رہے ہیں۔ اس صورت حال کو اگر مزید بگڑنے سے نہ روکا گیا تو مذہب جو دراصل اس مملکت کا نظریاتی اساس ہے اور یہی اس کے وجود میں آنے کا محرک بنا تھا، خدانخواستہ لوگوں کو مختلف گروہوں میں بانٹنے کا باعث بن جائے گا، اور وہ وحدت قومی جو آج ہماری سب سے بڑی ضرورت ہے، اس کا حصول ناممکن ہو جائے گا۔

مغربی پاکستان میں مذہبی تعلیم اور مذہبی مدرسے آج جس ڈگر پر چل رہے ہیں، وہ اس نظریاتی مملکت کے لئے سب سے بڑا خطرہ ہیں۔ سکولوں، کالجوں اور یونیورسٹیوں پر تو حکومت کا کنٹرول ہے۔ اور وہ کنٹرول اور

زیادہ کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح پرائیویٹ تعلیمی اداروں اور مشنری سکولوں اور کالجوں کو حکومت ایک خاص نظام کے تحت لاسکتی ہے۔ لیکن یہ ہزارہا ہزار دینی مدرسے جن کے نصابِ تعلیم، ان کے نظم و نسق، ان کی آمدنی و خرچ، ان میں پڑھانے والوں کی علمی استعداد اور ان میں پڑھنے والوں کے معیاروں پر کسی قسم کی کسی بھی طرف سے کوئی نگرانی نہیں، اور ان کے مہتمم جو بھی چاہتے ہیں، کرتے ہیں، آخر یہ انارکی قوم کو کدھر لے جائے گی۔ اس کا جملہ سدِّباب ہونا چاہیئے۔ اور اگر نئی تعلیمی پالیسی نے اس کا کوئی حل ڈھونڈھ لیا، تو یہ ملک کی اتنی بڑی خدمت ہوگی کہ اُس کا اثر ہمیشہ ہمیشہ رہے گا۔

اس میں شک نہیں کہ ایک وقت میں دینی مدارس نے ملّتِ اسلامی کی بہت بڑی خدمت کی ہے۔ اجنبی تسلّط کے دَور میں یہی مدارس تھے جنہوں نے مذہبی تعلیم کو زندہ رکھا اور اسلامی روایات کو مغرب سے آنے والے سیلاب سے بچایا۔ اس عہد میں ان مدارس کا برطانوی حکومت کے عمل دخل سے آزاد رہنا ضروری بھی تھا اور مفید بھی۔ لیکن آج حالات دوسرے ہیں۔ موجودہ حکومت قومی و اسلامی حکومت ہے، اسے ملک کے ہر شعبے کی اصلاح کرنا ہے۔ اور یہ کیسے ممکن ہے کہ دینی تعلیم کا شعبہ جو اس مملکت کے لئے قومی تعمیر کا سب سے اہم اور سب سے موثر شعبہ ہے، حکومت سے بالکل بے تعلق رہے اور قوم و ملک کی ضرورتوں کا اس میں کوئی خیال نہ رکھا جائے۔

جب تک دینی و دنیوی تعلیم کے درمیان گزشتہ ڈیڑھ سو سال میں جو گہری خلیج پیدا ہوگئی ہے اسے اس طرح بھرا نہ جائے گا کہ دینی مدرسوں میں تو ریاضی، سائنس اور دوسرے سماجی علوم داخلِ نصاب کئے جائیں اور سکولوں، کالجوں میں اسلامیات ایک لازمی مضمون ہو، دینی مدارس اور جدید مدارس سے فارغ التحصیل ہونے والے طلبہ ایک سطح پر نہیں آسکیں گے۔ اور دونوں میں سے ہر ایک کی دنیا الگ الگ ہوگی۔ اور جب تک یہ نہیں ہوتا ایک متحدہ قوم کا تصور کبھی عملی جامہ نہیں پہن سکے گا خواہ ہم لاکھ اپنے آپ کو ایک نظریاتی مملکت کہیں۔

حکومت کی طرف سے ان بائیس برسوں میں پہلی بار دینی تعلیم اور دینی مدارس کے سوال کو اٹھایا گیا ہے۔ ہم وزارتِ تعلیم و سائنسی تحقیقات کے اربابِ حل و عقد کی خدمت میں عرض کریں گے کہ یہ سوال بڑا اہم ہے۔ اور اس کے صحیح حل پر قوم کے تمام مستقبل کا انحصار ہے، ان دو نظام ہائے تعلیم کو جو ایک دوسرے سے اجنبی، ایک دوسرے کی بات نہ سمجھنے والے، بلکہ ایک دوسرے کے مدِّ مقابل اور مخالف افراد

پیدا کر رہے ہیں، قائم رکھتے ہوئے ایک متحدہ قوم کیسے بن سکتی ہے۔ ان دونوں نظاموں کو باہم سمو کر ایک جامع و مرکب نظامِ تعلیم بروئے کار لانا وقت کی سب سے بڑی ضرورت ہے۔

اقوام متحدہ کا ایک ادارہ یونیسکو نام کا ہے، جس سے مراد تعلیمی، سائنسی اور ثقافتی تنظیم ہے جو کہ اقوام متحدہ کے تحت ہے۔ یونیسکو نے "انسان کا پیدائشی حق" کے نام سے ۵۹۰ صفحات کی انگریزی زبان میں ایک کتاب مرتب کرائی ہے، جو انسانی حقوق کے عالمی اعلان کی بیسویں سالگرہ کے موقع پر شائع کی گئی ہے۔ اس کتاب میں انسانی حقوق کے ضمن میں مختلف عنوانات کے تحت وہ عارفانہ ارشادات اور حکیمانہ اقوال مرتب کئے گئے ہیں جو انسانیت کی گزشتہ پانچ ہزار سال کی تاریخ میں اس بارے میں مشہور ہوئے۔ "پاکستان ٹائمز" کے نمائندہ مقیم اقوامِ متحدہ نے اپنے ایک مکتوب میں لکھا ہے کہ اس تاریخی کتاب کی ترتیب میں قرآن مجید کی آیات اور احادیث نبویؐ سے کافی مدد لی گئی ہے۔ مثال کے طور پر ایک عنوان "عالمگیر انسانی اخوت" ہے۔ اس کے تحت یہ حدیثیں درج ہیں:۔ تمام انسان کنگھی کے دندانوں کی طرح برابر ہیں۔ جو شخص عصبیت برتتا ہے، وہ ہم میں سے نہیں۔ ذمی (غیر مسلم) پر ظلم کرنے والے کے خلاف میں (رسول اللہ صلعم) لڑوں گا۔ اسی سلسلے میں قرآن کی یہ آیتیں دی گئی ہیں:۔

(۱) یاایھا الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفسٍ واحدۃ۔ النساء: ۱ (اے لوگو! اپنے رب سے ڈرو جس نے تم کو ایک جان سے پیدا کیا۔)

(۲) ولو شاء اللہ لجعلکم امۃ واحدۃ ولکن لیبلوکم فی ما اتاکم فاستبقوا الخیرات الی اللہ مرجعکم جمیعاً فینبئکم بما کنتم فیہ تختلفون۔ المائدہ: ۴۸ (اگر اللہ چاہتا تو تم سب کو ایک امّت بنا دیتا لیکن وہ تمہیں جو کچھ اس نے تم کو دیا ہے، اس میں آزمانا چاہتا ہے پس تم نیکیوں میں ایک دوسرے سے مسابقت کرو۔ تم سب کو اللہ کی طرف لوٹنا ہے۔ پھر جن باتوں میں تم اختلاف کرتے ہو، وہ تمہیں مطلع کرے گا۔)

مظلوموں کی حمایت کرنے کے سلسلے میں سورۃ النساء کی ایک آیت کا ترجمہ دیا ہے، جو یہ ہے:۔ تم کیوں اللہ کی راہ میں نہیں لڑتے۔ اور ان مردوں، عورتوں اور بچوں کے جو کمزور ہیں۔ اور اسی مضمون کی دو حدیثیں بھی دی گئی ہیں۔

مذہبی آزادی کے بارے میں ذیل میں قرآن کی دو آیتوں کا ترجمہ درج ہے۔ ایک سورہ بقرہ کی:۔
لا اکراہ فی الدین قد تبین الرشد من الغی (۲۵۶) اور دوسری سورہ یونس کی :۔
ولو شاء ربک لآمن من فی الارض کلہم جمیعاً أفانت تکرہ الناس حتی یکونوا مومنین (۹۹)

" ہر ایک کے ساتھ پورا پورا انصاف ہونا چاہیئے"، اس عنوان کے تحت سورہ النساء کی آیت ۱۳۵ کا یہ ترجمہ دیا گیا ہے۔" اے ایمان والو! انصاف پر قائم رہو اللہ کو حاضر و ناظر جانتے ہوئے خواہ اس میں تمہارا اپنا یا تمہارے والدین کا یا رشتہ داروں کا نقصان ہو۔"

معاشی انصاف کے عنوان کے تحت کئی ایک حدیثیں ہیں، جن میں اس بات پر زور دیا گیا ہے کہ جو خود پیٹ بھر کر کھائے اور ہمسایہ بھوکا رہے، وہ مسلمان نہیں۔

اخوت، مساوات، عدل و انصاف، مذہبی آزادی اور فلاح عامہ و معاشی انصاف کے بارے میں اسلام نے جو عالمگیر اصول پیش کئے ہیں، کتنی خوشی کی بات ہے کہ اقوام متحدہ نے ان کی افادیت و اہمیت محسوس کی۔ اور اتنے وسیع پیمانے پر ان کی نشر و اشاعت کا انتظام کیا۔ بے شک اسلام ایک مخصوص ملت کی تشکیل کرتا ہے۔ اس کا اپنا قانون ہے۔ وہ ایک خاص نظام دیتا ہے۔ لیکن ان سب چیزوں کے اندر اسلام کی عالمگیر روح رواں دواں ہے۔ بدقسمتی یہ ہوئی کہ ہم نے جزو کو پورے کا پورا کل سمجھ لیا۔ اور یہ جاننے کی کوشش نہ کی کہ جزو رہتے ہوئے ہمیں اپنی نظر کل پر رکھنی چاہیئے۔ اور اسلام کی عالمگیریت کو کارفرما رکھنے کے لئے یہ ضروری ہے۔

اسلام آج دنیا کو بہت کچھ دے سکتا ہے۔ دنیا اس وقت جن سنگین مسائل سے دوچار ہے، ان کا حل اسلام میں ہے، لیکن اس کے لئے ہمیں اسلام کی حقیقی روح کا کھوج لگانا اور اس کی عالمگیریت کو آشکارا کرنا ہوگا۔

مفتیٔ مصر محمدؐ عبدہٗ کی تعلیمی اصلاحات

(محمد نذیر کاکاخیل، فیلو ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد)

انیسویں صدی کے آغاز میں جب محمد علی پاشا مصر میں برسرِ اقتدار آئے. تو اگرچہ وہ خود پڑھے لکھے نہ تھے لیکن وہ زمانے کی ضرورتوں سے واقف تھے اور جانتے تھے کہ یورپی اسالیبِ نظم و نسق کو اپنائے بغیر کاروبارِ حکومت نہیں چل سکے گا. انھوں نے دیکھا کہ مصر کا نظام تعلیم غیر تسلی بخش ہے اور یہاں کے فارغ التحصیل اہل علم کی اکثریت عہد جدید کے تقاضوں سے بے بہرہ ہے۔ چنانچہ انھوں نے مصر کو جدید بنانے کا بیڑا اٹھایا. یورپ کو تعلیمی مشن بھیجے گئے تاکہ وہاں کے نظام تعلیم کا جائزہ لے کر مصر میں جدید طرز کے مدارس کی طرح ڈالی جائے. محمد علی کے زمانے میں جس کام کا آغاز ہو چکا تھا، اس کے پوتے اسماعیل پاشا کے عہد (۱۸۶۲-۱۸۷۹ء) میں اس میں ضرورت سے زیادہ دل چسپی لی گئی لیکن ان اصلاحات کا غلط پہلو یہ تھا کہ اگر ایک طرف دینی مدارس کے طلباء جدید علوم سے نابلد تھے تو دوسری طرف جدید طرز کے مدارس میں پڑھے لکھے حضرات دینی علوم سے محروم. اگر دینی مدارس نے مذہب کو صرف چند عقائد، عبادات و رسومات تک محدود کر رکھا تھا تو دوسری طرف سرکاری مدارس نے تعلیم کو محض ذریعہ حصولِ معاش بنا دیا تھا[1]. اس وقت اسلامی دنیا کی سب سے بڑی یونیورسٹی ازہر تھی، لیکن اس کے تعلیمی معیار کا یہ عالم تھا کہ:

"طلباء تعلیم ختم کر کے جب نکلتے تو سوائے چند کتب کے کچھ نہیں جانتے تھے۔ وہ دنیا و دنیاوی علوم سے بے خبر ہوتے تھے. جغرافیہ، تاریخ، طبیعیات، کیمیا، ریاضی، وغیرہ چونکہ ان کی نظر میں صرف اس دنیا سے متعلق تھے اور آخرت میں ان کا کوئی فائدہ نہیں تھا لہٰذا ان کا پڑھنا پڑھانا عبث تھا."[2]

---

1. سید محمد رشید رضا، تاریخ استاذ الامام شیخ محمد عبدہ. جزو دوم (۱۳۴۴ھ) صفحہ ۵۰۷-۹

2. احمد امین. زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث. (قاہرہ-۱۹۴۸ء) صفحہ ۲۸۹

لیکن اس کے باوجود اگر اصلاح کی کوشش کی جاتی تو بقول احمد امین کے، مصلحین کی آواز گلے ہی میں دبا دی جاتی تھی۔ اور ان پر زندقہ کا لیبل چسپاں کیا جاتا تھا۔ جب سب سے بڑے ادارے کا یہ حال تھا تو چھوٹے اداروں کا کیا کہنا۔ ایک مسئلے کو سمجھے بغیر رٹنا اور رٹوانا، طالب علم کو شروع دن سے صرف و نحو کو حفظ کرانے کی مشق کرانا، علوم میں عقلیت کا عنصر ختم کرنا، یہ سب ایسی باتیں تھیں جنہوں نے ذہنوں کو جامد بنادیا تھا۔ ان کے بارے میں شیخ محمد عبدہ کے تاثرات جو انھوں نے اپنی نامکمل سوانح عمری میں بیان کئے ہیں، یہ تھے:۔

" طنطا کے طریقۂ تعلیم کا یہ پہلا اثر تھا جو میں نے محسوس کیا۔ اور یہی وہ طریقہ تعلیم ہے جو ازہر میں بھی رائج ہے۔ اور یہی اثر ان ننانوے فیصد طلباء کو محسوس ہوتا ہے، جو اس طریقہ تعلیم پر عمل کرنے والے اساتذہ سے پڑھتے ہیں۔ اس طریقے کا انداز یہ بھی ہے کہ معلّم جو کچھ جانتا ہے اور جو کچھ نہیں جانتا، اس کے بارے میں برابر بولتا چلا جاتا ہے اور شاگرد اور اس کی قابلیت فہم کی کچھ پروا نہیں کرتا۔ نہ سمجھنے والے طلباء یہ فرض کرکے اپنے آپ کو دھوکا دیتے کہ وہ کچھ نہ کچھ ضرور سمجھتے ہیں۔ چنانچہ وہ اپنی تعلیم جاری رکھتے ہیں تاآنکہ وہ جوان ہوجاتے ہیں اور اس دوران میں بال بچوں کے خواب دیکھتے ہیں۔ اس کے بعد وہ لوگوں پر مسلّط کر دیئے جاتے ہیں۔" [۳]

اسماعیل پاشا کے عہد میں ازہر کی اصلاح کی تدبیروں کی ناکامی کے بعد وزیر تعلیم علی پاشا مبارک کی کوششوں سے جدید طرز پر ایک نئے ادارے " دار العلوم " کی بنیاد رکھی گئی۔ اس کا بنیادی مقصد یہ تھا کہ ازہر کے فارغ التحصیل علماء کو جدید علوم پڑھا کر ملک کے دوسرے مدارس میں اساتذہ مقرر کیا جائے لیکن بدقسمتی سے یہ ادارہ بھی اپنے مسلک سے دور ہوتا چلا گیا۔[۴] الغرض اس دوہرے طرز تعلیم کی وجہ سے ملک میں ذہنی انتشار اور اسی انتشار نے ملک میں دو انتہا پسند گروہوں کو جنم دیا تھا۔ ان میں سے ایک کا تعلق تو براہ راست ازہر اور اس کے ہمنواؤں سے تھا۔ یہ لوگ پرانی ڈگر پر چل رہے تھے۔ اور کسی قسم کی تبدیلی برداشت کرنے کے لئے تیار نہیں تھے۔ دوسرے وہ لوگ تھے جو سرکاری، مشنری یا یورپی تعلیمی اداروں کے فارغ التحصیل تھے، یہ لوگ بہر قیمت تبدیلی چاہتے تھے اور یورپ کی نقالی کے شیدائی تھے۔ اس کا نتیجہ نہ صرف یہ تھا کہ دونوں گروہوں میں کوئی چیز مشترک

---

[۳] چارلس سی۔ ایڈمز: اسلام اور تجدد مصر میں (اردو ترجمہ عبدالمجید سالک) صفحہ ۴۱-۴۲

[۴] تاریخ جزو ثانی۔ محولہ بالا۔ صفحہ ۵۴

نہ تھی بلکہ معاشرے کی اخلاقی بنیادوں کو نقصان پہنچ رہا تھا۔" ۵؎

اس افراتفری کے زمانہ میں ایک ازہری نوجوان اصلاح کی آواز اٹھاتا ہے۔ مختلف الخیال لوگوں کو ایک متفقہ تعلیمی لائحہ عمل کی دعوت دیتا ہے۔ یہ ہیں شیخ محمد عبدہٗ جو بعد میں مصر کے مفتیٔ اعظم بن جاتے ہیں۔ انھوں نے خود مصر کے قدیم ادارے ازہر میں روایتی انداز کی تعلیم پائی تھی لیکن ان کا ذہن جامد نہیں تھا۔ شیخ درویش الحذر کی صوفیانہ تعلیم اور سید جمال الدین افغانی کی فلسفیانہ تربیت نے ان پر دین و دنیا کی حقیقتیں آشکارا کی تھیں۔ ان کا دونوں انتہاپسندوں سے یہ کہنا تھا کہ جدید دنیا میں اگر زندہ رہنا اور اس میں ترقی کے زینے طے کرنا ہے تو یورپ کی سطحی نقالی کام آئے گی اور نہ پرانی طرز کی تعلیم۔ اگر تمہیں واقعی ترقی کرنا ہے تو دینی علوم کے ساتھ ساتھ جدید علوم کو بھی مسلم معاشرے میں مناسب جگہ دینی ہوگی۔ ہمیں پوری جدوجہد کے ساتھ ان جدید علوم کو حاصل کرکے اس مقام تک پہنچنا ہے جہاں مغربی اقوام پہنچ چکی ہیں ۶؎ عہد جدید کا تقاضا یہ ہے کہ مصر کے دینی ادارے اپنے تعلیمی نصابوں پر نظر ثانی کرکے ان کو وقت کی ضروریات کے مطابق بنائیں۔

محمد عبدہٗ نے ۱۸۸۲ء سے قبل جب عرابی پاشا کی "بغاوت" کے بعد مصر پر انگریزوں کا فوجی قبضہ ہوگیا، سرکاری اخبار "وقائع المصریہ" میں جو بھی مقالات شائع کئے گو ان میں قومی زندگی کے متعدد پہلوؤں پر بحث ہوتی تھی لیکن تعلیم کے مسئلہ پر خاص طور سے زور دیا جاتا ۷؎ ان کا کہنا یہ ہے کہ تعلیم کا مسئلہ اتنا آسان نہیں جتنا کہ "اپنے آپ کو تعلیم یافتہ کہنے والے لوگ" اسے سمجھتے ہیں۔ جدید تعلیم کا مقصد یہ نہیں کہ یورپی علوم کا سطحی سا علم حاصل کیا جائے۔ اور طرز زندگی میں اہل یورپ کی نقالی کی جائے۔ وہ بتاتے ہیں کہ جہاں بھی تعلیم کے متعلق اس قسم کے تصورات قائم کئے گئے ہیں وہاں نتیجہ صرف یہ نکلا ہے کہ رسوم، عمارات، لباس، فرنیچر اور گراں قدر اشیائے تعیش میں اہل یورپ کی نقالی عام ہوگئی ہے اور اس نے ایسی ذہنیت پیدا کی ہے کہ لوگ حقیقی عظمت اور عزت نفس کے صراط مستقیم سے بھٹک گئے ہیں۔ درحقیقت عوام کے کردار اور خیالات و اعمال کی اصلاح قوم کا اہم ترین فریضہ ہے۔ اس کے بغیر کوئی اصلاح ممکن نہیں۔ اس مقصد کے حصول کے لئے سب سے اچھا طریقہ یہ ہے کہ نظام تعلیم کو بہتر بنایا جائے۔ ایک مقالہ

۵؎ البرٹ حورانی۔ اربیک تھاٹ اِن دی لبرل ایج (آکسفورڈ یونیورسٹی پریس ۱۹۶۲ء) ص ۱۳۸

۶؎ تاریخ دوم۔ ص ۳۷ و بعد

۷؎ خصوصاً مقالات زیر عنوان "خطاء العقلاء ......" تاریخ دوم ص ۱۱۹ و بعد

بہ عنوان "تاثیر التعلیم فی الدین والعقیدۃ" ۸؎ میں شیخ عبدہٗ والدین کو نصیحت کرتے ہیں کہ بچوں کو تعلیمی درس گاہوں میں داخل کرتے وقت وہ اس بات کو ملحوظ رکھیں کہ بچے معصوم ہوتے ہیں۔ ان کے ذہن خالی ہوتے ہیں۔ وہ ہر اس بات کو قبول کرتے ہیں، جوان کو بتائی جائے۔ اور جو کچھ بچپن میں ذہن نشین ہوجائے اس کے اثرات مشکل سے مٹتے ہیں۔ لہٰذا بچوں کو ایسے اداروں میں ہرگز داخل نہ کیا جائے جہاں ان کو غلط اعتقادات اور فرسودہ خیالات ذہن نشین کرائے جاتے ہوں۔ ایک اور مقالے میں وہ قوم کے مخیر افراد سے اپیل کرتے ہیں کہ سرکار سے اصلاح کی امید کئے بغیر وہ اپنی کمائی میں سے کچھ رقم نئے مدارس کھولنے میں خرچ کریں تاکہ تعلیم عام ہو اور عقل و ادراک کی نشو و نما ہو ۹؎

۱۸۷۸ء میں جب محمد عبدہٗ "دار العلوم" کے استاد مقرر کئے گئے تو اس کے علاوہ وہ ازہر میں بھی پڑھاتے تھے نیز وہ خدیو کے مدرسہ السنہ میں عربی ادب کا درس دینے لگے اور عربی کی تدریس میں انھوں نے خاص طور پر ان طریقوں میں ترمیم کی جو عام طور پر رائج تھے اور جو بہت ناقص ہو چکے تھے۔ دار العلوم میں انھوں نے مقدمہ ابن خلدون پڑھانا شروع کیا۔ اس نئے مضمون کو انھوں نے طلباء کے لئے دلچسپ انداز میں پیش کیا۔ ابن خلدون کے بہت سے نتائج پر جو کہ موجودہ دور میں ناقابل عمل تھے، اختلافی نوٹ لکھے اور بعد میں ان تنقیدی مضامین کو "علم الاجتماع اور فلسفۃ التاریخ" کے نام سے کتابی شکل میں مدون کیا ۱۰؎ لیکن بدقسمتی سے یہ کتاب شائع نہ ہوسکی اور شاگردان کی مصر سے جلاوطنی کے زمانہ میں ضائع ہوگئی۔

محمد عبدہٗ کی طرح مصر کا نوجوان وزیر اعظم ریاض پاشا بھی تمدنی اصلاح کا حامی تھا۔ اس کی ان تھک کوششوں سے ۱۸۸۱ء میں ملک کے تعلیمی مسائل کا جائزہ لینے اور تعلیمی اداروں میں اصلاحات نافذ کرنے کی غرض سے ایک "تعلیمی کونسل" وزارت تعلیم کے ماتحت بنائی گئی۔ محمد عبدہٗ کو اس کونسل کا ممبر نامزد کیا گیا اور وہ اس کے سرگرم رکن رہے۔ اس کونسل نے نصابی کتب، اساتذہ کے حقوق کی حفاظت، پبلک سکولز کو گرانٹ دینے اور سرکاری مدارس کے حسابات کی جانچ پڑتال کرنے کے لئے بڑی مفید تجاویز پیش کیں۔ ۱۱؎

شیخ محمد عبدہٗ کی تعلیمی و اصلاحی و سیاسی سرگرمیوں نے ان کے بہت سے حریف پیدا کر دئیے۔

۸؎ تاریخ دوم صفحہ ۱۶۲ و بعد

۹؎ ایضاً صفحہ ۱۴۳

۱۰؎ تاریخ جزو اول۔ صفحہ ۱۳۵-۱۳۶

۱۱؎ تاریخ۔ [illegible] - ۱۴۱

۱۸۸۲ء کی عرابی تحریک" میں ان کو ملوث کر کے ملک بدر کر دیا گیا ــــ کچھ عرصہ بیروت میں قیام کرنے کے بعد آپ پیرس چلے گئے جہاں اپنے استاد جمال الدین افغانی کے اشتراک سے مشہور رسالہ العروۃ الوثقیٰ نکالا اس کے ذریعے بھی وہ اپنے تعلیمی منصوبے کو عملی جامہ پہنانے کی تگ و دو کرتے رہے۔ لیکن العروۃ الوثقیٰ کے بند ہونے کے بعد بیروت آکر وہ پوری یکسوئی کے ساتھ تعلیمی اصلاحات میں لگ گئے۔ یورپ کے دوروں نے ان کے ارادوں کو استقامت و دوام بخشا تھا۔ چنانچہ بعد میں وہ کہا کرتے تھے:-

پہلی مرتبہ میں نے محض حالات سے مجبور ہو کر یورپ کا سفر کیا تھا لیکن وہ اس قدر محرک ثابت ہوا کہ اس کے بعد بار بار یورپ گیا۔ جب کبھی مجھے اپنی روح میں نئی جان ڈالنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے، میں یورپ چلا جاتا ہوں۔ میں جب کبھی یورپ گیا ہوں میری یہ امید نئے سرے سے زندہ ہو گئی ہے کہ مسلمانوں کی موجودہ حالت یقیناً بہتر ہو سکتی ہے۔ [۱۲]

محمد عبدہٗ نے یورپی علوم کا کچھ مطالعہ تو عربی میں ترجمہ شدہ کتابوں سے کیا اور کچھ فرانسیسی اور انگریزی زبانیں سیکھ لینے کے بعد۔ وہ کہا کرتے تھے کہ جو لوگ یورپی زبانوں میں سے کوئی ایک دو نہ جانتے ہوں، دورِ جدید کے عالم نہیں کہلائے جا سکتے [۱۳] ان کا یہ بھی قول تھا کہ ایک مسلمان عالم کے لئے اسلام کی خدمت اس وقت تک ناممکن ہے جب تک وہ یورپی زبانوں میں سے "چند" پر عبور حاصل نہ کرے۔ اس سے وہ عالم اس پوزیشن میں ہو گا کہ مغرب میں اسلام کی مدح و ذم میں جو کچھ لکھا جاتا ہے، وہ پڑھ لے اور اگر کوئی ایسی ویسی بات ہو تو اس کا خاطر خواہ جواب دے سکے۔ [۱۴]

بیروت میں جلاوطنی کے زمانے میں شیخ محمد عبدہٗ نے اپنے وسیع تر تجربے کی بنا پر مسلم ممالک میں یکساں تعلیمی نظام رائج کرنے کا ایک جامع منصوبہ دولتِ عثمانیہ کے شیخ الاسلام کی خدمت میں پیش کیا [۱۵] اس زمانے میں ترکی میں بھی ایک کمیٹی اس غرض سے بنائی گئی تھی کہ تعلیمی معیار کو بلند کرنے کے لئے کیا اقدامات کئے جائیں۔ محمد عبدہٗ کے اس منصوبہ کی اہمیت کے پیشِ نظر ہم اس کی چیدہ چیدہ باتوں کو پیش کرنے سے پہلے یہ واضح کرنا ضروری سمجھتے ہیں کہ شیخ عبدہٗ کے نزدیک دینی مدارس کے لئے تو یہ نصاب ہو گا جو انھوں نے پیش کیا۔ دوسرے ادارے جہاں مختلف

---

[۱۲] اسلام اور تجدد مصر میں۔ محولہ بالا صـ ۹۵

[۱۳] تاریخ اوّل۔ صـ ۱۰۳

[۱۴] ایضاً صـ ۹۲

[۱۵] تاریخ دوم۔ صـ ۵۱۱ وبعد

علوم وفنون مثلاً طبّ، انجنیئرنگ زراعت، صنعت وحرفت پڑھائے جاتے ہوں وہاں اِن علوم کے علاوہ مجوزہ دینی تعلیم دی جائے۔ اور جو لوگ دینی علوم میں مہارت حاصل کرنا چاہتے ہوں ان کو عبدہ کی تجویز کردہ سکیم کے مطابق تعلیم دی جائے۔ اس نکتہ کو واضح کرنے کے بعد ہم محولہ بالا منصوبے کو مختصراً بیان کریں گے۔

مسلم ممالک کے مختلف مدارس میں رائج نصابوں، ان کی خامیوں اور طلباء پر ان کے اثرات بیان کرنے کے بعد محمد عبدہٗ نے تجویز پیش کی کہ مملکت میں لوگوں کو تین طبقوں میں (جیساکہ اس وقت تھا) تقسیم کرکے درجہ بندی کے لحاظ سے تعلیم دی جائے۔ ادنیٰ درجہ میں وہ لوگ آتے ہیں جو تجارت، صنعت وحرفت اور زراعت کے پیشے اختیار کرنے سے پہلے معمولی لکھنا پڑھنا اور گنتی (3 Rs) سیکھنا چاہتے ہوں تاکہ اپنے اپنے معاملات میں ان کو سہولت ہو۔ ان لوگوں کو دینی علوم سے اس قدر آگاہ کیا جائے:۔

۱۔ ایک ایسی کتاب پڑھائی جائے جو ان اسلامی عقائد پر مبنی ہو جن پر "اہل السنۃ" کے درمیان اتفاق ہے لیکن نزاعی مسائل کو ہرگز نہ چھیڑا جائے۔ جو عقائد پڑھائے جائیں وہ ایسے عقلی دلائل سے ثابت کئے جائیں جو ان کی سمجھ کے مطابق ہوں اور ان کی شہادت قرآن اور احادیث صحیحہ میں بھی موجود ہو۔

۲۔ ایک ایسی کتاب مرتب کی جائے جس میں حلال وحرام کی تمیز، اخلاق حسنہ اور اعمال قبیحہ کا فرق بیان کیا گیا ہو۔ اور ان بدعات سے احتراز کی تنبیہہ ہو جن کا ثبوت قرآن اور سنت رسول میں نہیں ملتا۔

۳۔ مختصر تاریخ جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوۂ حسنہؐ اور سیرت صحابہؓ شامل ہو، پڑھائی جائے۔

دوسرے درجے (ثانوی) میں وہ لوگ داخل کئے جائیں جو ابتدائی درجہ میں کامیابی حاصل کرنے کے بعد سرکاری ملازمت اختیار کرنے کے لئے مطلوبہ معیار کی تعلیم حاصل کرنا چاہتے ہوں۔ ان لوگوں کو مدارس عالیہ اور مدارس اعدادیہ (PREPARATORY SCHOOLS) میں ادنیٰ درجے کے مضامین تفصیل سے پڑھائے جائیں۔ ثانوی درجے میں اختیاری مضمون کے علاوہ دینی علوم کا سلیبس یہ ہوگا:۔

۱۔ ایک ایسی کتاب جو علوم کے لئے مقدمہ ہو جس کے ذریعہ طلباء کو فن منطق، اصول النظر (استدلال) اور آداب الجدل (اثبات بہ دلیل) سے متعارف کرایا جائے۔

۲۔ کتاب العقائد:۔ جس میں عقلی ونقلی دلائل سے آسان فہم زبان میں بحث کی گئی ہو۔ لیکن یہاں بھی مذاہب اسلامیہ کے اختلافات کا ذکر نہ کیا جائے۔

۳۔ حرام وحلال پر مبنی کتاب۔

۴۔ تاریخ جس میں سیرت پاکؐ اور سیرت صحابہؓ اور مختلف زمانوں میں اسلامی فتوحات پر سیر حاصل تبصرہ ہو۔ علاوہ ازیں ان کو دولت عثمانیہ کی تاریخ بھی پڑھائی جائے۔ اور خالص دینی نقطہ نظر سے یہ بتایا جائے کہ اس سرعت کے ساتھ اسلامی فتوحات کی وجہ کیا تھی۔

مندرجہ بالا دونوں درجوں میں عربی ذریعۂ تعلیم ضروری نہیں بلکہ ان دو درجوں میں ذریعۂ تعلیم طلباء کی اپنی مادری زبان ہو۔ ان کے لئے اتنی عربی کافی ہے جتنی ان کے لئے عبادات کے سلسلے میں واجب ہے۔

تیسرے درجے کی اعلیٰ دینی تعلیم صرف ان لوگوں کو دی جائے جو درجہ ادنیٰ اور درجہ ثانی میں امتیاز کے ساتھ کامیابی حاصل کریں اور جو معلّمین اور مرشدین بننا چاہتے ہوں۔ چونکہ یہ لوگ آگے چل کر مدارس عالیہ مدارس اعدادیہ (PREPARATORY) اور ضرورت پڑے تو ابتدائیہ میں پڑھائیں گے لہذا ان کی تعلیم و تربیت پر خاص توجہ دینی ضروری ہے۔ ان کے نصاب میں مندرجہ ذیل علوم شامل ہونے چاہئیں۔

۱۔ تفسیر القرآن۔

۲۔ عربی زبان و ادب، صرف و نحو اور خاص طور پر ادب جاہلی تاکہ قرآن کی اصطلاحات کو سمجھنے میں آسانی ہو

۳۔ حدیث اور فن حدیث۔

۴۔ فن الاخلاق والآداب الدینیہ۔

۵۔ فن اصول الفقہ۔ اس موضوع پر شیخ الشاطبی کی کتاب الموافقات موزوں ترین کتاب ہے۔

۶۔ قدیم اور جدید تاریخ۔ سیرت پاکؐ۔ سیرۃ صحابہؓ۔ ممالک اسلامیہ میں مختلف ادوار میں انقلابات، دولت عثمانیہ کی تاریخ، صلیبی جنگیں اور ان کے اثرات۔

۷۔ فن اقناع (افہام و تفہیم۔ PERSUATION) خطابت، اصول الجدل (استدلال)

۸۔ فن کلام اور استدلال فی العقائد۔ اور مذاہب کے اختلافات۔

اس کے علاوہ دوسرے ضروری علوم بھی مختلف مدارس کی روایات اور ضروریات کے مطابق پڑھائے جائیں۔ یہ مدارس شیخ الاسلام کی براہ راست نگرانی میں ہونے چاہئیں۔ اور ان کے لئے اساتذہ کا بندوبست قابل ترین تعلیم یافتہ لوگوں میں سے ہونا چاہیئے۔

محمد عبدہٗ کے مجوزہ تعلیمی اصلاحی پروگرام کو ترکی کے شیخ الاسلام اور ان کی حکومت نے قابل توجہ نہ سمجھا اور یہ شائد سیاسی حکمت عملی پر مبنی تھا، لیکن عبدہٗ نے نجی طور پر اور پھر مصر میں سرکاری طور پر اس کے نفاذ

ے لئے بہت کچھ کیا۔

۱۸۸۸ء میں محمد عبدہٗ کو مصر واپس آنے کی اجازت مل گئی۔ ان کی اپنی خواہش تو یہ تھی کہ وہ ازہر میں پڑھائیں لیکن اس کے برخلاف ان کو شرعی عدالت کا قاضی مقرر کر دیا گیا۔ لیکن اس کے باوجود وہ ازہر کی اصلاح سے بے پروا نہیں تھے۔ ان کا یہ خیال اور بھی پختہ ہو گیا تھا کہ " ازہر کی اصلاح عین اسلام کی خدمت ہے۔ اس کی اصلاح مسلمین کی اصلاح اور اس کا فساد مسلمانوں کی تباہی ہے۔ ان کی جلاوطنی سے واپسی، حکومت کے ساتھ تعاون اور سرکاری نوکری قبول کرنے کی وجہ بھی یہی تھی کہ وہ ازہر کی اصلاح کے بارے میں سرکار کا اعتماد حاصل کر سکیں[16] استاذ الامام ازہر میں جو اصلاح چاہتے تھے وہ دو قسم کی تھی۔ ایک صوری اور دوسری معنوی۔ اوّل الذکر میں عربی زبان کی ترقی اور علوم و معارف کی توسیع شامل تھی جب کہ موخر الذکر میں علم و فہم میں عقل کی بالادستی، دین و دنیا کی ترقی، اخلاق حسنہ اور عزت نفس کی تربیت شامل تھی[17] جلاوطنی سے واپس آنے کے بعد محمد عبدہٗ نے اس دَور کے شیخ الازہر شیخ محمد الانبابی سے ملاقات کر کے بعض علوم کو نصاب میں شامل کرنے پر زور دیا لیکن اس میں ان کو اس قدر شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑا کہ مجبوراً انھوں نے خدیو توفیق کو اپنے اعتماد میں لینے کی کوشش شروع کی۔ خدیو توفیق سے تو کچھ نہ بن پڑا البتہ توفیق کے بعد عباس حلمی جب برسر اقتدار آئے تو انھوں نے محمد عبدہٗ کا ساتھ دیا جس کا ذکر بعد میں آئے گا۔

محمد عبدہٗ نے اپنے فرائض منصبی (قضاۃ) کے ساتھ ساتھ نجی طور پر تعلیمی سرگرمیاں جاری رکھیں۔ پبلک میں تقریریں کرنے کے علاوہ انھوں نے درس قرآن کا سلسلہ بھی شروع کیا۔ وہ قرآن کی تفسیر روایتی انداز سے ہٹ کر جدید فکر اور مسائل کی روشنی میں کرتے تھے۔ یہ تفسیر آج ہمارے سامنے " تفسیر القرآن الحکیم لمحمد عبدہ " الموسوم بہ تفسیر المنار کی شکل میں موجود ہے۔[18] اس کے علاوہ محمد عبدہٗ کی کوششوں سے غریبوں اور بے کسوں کی مالی امداد اور ان کی پڑھائی اور انہیں مفت تعلیمی سہولتیں دینے کے لئے ۹۳-۱۸۹۲ء میں ایک انجمن بنائی گئی۔ اس " جمعیۃ الخیریۃ الاسلامیۃ " کے اغراض و مقاصد میں یہ بھی شامل تھا کہ ایسے عالم پیدا کئے جائیں جو جدید فکر کی روشنی میں اسلام کو

---

[16] تاریخ۔ جزو اوّل۔ ص ۴۲۵ [17] ایضاً ص ۵۰۰

[18] محمد عبدہٗ جو درس دیا کرتے تھے ان کے شاگرد رشید رضا اس کے نوٹس لے کر اپنے رسالے " المنار " میں چھاپتے تھے۔ عبدہٗ کی وفات کے بعد رشید رضا نے اسی انداز سے بعد میں تفسیر کی مگر [illegible] لیکن پوری تفسیر مکمل نہ ہو سکی۔

ملک کے کونے کونے میں پھیلائیں اور معاشرے کے اندر مختلف گروہوں میں اختلافات کی جو خلیج ہے اس کو پاٹا جائے ۱۹۰۱۔۰۰۔۱۹ء میں آپ اس سوسائٹی کے صدر چنے گئے۔ اس دوران آپ کی خدمات ناقابل فراموش ہیں۔ جمعیۃ الخیر الاسلامیہ کے زیر نگرانی مدارس میں دینی تعلیم کے ساتھ ساتھ دنیاوی کا بھی اچھا خاصا انتظام تھا تاکہ اخروی نجات کے ساتھ ساتھ دنیاوی امور از قسم تجارت، صنعت و حرفت اور زراعت وغیرہ میں بھی جدید تحقیق کی روشنی میں ملک کی خدمت کی جائے۔ خدیو توفیق کا ولی عہد شہزادہ عباس حلمی ایک آزاد خیال نوجوان تھا اور محمد عبدہٗ اور سید جمال الدین افغانی کی تعلیمات سے متاثر۔ ستمبر ۱۸۹۱ء میں خدیو توفیق کی وفات کے بعد جب وہ برسر اقتدار آیا اور اس نے ساتھ روشن خیال وزیر اعظم ریاض پاشا کو یورپ سے بلاکر وزارت سونپی تو محمد عبدہٗ کو اس نوجوان خدیو سے بڑی امید پیدا ہوگئیں۔ چنانچہ وہ ان سے ملتے رہے اور ان کے سامنے تعلیمی اصلاحات کی تجاویز پیش کرتے رہے۔ آخر کار جنوری ۱۸۹۴ء میں ازہر کی اصلاح کے لئے ایک مجلس قائم کی گئی[19] اس کے پانچ ممبر تھے۔ دو سرکاری اور تین غیر سرکاری جو کہ ازہر سے متعلق تھے۔ سرکاری ممبروں میں محمد عبدہٗ اور شیخ عبدالکریم سلمان اور غیر سرکاری ممبروں میں یہ لوگ شامل تھے۔ شیخ حسن المرصفی (شافعی) شیخ سلیم البشری (مالکی) اور شیخ یوسف النابلسی (حنبلی) اس تعلیم مجلس نے بڑے زور وشور سے اپنا کام شروع کیا۔ سب سے پہلے تو عبدہٗ کی کوششوں سے اساتذہ کی تنخواہیں بڑھادی گئیں تاکہ مجوزہ اصلاحات کے لئے ان کو اعتماد میں لیا جاسکے۔ ازہر کے لئے حکومت نے سالانہ گرانٹ میں اضافہ کر دیا۔ طلباء کی طبی سہولتوں کا خاطر خواہ انتظام کیا گیا۔ مزید برآں اس کمیٹی کی سفارش پر ۱۸۹۷-۹۸ء میں جدید علوم ازہر کے نصاب میں شامل کئے گئے اور ان مضامین کے پڑھانے کے لئے "مدارس امیریہ" (سرکاری) کے اساتذہ کی خدمات حاصل کی گئیں[20] طلباء کی رہائش کا جو اس سے پہلے ناگفتہ بہ تھی، مناسب انتظام کیا گیا۔ کتب خانہ کے انتظامات درست کئے گئے۔ اساتذہ کے حقوق و فرائض متعین کئے گئے۔ نصاب میں یکسانیت پیدا کرنے کے لئے دوسرے مدارس کے علاوہ طنطا اور اسکندریہ کے مدارس کا ازہر کے ساتھ الحاق کر دیا گیا۔ ان ابتدائی کامیابیوں کے بعد شیخ محمد عبدہٗ کے حوصلے بلند ہوگئے۔ ان کو اپنی منزل قریب نظر آنے لگی۔ چنانچہ انھوں نے اپنی سرگرمیاں اور بھی تیز کر دیں۔

جون/جولائی ۱۹۰۱ء میں محمد عبدہٗ استنبول تشریف لے گئے۔ وہاں دولتِ عثمانیہ کے شیخ الاسلام

---

[19] تاریخ I صہ ۴۳۱-۴۳۰
[20] ایضاً صہ ۴۴۹

جمال الدین آفندی سے گفتگو کے دوران "علمائے دین اور عہد حاضر کے تقاضے" کے موضوع پر بھی بحث ہوئی۔ ہم ذیل میں اس بات چیت سے چند اقتباسات نقل کر رہے ہیں[۱۲] تاکہ یہ واضح ہو سکے کہ علماء کے بارے میں ان کا کیا خیال تھا اور وہ خود اپنی اصلاحی کوششوں کے نتیجے میں کس قسم کے علماء پیدا کرنا چاہتے تھے۔

شیخ الاسلام: بلاشبہ ہر قوم کی زندگی کا فیصلہ اس امر پر ہوتا ہے کہ وہ قوم اپنے زمانے کے تقاضوں کو پورا کرنے کی کہاں تک صلاحیت رکھتی ہے۔ جو قوم زمانہ کا ساتھ نہیں دے سکتی، زمانہ خود اس پر غالب آجاتا ہے لیکن ہمیں مایوس نہیں ہونا چاہیئے۔ . . . .

شیخ محمد عبدہٗ:- درست . . . . لیکن مشکل یہ ہے کہ ہمارے علماء نے عوام کے حالات جاننے سے مکمل اجتناب برتا ہے۔ موجودہ زمانے کی اہم باتیں انھوں نے (علماء) یا تو حکام پر چھوڑ دی ہیں یا انہیں خود عوام کے حوالے کر دیا ہے۔ عوام و خواص کو وعظ و نصیحت کرنا اور عملی طور پر ایسے امور میں مشغول ہونا جو قوم کو ترقی کے لئے تیار کر سکیں ان کے نزدیک ایک بے کار سا کام ہے۔ چنانچہ چند قصہ گو واعظوں یا مساجد کے اماموں اور مدرسوں کے اساتذہ کے علاوہ جنہیں دین کی خبر ہے نہ عوام کے حقیقی حالات کی واقفیت، اور جو اصلاح کی بجائے فساد ڈالنے کا کام زیادہ انجام دیتے ہیں، حقیقی علماء کا عوام کے ساتھ کوئی رابطہ نہیں۔

"عالم کی یہ تعریف کہ وہ اپنی حالت کا ہمیشہ نگران اور اپنے عہد کے حالات سے باخبر ہوتا ہے، علم کی غرض و غایت کو سامنے رکھ کر کی گئی ہے۔ اپنی حالت کا ہمیشہ نگران رہنے سے یہ مراد ہے کہ عالم کبھی اپنے وقت کو ضائع نہیں کرتا۔ وہ ایسے کاموں میں مشغول رہتا ہے جو خود اس کے لئے اور عوام کے لئے نفع بخش ہوں . . . . . عالم کی دوسری خوبی یہ ہے کہ اسے اپنے زمانے کے لوگوں کے حالات کا علم و بصیرت ہو۔ کیونکہ اہل زمانہ کے حالات کی بصیرت خود علم کی غایت میں داخل ہے۔ اس لئے کہ یہی وسیلہ ہے جس کے ذریعہ ہر زمانہ کے لوگوں میں قوت عمل بیدار کی جا سکتی ہے . . . . جو شخص اپنے عہد کی تعبیر میں کوتاہی کرتا ہے۔ یعنی اپنے علم کو اس موقع پر استعمال نہیں کرتا جہاں اسے استعمال کرنا چاہیئے، یا اپنے عہد کے حالات سے ناواقفیت کی بنا پر اسے غلط استعمال کرتا ہے تو اس کی مثال اس شخص کی ہے جو اندھا دھند منہ میں جو آئے بولتا ہے اور اس بات کی قطعاً پروا نہ کرے کہ اس کا انجام کیا ہوگا۔ ایسا شخص بالکل نہیں سمجھتا کہ اس کی یہ باتیں خود اس کے منہ کے لئے ایک طمانچہ بن جائیں گی اور اس

---

[۱۲] تفصیلات کے لئے دیکھئے سید محمد رشید رضا کی کتاب "تاریخ استاذ الامام محمد عبدہٗ" جلد اوّل صہ ۸۵۱-۸۵۳

کے لئے باعث ندامت ہوجائیں گی۔"

" ہمارے علماء آج ذلّت اور کس مپرسی میں مبتلا ہیں۔ ان سے کم تر درجہ کے لوگوں کو جو حقوق حاصل ہیں، وہ ان سے بھی محروم ہیں۔ دنیا ان کی صورتوں سے بھاگتی ہے حالانکہ وہ دنیا کی طلب میں سب سے زیادہ مشقتیں برداشت کرتے ہیں، دنیا ان سے بغض و عناد رکھتی ہے حالانکہ دنیا کی محبّت میں وہ سب سے زیادہ حریص ہیں۔ . . . ہمارے اسلاف نے علماء کی جو تعریف کی تھی، اس کے معیار پر اگر یہ لوگ (علماء) پورے اترتے تو آج ان کا مقام بہت بلند ہوتا۔"

شیخ الاسلام:۔ "آپ نے سچ فرمایا۔ جو شخص خود اپنی خدمت کرنا چاہتا ہو اس پر بھی واجب ہے کہ وہ عوام کی خدمت کرے۔ خصوصی مصلحتیں ہمیشہ عمومی مصلحتوں کے تحت ہوتی ہیں۔ جب عمومی مصلحت ضائع ہوجائے تو خصوصی مصلحت خود بخود ضائع ہوجاتی ہے۔ . . . . ."

محمد عبدہٗ :۔ . . . . یہی حقیقی اصول ہے لیکن کتب فقہ کے مدرسین اپنے طالب علموں کے ذہن میں یہ اصول جمانے کی قطعاً فکر نہیں کرتے . . . . . اس اصول کو انھوں نے اپنے اسباق میں کبھی پڑھا ہی نہیں۔ شائد موجودہ بھول چوک میں ان کا عذر بھی یہی ہو کہ انھوں نے یہ اصول کبھی سنا ہی نہیں۔"

مفتی محمد عبدہٗ اپنی ان اصلاحی کوششوں میں دن رات لگے رہتے تھے۔ لیکن رجعت پسند قوتیں ان کی اصلاحی کوششوں کو ناکام بنانے پر تُلی ہوئی تھیں۔ چنانچہ ازہر میں ان کی مخالفت بڑھتی چلی گئی۔ شیخ حسونہ النواوی نے شروع میں شیخ محمد عبدہٗ کی مجوزہ اصلاحات کی مخالفت کی نہ موافقت۔ البتہ اس کے رویّہ سے پتہ چلتا تھا کہ اگر واقعی اصلاح کی کوئی گنجائش ہے تو ایسی اصلاح بتدریج ہونی چاہیئے، جبکہ شیخ محمد البحیری کو اصلاح کی قطعاً کوئی گنجائش نظر نہ آتی تھی بلکہ ایک دفعہ تو انھوں نے شیخ محمد عبدہٗ سے یہاں تک کہہ دیا۔" کیا آپ ازہر کے فارغ التحصیل نہیں ؟ اگر ہیں تو پھر ازہر میں اصلاح کی کیا ضرورت ہے۔ اس میں آخر کمی کس بات کی ہے ؟" ہٗ کہنے لگے۔ " آپ نے جو کچھ ارشاد کیا ہے، بجا ہے۔ اور مجھے ازہر میں پڑھنے پر فخر ہے لیکن جو کچھ آپ مجھ دیکھ رہے ہیں وہ ان دس سالوں کی کاوشوں کا نتیجہ ہے جن میں، میں نے اپنے دماغ کو ان اثرات سے کرنے کی کوشش کی جو ازہر کے طریقۂ تعلیم نے میرے دماغ پر چھوڑے تھے لیکن اب بھی مجھے پوری کامیابی مل نہیں ہوئی۔"[۲۲] مخالفین میں سب سے زیادہ جو پیش پیش تھے وہ عبدالرحمٰن الشربینی تھے۔ جن کو بعد

تاریخ I ص ۹۴-۹۳۴

پر شیخ الجامعہ مقرر کیا گیا۔ اس دوران میں خدیو کا رویہ بھی بدل گیا اور وہ عبدہ کے خلاف ہو گئے۔ اور ان کی مجوزہ اصلاحات ناپسند کرنے لگے۔ رشید رضا کے قول کے مطابق شیخ شربینی خدیو کے اشاروں پر ناچنے لگے۔ اور اس طرح وہ سیاسی اغراض و مقاصد کے لئے استعمال کئے جانے لگے۔ جامع ازہر اب تک ایک آزاد ادارہ تھا لیکن شیخ شربینی کے تقرر کے بعد خدیو کی مداخلت بڑھ گئی۔ شیخ موصوف کے تقرر کے بعد خدیو کا جامعہ پر یہ تقرر کرنا کہ ازہر میں صرف مذہبی علوم کی تعلیم ہو اور وہ بھی حنفی فقہ کے مطابق، اس بات کا ثبوت تھا کہ اب رجعت پسندوں کی گرفت مضبوط ہو گئی۔[۲۳] اس کے بعد تو حالات محمد عبدہ کے حق میں اس قدر بگڑ گئے کہ ان کی معزولی کے لئے در پردہ کوششیں ہونے لگیں۔ اخبارات میں انگریز لڑکیوں کے ساتھ ان کے جعلی فوٹو چھاپے گئے۔ ان پر بدعت کے الزامات لگائے گئے لیکن دشمنوں کی ایک بھی نہ چل سکی۔[۲۴] آخر کار ان سیاسی ریشہ دوانیوں سے مجبور ہو کر محمد عبدہ نے ازہر کی ادارت سے استعفیٰ دے دیا اور اس کے ساتھ ساتھ شیخ عبدالکریم سلمان بھی مستعفی ہو گئے۔ اس واقعہ کے چند ماہ بعد ہی محمد عبدہ اس فانی دنیا سے کوچ کر گئے۔

شیخ محمد عبدہ کی ان سرگرمیوں سے بظاہر یہ اندازہ ہوتا ہے کہ انہیں تعلیمی اصلاح کے میدان میں سوائے چند مادی اصلاحات کے اور کوئی کامیابی حاصل نہ ہو سکی لیکن یہ فرض کرنا زیادتی ہوگی کیونکہ اصلاح کی جس روح کو وہ مصر خصوصاً ازہر میں پھونکنا چاہتے تھے، وہ پھونک چکے تھے۔ اصلاح ہمیشہ وقت چاہتی ہے اور اس میں دیر لگتی ہے۔ قدیم دستور مشکل سے ختم ہوتے ہیں۔ ان کے ذمے جتنا کام تھا وہ کر چکے تھے۔ آج جو ستھ سال بعد ازہر کی جو حالت ہے وہ محمد عبدہ کی خوابوں کا نتیجہ ہی تو ہے۔

آج اگر مسلم دنیا کی سب سے بڑی مملکت پاکستان میں اس قسم کی اصلاحات نافذ کی جائیں تو اگرچہ ہم اس کا ثمر فی الفور کم حاصل کریں گے لیکن ہماری آنے والی نسلوں پر یہ ایک بہت بڑا احسان ہوگا۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ ہمارے مذہبی ادارے چلانے والے اپنے اداروں میں جدید علوم کو عام کریں اور سرکاری اور نجی اداروں میں دینی تعلیم کا دائرہ اور بھی پھیلایا جائے۔

---

[۲۳] تاریخ ج : ص ۵۱۲ — [۲۴] ایضاً ص ۵۵۸

قسط نمبر ۲

برصغیر پاک و ہند اٹھارھویں صدی میں

شاہ ولی اللہ کی اصلاحی کوششیں

طفیل احمد قریشی

ملازمین کی اس حالت پر آپ نے بادشاہِ وقت کو خط لکھتے ہوئے بار بار توجہ دلائی ہے۔ فوج
ہمیت اور اس کی تربیت کے طریقوں کا ذکر کیا ہے۔ اور لکھا ہے کہ ملازموں کو بغیر کسی تاخیر
(وقت پر) تنخواہیں ملنا چاہئیں۔ اگر ایسا نہ کیا گیا تو وہ قرض لینے پر مجبور ہو جائیں گے اور پھر
وستان میں سودی قرض میں جو پھنسا اس کی حالت خراب ہو جاتی ہے[1] عام ملازمین کے ساتھ
ہ ولی اللہ نے علماء اور آئمہ مساجد کی تنخواہوں کا بھی ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ انہیں اچھے طریقہ
نخواہیں دی جائیں۔ تاکہ یہ حضرات مذہبی تعلیم و تبلیغ میں یکسوئی سے مشغول رہ سکیں۔[2]
بادشاہ کو یہ باتیں لکھتے ہوئے آپ یہ شعر بھی نقل فرماتے ہیں کہ ؎

در پسِ آئینہ طوطی صفتم داشتہ اند — آنچہ اُستادِ ازل گفت ہماں می گویم[3]

(یعنی مجھ کو (حالات نے) آئینہ کے پیچھے طوطی کی مانند رکھا ہے اور جو کچھ "اُستادِ ازل" نے
ا ہے وہی کہتا ہوں)

شاہ ولی اللہؒ کے دور میں ہندوستان کی سیاسی حالت نے عوام کی معاشی زندگی پر گہرا اثر
ڈالا۔ مرہٹوں اور جاٹوں نے جو لوٹ مار مچا رکھی تھی، اس کا عوام خصوصاً مسلمانوں پر گہرا اثر پڑا۔
فظ جاراللہ کو خط لکھتے ہوئے شاہ صاحبؒ بیان فرماتے ہیں کہ دہلی میں رجب ۱۱۶۱ھ سے
بان کے آخر تک جاٹوں نے لوٹ مار جاری رکھی۔ انہوں نے عوام کی عزت و ناموس کو برباد
اور خوب مال و دولت لوٹا، مکانات کو آگ لگائی اور حکومت

---

[1] ایضاً ص ۴۲: .... آنکہ مواجب ایشاں بغیر تعویق بہ ایشاں رسیدہ۔ زیرکہ در صورت تعویق محتاج بہ قرض سودی می شوند.. [2] شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوب ص ۴۲، آنکہ بائمہ مساجد روزمرہ معہود بوجہ نیکی دادہ باشند.... [3] ایضاً ص ۴۱۔

کچھ نہ کر سکی [1] شاہ صاحبؒ نے دہلی کی طرف لوٹ مار کا ذکر شیخ محمد عاشق سے کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اکثر لوگوں کی جائدادوں کی سندیں تک ضبط کر لی گئی ہیں۔ [2]

ملک کی اندرونی طاقتیں تو تخریبی کارروائیوں میں مصروف تھیں ہی۔ نادر شاہ کی لوٹ مار نے رہی سہی کسر بھی نکال دی تھی۔ اور لوگ بار بار لٹنے سے بدحال ہو گئے تھے۔ نجیب الدولہ کو خط لکھتے ہوئے شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ مسلمانانِ ہندوستان نے خواہ وہ دہلی میں ہوں یا کسی اور جگہ۔ انہوں نے لوٹ مار کے یہ صدمے کئی مرتبہ برداشت کئے ہیں۔ اور اب چاقو ہڈی تک پہنچ گیا ہے۔ رحم کا مقام ہے میں آپ کو خدا اور اس کے رسول کا واسطہ دے کر یہ کہتا ہوں کہ آپ کسی مسلمان کے مال کے درپے نہ ہوں کیوں کہ وہ پہلے ہی غریب ہیں۔ اگر اس بات کا خیال نہ رکھا گیا تو مجھے ڈر ہے کہ مظلوموں کی آہ آپ کی کامیابی کے راستے میں دیوار نہ بن جائے۔ [3] احمد شاہ ابدالی کی فوجوں کی آمد کی خبر جب شاہ صاحب کو ہوئی تو آپ نے خصوصی طور پر نجیب الدولہ کو لکھا کہ جب شاہی فوجیں دہلی میں آئیں تو مہربانی کر کے یہ انتظام اچھی طرح کر لیں کہ دہلی پہلے کی طرح لٹنے نہ پائے کیونکہ دہلی والے کئی مرتبہ اپنے مالوں اور اپنی عزت کو لٹتا دیکھ چکے ہیں۔ [4]

یہ تو لوٹ کھسوٹ کا وہ بازار تھا جو ملک کی اندرونی اور بیرونی طاقتوں نے سیاست کے نام

---

[1] ایضاً ص ۸۹: وقد وقعت بالدهلی داهیة عظیمة فنهب الکفار من قوم جت البلدة القدیمة من الدهلی وعجزت الدولة عن دفعهم فنهبت الاموال وانهلك و حرقت البیوت ......

[2] ایضاً ص ۷۰۔ آں تنخواہ ئے اکثرے ضبط شد......

[3] ایضاً ص ۱۱۶ :۔ مقدمہ مہم تر آں است کہ مسلمانانِ ہندوستان چہ دہلی و چہ غیر آں چندیں صدمات دیدہ اند بار نہب و غارت آزمودہ کارد بہ استخوان رسیدہ است۔ جائے ترحم است برائے خدا برائے رسول تاکید بلیغ باید کرد کہ معترض مال مسلمانے نشود۔ دریں صورت امید آں است کہ ابواب فتوح پے در پے کشادہ گردد اگر دریں امر تغافل شود بترسم کہ آہ مظلوماں سدِ راہ مقصود گردد۔

[4] ایضاً ص ۱۰۶:۔ باقی مانند مطلبے دیگر چوں عبور افواج شاہیہ بہ دہلی واقع شود اہتمام کلی باید کرد کہ مثل سابق پامال ظلم نگردد۔ اہل دہلی چندیں دفعہ نہب اموال و ہتک ناموس دیدہ اند۔

گرم کر رکھا تھا اور عوام اس سے بُری طرح متاثر ہو رہے تھے۔ اس کے علاوہ ایک طبقہ ایسا بھی تھا جس کے گھروں میں تیزی سے دولت جمع ہو رہی تھی۔ اس طبقے کا انکشاف شاہ ولی اللہ نے احمد شاہ ابدالی کو خط لکھتے ہوئے کیا۔ آپ نے فرمایا کہ حکومت (بادشاہ) کے پیش کاروں اور سرکارکنوں میں اکثریت ہندوؤں کی ہے اور سرکاری کاموں کا پورا عمل دخل انہی ہندوؤں کا ہے۔ ان کے گھروں میں ہر قسم کی دولت جمع ہوگئی ہے اور اس وقت مسلمانوں پر افلاس اور بدحالی کے بادل چھائے ہوئے ہیں[۱]۔ دستکاروں اور چھوٹے تاجروں کی حالت بہت خراب ہے۔ ان پر طرح طرح کے ظلم ہو رہے ہیں۔ اور یہ لوگ تنگ دستی کا شکار ہیں۔ بے روزگاری بڑھ رہی ہے[۲]۔ اس پر ستم بالائے ستم یہ کہ اس دَور میں قحط نے اور بھی لوگوں کی کمر توڑ دی[۳]۔ اور نتیجہ یہ ہوا غلہ اور دوسری ضروریات کی چیزیں مہنگی ہوگئیں۔ چنانچہ ستمبر و اکتوبر ۱۷۵۸ء (شاہ صاحبؒ کی وفات کے تقریباً پانچ سال پہلے) مہنگائی کا یہ عالم تھا کہ گیہوں روپے کے سیر ملتے تھے۔ مونگ کی دال روپیہ کی آدھ سیر۔ ماش کی دال روپیہ کی پانچ سیر ہوگئی تھی۔ دہلی میں دوائیں گراں ہوگئی تھیں[۴]۔ وزیر آصف جاہ کو خط لکھتے ہوئے شاہ صاحب نے پُر زور الفاظ میں اس سے کہا ہے پوری طاقت سے اور فوری طور پر اس مہنگائی کو ختم کرنے کی کوشش کی جائے[۵]۔ ایک طرف یہ مہنگائی دوسری جانب کاشتکاروں، تاجروں اور مختلف پیشوں کے لوگوں پر بھاری ٹیکس اور پھر ٹیکسوں کی

۱۔ ایضاً صہ ۱۰۵:۔ ایں جماعۃ المسلمین قابلِ ترحم اند۔ دریں وقت ہر عملے و دخلے کہ در سرکار بادشاہی جاری است بدست ہنود است ...... ہر دولت و ثروتے کہ ہست در خانہائے اینہا جمع شدہ و ہر افلاسے و مخمصہ کرست بر مسلمانان ....

۲۔ ایضاً :۔ تباہی حال سائر اہل بلدان کہ وظیفہ خواران بودند یا سوداگران یا محترفہ۔ قیاس باید کرد کہ بچہ حد رسیدہ باشد بانواع ظلم و ضیق معیشت گرفتار شدہ اند۔

۳۔ ایضاً ...... باز قحط متواتر از آسمان نازل شد ....۔

۴۔ مغلیہ سلطنت کا زوال (انگریزی) جلد دوم صہ ۱۵۴ بحوالہ شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات حواشی صہ ۱۷۱۔

۵۔ شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات صہ ۸۴ ــــــ ایں قدر البتہ گزارش می شود کہ ہر چند مقدور باشد در برانداختن گرانی غلہ سعی می فرمانید ....

وصولی میں سختی۔ شاہ صاحبؒ اس صورت حال پر تبصرہ فرماتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہ ٹیکس بھی ملک کی بربادی اور عوام کی بدحالی کی ایک بڑی وجہ ہیں۔ کیونکہ جو لوگ حکومت کی بات مانتے ہیں اور فرماں برداری (ٹیکس دے کر) دکھاتے ہیں، وہ تو تباہ ہو رہے ہیں اور جو سرکش ہیں اور حکومت کے ٹیکس ادا نہیں کرتے ان کے حوصلے اور بڑھ رہے ہیں اور زیادہ سرکش ہو رہے ہیں[1]۔ شاہ ولی اللہؒ کے دور میں مغل بادشاہوں نے جاگیریں دینے کا ایک عام رواج بنا لیا تھا۔ اس طرح ملک میں چھوٹی چھوٹی بے شمار جاگیرداریاں قائم ہو گئی تھیں۔ ان جاگیرداروں کے پاس عموماً ایک ایک یا دو دو گاؤں ہوتے تھے اور ان کے علاقے میں جو دست کار رہتے تھے۔ وہ گویا ان کی رعیت ہوتے تھے اور جو لوگ ان کی زمینیں کاشت کرتے تھے، وہ گویا ان کے گھر کے نوکر تھے۔ یہ زمیندار جو مزدوری چاہتے دست کاروں کو دیتے اور جتنا انہیں چاہئیے، کاشت کاروں کو دیتے تھے اور "رسم" و "رواج" کے نام سے ان سے رقمیں اور ... وصول کرتے۔ گھریلو کام ان سے کراتے اور ہر قسم کی بیگار لیتے تھے۔ اور جو بھی ان دست کاروں یا کاشت کاروں میں ان کی مرضی کے خلاف کام کرتا یا زمیندار کے خلاف زبان پر ایک لفظ بھی لاتا، اس کو وہ اپنے کمیوں، دست کاروں اور داروں پر مارتے پیٹتے تھے کوئی ان کی داد فریاد نہ سنتا تھا۔ ان دست کاروں یا کاشت کاروں کے درمیان کسی بات پر اگر جھگڑا ہو جاتا تو حکومت کی عدالت میں جانے کی بجائے وہ انہیں بلا کر اپنی چند حویلیوں اور دست کاروں (داروں) پر فیصلے کرتے تھے۔ اس طرح ان کے جی میں جو آتا کرتے تھے۔ اپنے علاقے میں کسی کو پھلتا پھولتا دیکھنا نہیں چاہتے تھے۔ اور جو ذرا معاشی طور پر خوش حال ہو جاتا اس کی مختلف طریقوں سے سرکوبی کر دیتے تھے تاکہ اسے زمیندار کے سامنے ہی گھٹنے ٹیکنے پڑیں۔ اس صورت حال نے دیہاتی علاقوں میں غنڈہ گردی کی حالت پیدا کر دی تھی جسے شاہ ولی اللہؒ نے محسوس کیا۔ اور اس کو عوام کی بدحالی، بربادی اور افلاس کا بڑا سبب قرار دیا۔ چنانچہ آپ نے بادشاہِ وقت اور وزیر اور دوسرے حاکموں کو جو خط لکھا ہے اس میں اس مسئلہ کو سرفہرست بیان کیا ہے اور جاٹوں کے فتنے کے ساتھ اس کو بھی اہم قرار دیا ہے۔ ان زمینداروں کو "بدمعاش" جیسے نام سے پکارا ہے اور ان کی حرکتوں کو حکومت

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ جلد اول ص ۹۲۔ التانی ضرب ضرائب الثقیلۃ علی الزراع والتجار المتحرفۃ والتشدید علیہم حتی یفضی الی اجحاف المطاوعین ... الخ

کے خلاف شوخی اور بے باکی قرار دیتے ہے۔ فرماتے ہیں کہ دیگر ضروری کاموں کے ساتھ ان بدمعاشوں کو سزا دینا بھی ضروری ہے تاکہ آئندہ کوئی زمیندار اس قسم کی شوخی اور بے باکی کا خیال تک دل میں لائے[1]

غرض یہ کہ شاہ ولی اللہؒ نے اپنے دور کی جو معاشی تصویر پیش فرمائی ہے اس سے یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ حکومت کے خزانے میں قلت ہی ہے اور جاگیرداروں اور امیروں کی تجوریوں میں خزانوں کی کثرت فوج اور سرکاری ملازمین بدحال ہیں اور عوام پریشان حال اور معاشی تنگی میں مبتلا ہیں۔[2]

شاہ ولی اللہ جس دور میں پیدا ہوئے وہ سیاسی اعتبار سے طوائف الملوکی، بغاوتوں کا دور تھا اور اقتصادی لحاظ سے بدحالی، مفلسی کا زمانہ آپ نے اپنے گرد وپیش کا جب سیاسی و اقتصادی جائزہ لیا تو آپ پر اس کا گہرا اثر ہوا۔ آپ نے نادر شاہ کی قتل و غارت اور لوٹ کھسوٹ کا زمانہ بھی دیکھا مرہٹوں اور جاٹوں کی لوٹ مار کے منظر بھی دیکھے۔ امیروں اور شاہی خاندان میں سازشوں کے جال بھی دیکھے۔ اور پھر کئی بادشاہوں کو سلطنت کے تخت پر بیٹھتے دیکھا اور دیکھتے ہی دیکھتے جانشینوں کو ان کی جگہ لیتے دیکھا۔ سرکاری عہدہ داروں کے ظلم اور رشوتیں آپ کے علم میں آئیں۔ شاہی خزانے میں قلت دیکھی اور جاگیرداروں اور زمینداروں کو عیش و عشرت میں غرق پایا۔ ملازموں دستکاروں چھوٹے تاجروں اور عام لوگوں کی اقتصادی بدحالی دیکھی اور بدمعاشوں اور سماج دشمن لوگوں کی سرکشی کا مطالعہ کیا۔ یہ اور ایسی ہی دوسری باتیں ظاہر ہے شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے ذہن پر اثرانداز رہیں۔ آپ کے ذہن پر اثرات کا اندازہ آپ کے اس شعر سے لگائیے[3]

کان النجوم ادمضت فی لغیاهب ۔۔۔ عیون الافعی ۔۔۔ العقاب

یعنی حالات کی ان تاریکیوں میں جو امید کے ستارے چمک رہے ہیں مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ ناگوں کی آنکھیں ہیں یا بچھوؤں کے سر۔

اپنے دور کو شاہ ولی اللہؒ قیصر و کسریٰ کے زمانے سے تشبیہ دیتے ہیں بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر

---

[1] شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات ص۴۲۔ ازاں جملہ سرزنش ملاعین تابعداری زمینداراں شوخی و بے باکی نہ اندیشد۔

[2] ایضا ص۱۵۔

[3] ایضاً مقدمہ ص۴۔

یہ بات کہتے ہیں کہ اگر ہمارے ہاں (ہندوستان) کی حالت کا مطالعہ کیا جائے تو معاملہ دو قدم آگے ہی ملے گا۔[1] یہ دور آپ کے خیال میں غلبۂ کفر کا (غیر اسلامی) زمانہ ہے۔ احمد شاہ ابدالی کے خط میں آپ نے اس خطرے کا اظہار کیا ہے اور لکھا ہے کہ اگر حالت یہی رہی تو مسلمان اسلام کو بھول جائیں گے اور تھوڑے ہی عرصے کے بعد یہ مسلمان قوم ایسی قوم بن جائے گی کہ ان میں اسلام اور غیر اسلام کی تمیز نہ ہو سکے گی۔[2] آپ کا خیال تھا کہ اس وقت خدائی مصلحت کا تقاضا یہ ہے کہ اس پورے نظام کو ختم کر دیا جائے۔[3] آپ فرماتے ہیں کہ خدا نے اس نظام کو ختم کرنے کے لئے مجھے ایک آلہ یا واسطہ بنایا ہے۔ تاکہ اس دنیا میں "نظامِ خیر" قائم ہو سکے چنانچہ اس نے مجھے "قائم الزماں" بنایا ہے۔[4]

قیصر و کسریٰ کے نظام کو بدلنے، مسلمانوں کو اسلامی تعلیمات کے مطابق زندگی گزارنے، قوم کو متحد کرنے اور معاشرے میں "عمرانی عدل" قائم کرنے کے لئے شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے کیا کیا؟ یہ سوال بذاتِ خود ایک موضوع ہے جس کا تعلق آپ کی تحریک اور اُس کی معاشرتی خدمات سے ہے جس پر بہت کچھ لکھا جا سکتا ہے۔ یہاں صرف اتنی بات ذہن میں رکھنا چاہیئے کہ ان حالات میں شاہ صاحب کیا کرتے؟ ان کا مشن واضح تھا۔ اس مشن کو کامیاب کرنے کے لئے خود ایک جماعت بنا کر جہاد شروع کر دیتے تو آپ کا واسطہ ایک طرف مرہٹوں اور جاٹوں سے پڑتا، دوسری طرف ملک کے جاگیر دار اور زمیندار آپ کے خلاف متحد ہو جاتے۔ تیسری طرف خود حکومت کے بننے میں رات دن جو سازشوں کے تانے بانے بنے جاتے تھے، آپ عملی طور پر اس کی زد میں آتے یا ان کا حصہ بنتے۔ یہ تینوں صورتیں ایسی تھیں، جن سے بچنے کی راہیں مختلف تھیں اس لئے کہ ان مخالف قوتوں کے زیرِ اثر اپنے حلقے تھے۔ اس صورت میں ممکن ہے آپ

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ جلد اوّل ص ۲۲۵۔ "وما تراہ من ملوک بلادک یغنیک عن حکایا تھم۔"

[2] شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات ص ۵۲: "اگر غلبۂ کفر معاذ اللہ بر ہمیں مرتبہ ماند مسلمانان اسلام فراموش کنند واندک از زمان نگذرد کہ قومے شوند کہ نہ اسلام را دانند نہ کفر را۔"

[3] (۱) تفہیمات جلد دوم ص ۱۲۰: "عسی ان ینزل علیک الحق فا کالنظام العالم ..." (۲) فیوض الحرمین ص ۴۰ "وسألونی ماذا حکم اللہ فی ھذہ الساعۃ۔ قلت: فک کل نظام۔"

[4] فیوض الحرمین ص ۸۹ بحوالہ شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات ص ۵-۴۔

وہ کام نہ کر سکتے جو آپ نے سیاسی اور علمی طور پر انجام دیا۔ آپ اس صورتِ حال کی وضاحت کرتے ہوئے یہ فرماتے ہیں کہ اگر حالات کا تقاضا یہ ہوتا کہ میں جنگ کروں تو میں معاشرے کی عملی اصلاح کے لئے ضرور ایسا کرتا لیکن حالات کا یہ تقاضا نہ تھا۔[1]

چنانچہ آپ نے میدانِ جنگ کے جہاد کی بجائے معاشرتی جہاد (جدوجہد) کو اختیار فرمایا۔ سب سے پہلے تو آپ نے ایک ایسا حلقہ پیدا کیا جو آپ کے خیالات و افکار کو سمجھ اور لوگوں میں انہیں پھیلائے۔ پھر آپ نے سیاسی حلقوں میں اتنا رسوخ پیدا کر لیا کہ نجیب الدولہ جیسا شخص آپ کے مشوروں پر عمل کرتا۔ بادشاہِ وقت خدمت میں حاضر ہوتا۔ یہاں تک کہ آپ کی درخواست پر احمد شاہ ابدالی جیسا بادشاہ ہندوستان پر حملہ آور ہوا اور پانی پت کی مشہور جنگ (۱۷۶۱ء - ۱۱۷۵ھ) لڑی گئی۔ آپ کا مقصد بادشاہتوں کو تبدیل کرنے تک محدود نہ تھا بلکہ آپ کا ارادہ یہ تھا کہ ان سیاسی قوتوں کے ذریعے ایسے لوگ برسرِ اقتدار لائے جائیں جو کم از کم صالح نظام کے قائم کرنے میں مددگار ثابت ہو سکیں۔ آپ نے ان سیاسی لوگوں میں چند ایک (نجیب الدولہ وغیرہ) کا انتخاب بھی کر رکھا تھا۔ لیکن ان سیاسی کوششوں کا کوئی واضح نتیجہ دیکھے بغیر ہی چند ماہ بعد (۱۷۶۲ء - ۱۱۷۶ھ) آپ کا انتقال ہو گیا۔ تیسرا جہاد آپ کا قلمی و علمی جہاد ہے آپ نے جب قرآن پاک کا ترجمہ کیا تو علماء مارنے دوڑے جب آپ نے فقہی مذاہب، جمود، مدرسوں اور نظامِ تعلیم پر لکھا تو علماء خلاف ہو گئے۔ جب آپ نے تصوف کے مسائل پر بحث کی اور اپنے دور کے جعلی پیروں اور گدی نشینوں کی قلعی کھولی تو وہ غضب میں آ گئے۔ جب آپ نے جاگیرداروں، امیروں اور منافرت پھیلانے والوں کو للکارا اور معاشرتی برائیاں کھول کھول کر بیان کیں تو وہ آپے سے باہر ہو گئے۔ لیکن آپ نے اس جہاد میں جواں ہمت سپاہی کی طرح مخالفتوں کا مقابلہ کیا۔

---

[1] تفہیمات جلد اوّل ص۱۰۱۔ فلو فرض ان یکون ھذا الرجل فی زمان واقتضت الاسباب ان یکون اصلاح الناس باقامۃ الحروب ونفث فی قلبہ اصلاحھم لقام ھذا الرجل بامر الحرب اتم قیام وکان اماما فی الحرب ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ لا قیاس بالرستم والاسفندیار بل الرستم ولا سفندیار وغیرھما طفیلیون علیہ ستمدون منہ مقتدون بہ۔

سیّد امیر علی

برصغیر پاک و ہند کی مسلم سیاست اور مسلم نشاۃ ثانیہ

پروفیسر ایم اے رحیم کراچی یونیورسٹی — اردو ترجمہ: شاہ محی الحق فاروقی

رائٹ آنریبل سید امیر علی نے اپنی سرگزشت (MEMOIRS) میں مسلمانوں کے حافظے کے کمزور ہونے کا گلہ کیا ہے۔ دراصل ہماری قوم کی یہ ایک بری کوتاہی ہے کہ ہم اپنے رہنماؤں کے کارناموں کا اعتراف نہیں کرتے اور قوم کی خاطر ان کی خدمات اور قربانیوں کو فراموش کر دیتے ہیں۔ یہ الزام درست سید امیر علی کے کارناموں اور تصنیفات کے معاملے میں ہماری قوم پر صادق آتا ہے۔ سید امیر علی ایک ممتاز قانون دان، کلکتہ ہائی کورٹ کے پہلے مسلمان جج اور پریوی کونسل میں نشست حاصل کرنے والے پہلے ہندوستانی کی حیثیت سے مشہور ہیں۔ اسلامی تاریخ، اسلامی ثقافت و قانون پر ان کی عالمانہ تصنیفات بھی ان کی ... لیکن اس بات کا علم بہت کم ہے کہ انھوں نے برصغیر پاک و ہند کے مسلمانوں کی سیاسی زندگی میں بھی ایک اہم کردار انجام دیا ہے۔ اور یہ کہ اس سلسلے میں ان کے تعمیری کاموں نے مسلم قوم کی معاشرتی اور سیاسی حیات نو کے لئے راستہ ہموار کیا۔ علاوہ ازیں اس بات کی بھی صحیح قدر نہیں کی گئی کہ مسلمانوں کے ثقافتی احیاء اور برصغیر میں مسلم نشاۃ ثانیہ کی تحریک کو آگے بڑھانے میں ان کا بڑا حصہ تھا۔

سید امیر علی ۶ اپریل ۱۸۴۹ء کو پیدا ہوئے اور محسن کالج ہگلی (مغربی بنگال) میں، جہاں ان کے والد سید سعادت علی آباد ہو گئے تھے، تعلیم پائی۔ امیر علی نے کلکتہ یونیورسٹی سے ۱۸۶۷ء میں بی اے اور ۱۸۶۹ء میں ایم اے، ایل ایل بی کی ڈگریاں حاصل کیں۔ لندن میں قانونی تعلیم مکمل کرنے کے بعد وہ فروری ۱۸۷۳ء میں کلکتہ میں ایڈووکیٹ ہو گئے۔ یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ امیر علی بنگال کے پہلے مسلمان تھے جنہوں نے ایم اے اور بیرسٹری کے امتحانات پاس کئے۔

۱۸۷۳ء میں سید امیر علی کلکتہ یونیورسٹی کے فیلو اور پریذیڈنسی کالج میں مسلم قانون کے جز وقتی لیکچرار

مقرر ہوئے۔ ۱۸۷۷ء سے وہ کلکتہ کے پریذیڈنسی مجسٹریٹ بن گئے لیکن انہیں اصل دلچسپی وکالت اور قومی زندگی سے تھی۔ لہٰذا ۱۸۸۱ء میں انھوں نے پھر وکالت شروع کردی۔ سید امیر علی ۱۸۷۸ء سے ۱۸۷۹ء تک اور پھر ۱۸۸۱ء سے ۱۸۸۳ء تک بنگال قانون ساز کونسل کے رکن بھی رہے۔ ۱۸۸۳ء میں انھیں وائسرائے کی امپیریل قانون ساز کونسل کا ایک مسلم رکن نامزد کیا۔ ۱۸۸۴ء میں وہ کلکتہ یونیورسٹی کے ٹیگور لاء پروفیسر مقرر ہوئے۔ ۱۸۹۰ء میں سید امیر علی کو ہائی کورٹ کا جج بنا دیا گیا اور ۱۹۰۴ء تک جب وہ اس عہدے سے ریٹائر ہوئے، وہ بڑے امتیاز کے ساتھ اس عہدہ سے منسلک رہے۔ اس کے بعد انھوں نے انگلستان میں مستقل قیام اختیار کرلیا۔ ۱۹۰۹ء میں وہ پریوی کونسل کے رکن نامزد ہوئے اور ۳ اگست ۱۹۲۸ء یعنی اپنے انتقال کے دن تک وہ اس کی قانونی کمیٹی میں خدمات انجام دیتے رہے۔ ان کے علم وفضل اور ممتاز قانون داں ہونے کی بنا پر ۱۹۱۲ء میں کیمبرج اور کلکتہ یونیورسٹیوں نے علی الترتیب انھیں ایل ایل ڈی اور ڈی ایل کی ڈگریاں دیں اور مسلم یونیورسٹی علی گڑھ نے انھیں ڈی لٹ کی ڈگری کا اعزاز دیا۔ ۱۸۸۷ء میں انھیں سی آئی ای کا خطاب ملا لیکن چونکہ مسلمانوں کے معاملات کی پیہم وکالت کی وجہ سے انھوں نے برطانوی حکام کو ناراض کر دیا تھا لہٰذا انھیں نائٹ (سر) کا رتبہ نہیں دیا گیا۔

مسلمانوں کی حالت

سید امیر علی نے اپنی زندگی کی ابتدا سے ہی۔ خواہ بطور پیشہ ور وکیل کے خواہ بطور ہائی کورٹ کے جج کے۔ برصغیر کے مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ اور ترقی کو اپنی زندگی کا مقصد بنالیا تھا۔ اس میدان میں ان کی تصانیف اور خدمات کی صحیح قدردانی کے لئے ان کے عہد کے مسلمانوں کی حالت اور سیاسی ماحول کا کچھ علم ہونا ضروری ہے۔ انیسویں صدی کے آخری دنوں میں مسلم معاشرہ اپنے زوال اور پس ماندگی کی انتہا کو پہنچ گیا تھا۔ برطانوی حکمرانوں کی مختلف سیاسی، انتظامی اور مالی کارروائیوں مثلاً استمراری بندوبست مجریہ ۱۷۹۳ء۔ ۱۸۱۹ء سے ۱۸۴۶ء کے دوران اجارہ داریوں اور معافی والی اراضیات پر دوبارہ قبضہ، ۱۸۳۷ء میں سرکاری زبان کی تبدیلی اور ۱۸۶۴ء میں ملازمت کے لئے انگریزی زبان کو لازمی قرار دینے کے حکم وغیرہ نے مسلمانوں کی معاشی اور تعلیمی زندگی کو برباد کردیا تھا۔ مسلمانوں کے خلاف بداعتمادی کی پالیسی ان سب پر مستزاد تھی جو برطانوی حکومت کے خلاف تحریک جہاد اور ۱۸۵۷ء کی بغاوت کا نتیجہ تھی۔ بغاوت میں ملوث مشتبہ افراد کے خلاف حکمرانوں کے انتقامی جبر وتشدد نے مسلمانوں کو اس قدر برانگیختہ کردیا تھا کہ ۱۸۷۱ء میں ایک مسلمان نے بنگال کے چیف جسٹس جان پیکسٹن نارمن (JOHN PAXTON NORMAN) کو ان کی

عدالت کے دروازہ پر چھرا بھونک کر ہلاک کر دیا۔ اور اگلے سال انڈمان میں ایک وہابی قیدی شیر علی نے گورنر جنرل لارڈ میو کو قتل کر دیا۔ [۳۵]

اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ بنگال، بہار اور اڑیسہ میں مسلم حکومت کے خاتمہ کے وقت سے، جو تاریخی عوامل مسلمانوں کے خلاف کارفرما تھے، انھیں عوامل نے مسلمانوں کو خوش حالی کی بلندی سے افلاس کی پستی میں گرا دیا لیکن ان کی پس ماندگی اور نکبت میں کسی قدر دخل خود ان کے اپنے غرور اور بدلتے ہوئے حالات کے مطابق خود کو بدلنے میں ان کی اپنی بے حسی کو بھی ہے۔ چونکہ برصغیر کے شمالی خطہ کے مقابلہ میں بنگال کو غیر ملکی حکومت کا تجربہ نسبتاً زیادہ طویل ہوا اور حکمرانوں کے انتظامی اور مالی اقدام کے منفی اثرات کا شکار بھی وہیں کے مسلمان زیادہ ہوئے لہٰذا شمالی ہندوستان کے مقابلہ میں بنگال کے مسلمانوں نے مصیبتیں بھی زیادہ برداشت کیں۔

مسلم رہنما اور سیاسی بے حسی انیسویں صدی میں مسلمان قوم جس بحرانی دور سے گزر رہی تھی، اس میں اپنی رہنمائی کے لئے اس نے کئی رہنما پیدا کئے۔ ان میں نواب عبداللطیف اور سید احمد خان کے نام بہت مشہور ہیں۔ یہ دونوں رہنما اپنے زمانہ کی مسلم تاریخ پر پوری طرح چھائے ہوئے تھے۔ مسلمانوں کی زبوں حالی کی اصلاح کے لئے انھوں نے حکمرانوں سے وفاداری کی ترغیب اور مسلم قوم میں انگریزی تعلیم کی ترویج کے دوہرے لائحہ عمل کو اختیار کیا۔ نواب عبداللطیف نے بنگال میں حکومت سے وفاداری اور تعلیم کی تحریک شروع کی جب کہ سید احمد خان نے یہی تحریک شمالی ہندوستان میں چلائی۔ انھوں نے حکمرانوں کی طرف مسلمانوں کے رویہ میں اور مسلمانوں کے لئے برطانوی حکمت عملی میں تبدیلی پیدا کرنے کے سلسلہ میں غیر معمولی خدمات انجام دیں۔

سید احمد خان کی شہرت اپنی آب و تاب میں امیر علی ہی نہیں بلکہ نواب عبداللطیف کی شہرت سے بھی بڑھ گئی جنھوں نے بنگال کے مسلمانوں میں انگریزی تعلیم کی ترویج کی ابتدا کر کے سید احمد خان کے لئے ایک مثال قائم کر دی تھی کہ وہ بھی شمالی ہندوستان کے لئے وہی لائحہ عمل اختیار کریں لیکن مسلم سیاست اور نشاۃ ثانیہ میں امیر علی کا حصہ اپنے ان دونوں بزرگ معاصرین سے زیادہ اہم اور مؤثر ہے۔ امیر علی پہلے مسلمان ہیں جنھوں نے بہت شروع میں یعنی ۱۸۷۷ء میں مسلمانوں کی سیاسی تنظیم کی ضرورت کا احساس کر لیا تھا۔ انھوں نے برصغیر میں مسلمانوں کی پہلی قومی سیاسی جماعت قائم کی۔ ایک مسلم سیاسی جماعت

منصوبہ کا بے باک قدم اُنھوں نے اس وقت اُٹھایا جب کہ ان کے بزرگ معاصرین سیاست میں ایک قسم کی قناعت پسندی کے قائل تھے اور پس ماندہ اور نکبت زدہ مسلمانوں کی اصلاح کے لئے اپنے انگریزی تعلیم والے منصوبہ کو سب سے زیادہ تیر بہدف نسخہ سمجھتے تھے۔ اس کے برعکس امیر علی مسلمانوں میں انگریزی تعلیم کی ترویج کی اہمیت سے غافل نہیں تھے بلکہ مسلم معاشرہ کی تعلیمی ترقی تو ان کا ایک بنیادی مقصد تھا لیکن وہ یہ سمجھتے تھے کہ انفرادی کوششوں کے مقابلہ میں ایک سیاسی جماعت کے ذریعہ تعلیم کے منصوبہ کو زیادہ مؤثر طریقہ سے آگے بڑھایا جا سکتا ہے۔

ہندو قوم پرست طاقتوں کا آغاز انیسویں صدی کے وسط میں ہندو قوم پرست طاقتوں کے آغاز کو سید امیر علی نے محسوس کیا۔ اس کی بنیاد نو ہندو مت یا عام زبان میں ہندو دھرم کے احیاء پر تھی جو قدیم ہندو روایتوں سے متاثر تھی۔ بنگال کے ناول نگار بنکم چندر چٹرجی نے ہندو قوم پرست تحریک کو ایک عقلی شکل دے دی۔ بنگالی ہندو شعراء نے راجپوتوں، سکھوں اور مرہٹوں کی فتوحات پر محبِ وطن نظمیں اور قومی نغمے لکھے۔ کچھ دنوں کے بعد ہندوؤں کی مذہبی قوم پرستی نے سیاسی قوم پرستی کا روپ دھار لیا۔ ہندو سیاسی قوم پرستی کا آغاز سب سے پہلے بنگال سے ہوا جس کا سبب کئی عوامل تھے۔ پہلی بات تو یہ کہ کسی اور خطہ کے مقابلہ میں سب سے پہلے بنگال میں انگریزی تعلیم کی ابتداء اور ترقی ہوئی۔ سب سے پہلے اسی صوبہ نے مغربی نظریات کے اثرات کو محسوس کیا۔ دوسری بات یہ کہ ہندو مت کے احیاء کی تحریک نے قوم پرستی کی بنیاد فراہم کی۔ تیسری بات یہ کہ بنگالی ادب نے بھی اور اخبارات و رسائل بالخصوص 'ہندو پیٹریٹ' اور 'امرت بازار پتریکا' نے بھی قوم پرستانہ نظریات میں شدت پیدا کر دی۔ آخری بات یہ کہ ہندو رہنماؤں مثلاً سریندر ناتھ بنرجی نے اپنے عہد کے تعلیم یافتہ نوجوانوں میں قومی احساسات کو اُبھارا اور اپنے مفادات کو ترقی دینے اور قومی تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے جماعتیں بھی قائم کیں۔ ۱۸۲۷ء میں ہندو زمینداروں نے لینڈ ہولڈرس سوسائٹی اور ۱۸۴۳ء میں تعلیم یافتہ ہندوؤں نے بنگال برٹش انڈیا سوسائٹی قائم کی جسے ۱۸۵۱ء میں قائم ہونے والی برٹش انڈین سوسائٹی میں مدغم کر دیا گیا۔ ۱۸۷۵ء میں انڈین لیگ قائم ہوئی جس کی جگہ بعد میں انڈیا ایسوسی ایشن نے [illegible] لی [illegible]

[illegible]

[illegible] رجحانات کی مطابقت میں کام [illegible]

صوبوں میں پھیل گئے۔ اسی پر گوکھلے نے کہا تھا کہ "بنگال جو کچھ آج سوچتا ہے، بقیہ ہندوستان وہ ایک دن بعد سوچتا ہے"۔

سید امیر علی نے محسوس کیا کہ قوم پرستی کا لائحہ عمل جسے ہندو رہنماؤں نے اختیار کر رکھا تھا مسلم مفاد کے منافی ہوگا اور پس ماندہ مسلم اقلیت پر طاقت ور ہندو اکثریت کے اقتدار پر منتج ہوگا۔ کلکتہ قوم پرست خیالات اور ہندو انجمنوں کا مرکز تھا۔ اس دارالحکومت کے ہندو رہنماؤں اور دانش وروں سے امیر علی اچھی طرح واقف تھے۔ انھوں نے دیکھا کہ اعلیٰ سے اعلیٰ تعلیم یافتہ ہندو بھی مسلمانوں کے خلاف اپنی روایتی نفرت کی سطح سے بلند نہیں ہوتا اور مسلمان حوصلہ افزاؤں کے مقابلہ میں ایک ایک پیشہ کی نگرانی بڑی جوکسی کے ساتھ کرتا ہے۔ کلکتہ میں ایک وکالت کے ابتدائی دور میں انہیں اس کا ذاتی تجربہ بھی ہوا تھا۔

__ایک سیاسی انجمن کی ضرورت__ : ۔ یہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ برصغیر کی سیاسی زندگی حالت تغیر میں ہے۔ مسلمان اپنی سیاسی بے عملی کی وجہ سے اپنی حیثیت کو بلند کرنے میں ناکام ہو چکے تھے۔ تغیر پذیر سیاسی حالات اور ہندوؤں میں قوم پرست تحریک کے ظہور کی روشنی میں امیر علی نے مسلمانوں کے مفاد اور جائز حقوق کی حفاظت کے لئے جلد ہی ایک سیاسی تنظیم کی ضرورت کا احساس کیا۔ اپنی سیاسی انجمن کی ابتداء کا ذکر کرتے ہوئے امیر علی لکھتے ہیں: "ہندوستان کے مسلم باشندوں میں مکمل سیاسی تربیت کے فقدان اور اس عظیم برتری اور اہمیت کو محسوس کرتے ہوئے جو ہندو دانشوروں سے ان کی قوم کو ملتی ہے میں نے ۱۸۷۷ء میں نیشنل محمڈن ایسوسی ایشن قائم کی"۔

معاصر مسلمان رہنماؤں کی سیاسی قناعت پسندی کا ذکر کرتے ہوئے امیر علی کہتے ہیں "انگلستان اور ہندوستان دونوں ہی جگہ مجھے برطانوی ہندوستان کی سیاسی معیشت میں مسلمانوں کی حیثیت اور ان کی آئندہ خوش حالی کے متعلق سر سید احمد سے گفت گو کرنے کا موقعہ ملا۔ سید احمد خاں اس سلسلہ میں انگریزی تعلیم اور علمی تربیت پر مکمل اعتماد رکھتے تھے میں بھی ان چیزوں کی اہمیت کو محسوس کرتا تھا لیکن میں نے اس بات پر زور دیا کہ اگر بحیثیت ایک قوم کے ان کی سیاسی تربیت ان کے ہندو ہم وطنوں کے متوازی خطوط پر نہ ہوئی تو ہندو قوم پرستی کی ابھرتی ہوئی لہروں میں ان کا غرق ہو جانا یقینی ہے۔ پہلے تو انھوں نے میرے قیاس کی صحت کو تسلیم نہیں کیا۔ لیکن مجھے یقین ہے کہ نیشنل کانگریس کے قیام نے ان کی آنکھیں کھول دیں۔ ۱۸۸۰ء میں جب میں نے سنٹرل نیشنل محمڈن ایسوسی ایشن قائم کی

توہم نے ان کی گراں قدر حمایت کے لئے ان سے مؤدبانہ درخواست کی لیکن اُنھوں نے انکار کر دیا۔ امیر علی کہتے ہیں" بالآخر سرسید نے مسلمانوں کے ذہن وعمل کو صرف درسی تعلیم میں محدود کر دینے اور انھیں سیاسی تربیت سے الگ تھلگ رکھنے کے خطرات کو محسوس کر لیا تھا۔ اس کے بعد جلد ہی انھوں نے مسلم ڈیفنس ایسوسی ایشن قائم کی لیکن اس تاخیر کی وجہ سے جو نقصان ہوگیا پھر اس کی تلافی نہ ہو سکی۔" نواب عبداللطیف نے بھی امیر علی کی انجمن کی تائید نہ کی بلکہ اُنھوں نے امیر علی اور ان کے نوجوان سیاسی رفقاء پر تنقید بھی کی ہے۔

خود انگریزوں نے بھی اس عہد کے مسلمانوں کی سیاسی قناعت پسندی اور بے حسی کو محسوس کیا۔ ڈبلو، ایس، بلنٹ نے جو ۱۸۸۳ء میں کلکتہ آیا تھا، لکھا ہے کہ" انگلستان میں ہم لوگوں کو ہندستانی مسلمانوں کی بغاوت کا تصور ہی خوف زدہ کر دیتا تھا اور اسی لئے ہم لوگ کسی مسلمان کی زبان سے نکلے ہوئے ایک لفظ کو بیس ہندوؤں کے الفاظ سے زیادہ اہمیت دیتے تھے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اگر مسلمان اپنی موجودہ خود فریبی کی کیفیت میں مبتلا رہے تو انگریز انھیں ان کے حال پر چھوڑ دینے میں بڑی مسرت محسوس کریں گے۔"

انجمن کے مقاصد امیر علی نے محسوس کر لیا تھا کہ ایک سیاسی جماعت کی غیر موجودگی میں حکومت کے سامنے مسلمانوں کی توقعات، اُمنگیں، جائز حقوق اور ضروریات کو مؤثر طریقہ سے پیش نہیں کیا جا سکتا۔ جو چند مسلمان جماعتیں قائم بھی تھیں ان کا بنیادی تعلق ادب یا سائنس سے تھا اور وہ مسلمانوں کے سیاسی حقوق و مفادات کی شایانِ شان نمائندگی نہیں کرتی تھیں حالانکہ اپنی تعداد اور یک رنگی کے لحاظ سے مسلمان ہندوستان کی قومی زندگی کا ایک اہم جُز تھے۔ مسلمانوں کے عام مفادات کی حفاظت اور بقا کے لئے امیر علی نے ۱۸۷۷ء میں کلکتہ میں سنٹرل نیشنل محمڈن ایسوسی ایشن کے نام سے ایک جماعت قائم کی۔ ہے

اس سیاسی جماعت کے اغراض و مقاصد کو اس کے منشور میں یوں بیان کیا گیا ہے کہ" یہ جماعت جو جائز اور دستوری ذریعوں سے مسلمانوں کی فلاح و بہبود کے مقصد سے قائم کی گئی ہے۔ اسے لازمی طور پر تاج برطانیہ سے گہری اور وفادارانہ وابستگی کے اصول پر قائم کیا گیا ہے۔ یہ جماعت ماضی کی شاندار روایات سے فیضان حاصل کرتے ہوئے مغربی تہذیب اور ترقی پذیر عصری رجحانات کی مطابقت میں عام

کرنے کا ارادہ رکھتی ہے۔ اس جماعت کا مقصد یہ ہے کہ خود مسلمانوں میں احیاء اخلاق اور ان کے جائز اور معقول مطالبات کو حکومت سے منوانے کے لئے پیہم جد و جہد کے ذریعہ ہندوستانی مسلمانوں کا سیاسی احیاء کرے۔ اس جماعت کا مقصد پورے ملک کے لوگوں کے عمومی مفاد کو بھی تقویت پہنچانا تھا۔ ۹؎

کلکتہ کی سنٹرل نیشنل محمڈن ایسوسی ایشن کی ابتداء ۱۸۷۷ء میں دو سو اراکین سے ہوئی۔ پانچویں برس یہ تعداد چھ سو سے بڑھ گئی اور پھر اس جماعت کی شاخوں نے بھی آٹھ سو اراکین بنائے۔ ذاتی طور پر جا کر اور خط و کتابت کے ذریعہ بھی سید امیر علی نے جو اس انجمن کے بانی اور سیکرٹری تھے، بنگال، بہار، یوپی، پنجاب، مدراس اور بمبئی میں اس کی ترپن ۵۳ شاخیں قائم کیں۔ یہ تعلیم یافتہ متوسط طبقہ کی تنظیم تھی اور اس کے اراکین اپنی سرکاری اور سماجی حیثیت کے لئے بھی اور قومی جذبہ کے لئے بھی مشہور تھے۔ اگرچہ بنیادی طور پر یہ مسلمانوں کی انجمن تھی لیکن اس کے دروازے دوسری قوم کے لوگوں کے لئے بھی کھلے ہوئے تھے۔ انجمن کے دستور نے اسے ہندوستان کے عمومی فلاح و بہبود اور بالخصوص مسلمانوں کے مفادات کے لئے کسی اور سیاسی جماعت کے ساتھ تعاون کرنے کا اختیار دیا تھا۔ ۱۸۸۵ء میں کانگریس کے پہلے اجلاس منعقدہ کلکتہ میں امیر علی اور ان کے رفقاء نے اس توقع میں حصہ لیا کہ اس کا لائحہ عمل ہر گروہ کے لوگوں کو فائدہ پہنچائے گا لیکن ان لوگوں نے کانگریس کے دوسرے اجلاس میں شرکت نہیں کی کیونکہ انھیں یہ خوف تھا کہ کانگریس کے لائحہ عمل کو غیر مشروط طور پر اختیار کر لینے سے مسلمان سیاسی طور پر ختم ہو جائیں گے۔ یہ محسوس کر لیا گیا تھا کہ نمائندگی کا اُصول جسے کانگریس نے اختیار کیا تھا وہ مسلمانوں پر ہندو تسلط کو ہمیشہ کے لئے مسلط کر دے گا۔ ۱۱؎

لائحہ عمل | سنٹرل نیشنل محمڈن ایسوسی ایشن کی بنیاد تاج برطانیہ سے وفاداری پر تھی۔ اس کا مقصد دستوری طریقوں سے سیاسی تحریک کے ذریعہ مسلمانوں کے منشاء و مقصد کو نفع پہنچانا تھا۔ اس انجمن نے گورنر جنرل اور گورنر کے پاس یادداشتیں پیش کرنے، وفود بھیجنے، انھیں استقبالیہ اور سپاس نامے پیش کرنے کے مغربی طرز کے دستوری طریقہ کو اختیار کر لیا تھا۔ مسلمانوں کی تربیت اور ان کے فکر و عمل میں ہم آہنگی پیدا کرنے کے لئے یہ انجمن وقتاً فوقتاً تقریروں اور تقریبوں کا انتظام کرتی تھی ... [illegible]

حکومت کے سامنے مسلمانوں کے حقوق کی وکالت کی اور مسلمانوں سے متعلق اہم مسائل کی طرف حکومت کی توجہ مبذول کرائی۔ اس انجمن کی خواہش تھی کہ اس قسم کی سیاسی کارروائیوں کے ذریعہ مسلمانوں کو سیاسی طور پر دوبارہ زندہ کر دیا جائے۔

سید امیر علی کا خیال تھا کہ مسلمانوں کی اخلاقی نشاۃِ ثانیہ ان کی سیاسی نشاۃِ ثانیہ کے لئے بھی ضروری ہے۔ مسلمانوں کے تابناک ماضی کا احیا ان کے احیاء اخلاق پر اثر انداز ہوگا۔ اور پھر یہ ترقی پذیر عصری قوتوں کی مطابقت میں عمل کرنے کے لئے حالات ساز گار کرے گا۔

تعلیمی سرگرمیاں | سنٹرل نیشنل محمڈن ایسوسی ایشن نے مسلمانوں کی تعلیمی ترقی کے لئے بھی ہر ممکن کوشش کی۔ ۱۸۸۱ء میں انجمن نے ایک کتابچہ شائع کیا جس میں مسلمانوں کے تعلیمی مسائل کی طرف حکومت اور عمائدینِ تعلیم کی توجہ مبذول کرائی گئی تھی۔ اس کتابچہ میں ہگلی، چاٹگام، راجشاہی اور بنگال میں زوال پذیر مدرسوں کے چلانے میں محسن فنڈ کے زبردست ضیاع کی نشاندہی کرنے کے ساتھ ساتھ یہ مشورہ دیا گیا تھا کہ اس روپیہ کو کلکتہ میں مسلمان طلبا کے لئے انگریزی کالج اور اقامت گاہ قائم کر کے زیادہ مفید طریقہ پر صرف کیا جائے[۱۲]۔ ۱۸۸۲ء میں ہنٹر کمیشن کے سامنے شہادت دیتے ہوئے سید امیر علی نے اس بات پر زور دیا کہ اب مسلمان انگریزی تعلیم سے متنفر نہیں ہیں بلکہ ان کی پس ماندگی کا سبب ان کی غربت ہے۔ مزید برآں اسکولوں میں ہندو نقطۂ نظر کی لادینی تعلیم، کثیر اخراجاتِ تعلیم اسکولوں میں مسلم اساتذہ کی غیر موجودگی اور مسلم طلبا سے ہمدردانہ سلوک کا فقدان بھی مسلمانوں کی تعلیمی ترقی کی راہ میں مزاحم ہیں۔ انھوں نے مدلّل طریقوں سے اصلاحی تدبیریں بتائیں۔ مثلاً اسکول کی فیس میں کمی، مسلم اکثریت کے علاقوں میں مسلم اساتذہ اور انسپکٹروں کا تقرر اور اسکول کے نصاب میں عربی اور فارسی کا شمول۔ انہوں نے مسلمانوں کی تعلیم پر وقف کی بکھری ہوئی جائدادوں کے استعمال کا مشورہ بھی دیا۔ سید امیر علی نے کالجوں کے مسلمان طلباء کو محسن فنڈ سے وظائف دینے اور کلکتہ مدرسہ کو کالج بنانے پر بھی زور دیا[۱۳]۔

آخر کار اس وکالت کا کچھ اثر ہو ہی گیا۔ ۱۸۸۴ء میں حکومت نے کلکتہ مدرسہ میں کالج کے درجے قائم کر دیئے ایسوسی ایشن نے بھی مسلمان طلبا کے لئے ڈاکٹری، انجنیئرنگ اور آرٹس کالجوں میں چار وظائف جاری کئے[۱۴]۔ ۱۸۸۴ء میں اپنے کراچی کے سفر کے دوران سید امیر علی نے وہاں ایک مسلم کالج قائم کرنے کی تحریک چلائی جس میں دینی اور دنیوی تعلیم کا انتظام ہو۔ ان کے نائب حسن علی کے ذریعہ کراچی میں جلد ہی ایک مسلم کالج قائم ہو گیا[۱۵]۔

۱۸۸۲ء کی یادداشت | ۱۸۸۲ء میں وائسرائے لارڈ رپن کے سامنے ایک یادداشت پیش کرنا سید

ران کی انجمن کا ایک قابلِ ذکر کارنامہ ہے۔ یہ یادداشت ان کے ایک مضمون "اے کرائی فرام دی انڈین محمڈنز" (ہندستانی مسلمانوں کی ایک فریاد) پر مبنی تھی جو اگست ۱۸۸۲ء کے نائن ٹینتھ سنچری (انیسویں صدی)، انگلستان کا ایک رسالہ، میں شائع ہوا تھا۔ ہندو اخبارات نے اس مضمون پر بڑی شدید تنقید کی تھی۔ اس یادداشت میں واضح طور پر یہ بتایا گیا تھا کہ مسلمان حکومت کے وفادار ہیں لیکن اپنی زبوں حالی سے ناخوش ہیں۔ اس یادداشت میں ان تاریخی عوامل کا سراغ لگایا گیا تھا جو گزشتہ زمانہ کی خوش حال اور روشن دماغ مسلم قوم کی غربت اور پس ماندگی کا باعث تھے۔ اس یادداشت میں ان مختلف سرکاری اقدامات کی نشان دہی بھی کی گئی تھی جنھوں نے ماضی میں مسلمانوں کو دفتروں سے خارج کر دیا تھا اور جن سے فائدہ اٹھا کر حال میں سرکاری ملازمت کے دروازے ایک مختلف قوم کے افراد نے ان پر بند کر دیئے تھے جو جائز اور کبھی ناجائز طریقوں سے دوسروں کو باہر رکھ کر اپنے خود غرضانہ مفادات کی نگرانی بڑی چوکسی سے کرتے تھے۔ اس یادداشت میں یہ ظاہر کیا گیا تھا کہ مفتی اور قاضی القضاۃ کے عہدوں کا خاتمہ قانونی ملازمتوں اور انصرامِ قانون میں مسلمانوں پر اثر انداز ہوا۔[16]

اس یادداشت میں مطالبہ کیا گیا تھا کہ سرکاری معاونت اور سرپرستی میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان توازن کو برقرار رکھا جائے۔ اس میں یہ بھی بتایا گیا تھا کہ مسلمانوں کے مطالبات پر فوری توجہ دینے کے لئے محکموں اور دفتروں کے سربراہوں کو مرکزی اور صوبائی حکومتوں کے مختلف احکام کے باوجود مسلمانوں کو ملازمت نہیں ملتی تھی جن افسروں کو اصل اقتدار و اختیار حاصل تھا، وہ ان احکام کو نافذ نہیں کرتے تھے۔ یادداشت پیش کرنے والوں نے مسلمانوں کی ملازمت کے لئے مخصوص اہتمام اور طریق کار اور مختلف عدالتوں میں مسلمان جج مقرر کرنے کے لئے حکومت پر زور دیا۔ انھوں نے مسلمانوں کی تعلیمی ترقی کے لئے وقف کی جائدادوں اور محسن فنڈ استعمال کرنے کا مشورہ دیا۔ انھوں نے بہار کے مسلمانوں کے اردو کو عدالتی زبان بنانے کے مطالبہ کی بھی تائید کی۔ یادداشت پیش کرنے والوں نے وائسرائے سے مسلمانوں کی حالت کی اصلاح کے لئے قدم اٹھانے کی اپیل کی جن کی پستی اور بددلی قوم کے لئے بھی اور سلطنتِ برطانیہ کے مفاد کے لئے بھی خطرناک تھی۔[17]

نواب عبداللطیف نے سید امیر علی کی انجمن کے ان خیالات سے بے تعلقی کا اظہار کیا۔ "ٹائمس آف انڈیا" میں اپنے ایک اعلان بے تعلقی میں انھوں نے لکھا کہ ملازمتوں کی تقسیم میں مسلمانوں کے مخصوص حقوق کے جو مطالبات یادداشت میں پیش کئے گئے ہیں، انھیں ہندوستان میں انگریزی حکومت کے عام اصولوں سے عدم مطابقت کی بنا پر تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ سید احمد خان نے بھی یادداشت پیش کرنے والوں کے اس مطالبہ سے کہ ملازمتوں

میں مسلمانوں کے لئے مخصوص گنجائش رکھی جائے، اپنی بے تعلقی کا اظہار کیا۔ [۸۵]

۱۸۸۵ء کی قرارداد مرکزی حکومتِ ہند نے اس یادداشت کی نقلیں صوبائی حکومتوں، اعلیٰ عدالتوں، تعلیم کے محکموں اور مختلف انجمنوں کے پاس رائے دینے کے لئے اور ہنٹر کمیشن کو مسلمانوں کی تعلیمی حالت کا جائزہ لینے کے لئے روانہ کیں۔ ۱۵ جولائی ۱۸۸۵ء کو لارڈ ڈفرن کی حکومت نے ۱۸۷۱ء سے مسلمانوں کی تعلیم کے لئے حکومت کے اقدامات کا جائزہ لیتے ہوئے ایک قرارداد منظور کی جس میں اس امر پر اطمینان کا اظہار کیا گیا کہ یادداشت نے اس مسئلہ پر حکومت کی توجہ ایک بار پھر مبذول کرائی تھی۔ قرارداد میں ہنٹر کمیشن کی اس سفارش کی تائید کی گئی کہ "محکمۂ تعلیم کی سالانہ روداد میں ایک باب مسلمانوں کی تعلیم کے لئے مخصوص ہونا چاہیئے" تاکہ حکومت ہند "قوم کے اس اہم طبقہ کی ترقی کی کیفیت سے پوری طرح باخبر رہے"۔ قرارداد میں مسلمانوں میں اعلیٰ تعلیم کے لئے فراخدلانہ وظائف کی ضرورت کو تسلیم کیا۔ اس قرارداد میں ابتدائی مدارس کے لئے مسلمان انسپکٹروں کی تقرری کا طریقہ تسلیم کیا گیا تاکہ وہ اپنی قوم کی تعلیمی ضروریات اور تقاضے حکومت کے علم میں لاسکیں۔

جہاں تک ملازمتوں میں مسلمانوں کے تقرر کا مسئلہ تھا، قرارداد میں مقابلہ کا معیار قائم رکھنا ضروری سمجھا گیا۔ لیکن اس نے صوبائی حکومتوں، اعلیٰ عدالتوں اور دوسرے دفتروں کو یہ ہدایت دی کہ وہ ملازمتوں میں مسلمانوں کی عدم مساوات کو دُور کریں اور ماتحت عہدہ داروں پر زور دیں کہ جہاں کہیں موقع ہو مسلمانوں کو مقرر کیا جائے اس قرارداد میں صوبائی حکومتوں کو ہدایت دی گئی تھی کہ وہ سالانہ روداروں میں مسلمانوں کی صورتِ حال کا اظہار کریں۔ قرارداد نے یادداشت پیش کرنے والوں کے جذبۂ قومی کو سراہا اور توقع ظاہر کی کہ اب جب کہ مسلمانوں میں وقت کے ساتھ چلنے کا احساس پیدا ہوگیا ہے تو وہ ضرور ترقی کریں گے [۸۶]

۱۸۸۵ء کی قرارداد جس کے ذریعہ تعلیم اور ملازمتوں میں مسلمانوں کی صورتِ حال کے بارے میں حکومت کی جانب سے کچھ مثبت قدم اُٹھائے گئے تھے۔ دراصل (سید امیر علی کی) یادداشت کا نتیجہ تھی۔ اس طرح یہ سید امیر علی اور ان کی انجمن کی ایک نمایاں کامیابی تھی۔ مسٹر جسٹس محمود کے الفاظ میں "اس قرارداد کو مسلمانوں کی تعلیمی تاریخ میں سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے"۔ سید امیر علی اس قرارداد کو مسلمانوں کا میگنا کارٹا سمجھتے تھے۔ وہ لکھتے ہیں کہ "اس قرارداد کے بعد پنجاب کے گورنر سر ولیم ایچی سن (SIR WILLIAM AITCHISON) نے اپنے صوبے میں مسلمان طلباء کے لئے استثنٰی وظائف مقرر کئے۔ اور اسی طرح بنگال کے لفٹنٹ گورنر سر ریورس تھامپسن (SIR RIVERS THOMPSON) نے ملک کی مسلمان رعایا میں انگریزی تعلیم کی ہمت افزائی کی"۔

اس طرح اس یادداشت نے برطانوی حکومت کو اس کی ذمہ داری کا احساس دلادیا کہ وہ مسلمانوں کی شکایتوں کو دُور کرے اور اس سمت میں کوئی قدم اُٹھائے۔ ہندو اخبارات نے عام طور پر اس یادداشت اور قرارداد پر تنقیدیں کیں اور یہ تاثر دیا کہ حکومت سرکاری معاملات میں ہندوؤں اور مسلمانوں کو دو قوموں میں بانٹ رہی ہے۔[۲۰]

سیاسی لائحہ عمل | سید امیر علی اور ان کی انجمن نے ہر میدان میں مسلم مفادات کے نگران کی حیثیت سے کام کیا۔ اُنھوں نے سریندر ناتھ بنرجی کی اس تحریک کی مخالفت کی کہ انڈین سول سروس کے امتحانات بیک وقت انگلستان اور ہندوستان میں منعقد ہوں۔ انھوں نے طریقۂ انتخاب کے ذریعہ مسلمانوں کی ملازمت کا مطالبہ کیا۔ سید احمد خان نے بھی جو ابتدا میں بنرجی کی تحریک کی تائید کرتے تھے بعد میں سید امیر علی کے نظریات کو اپنالیا اور انڈین سول سروس میں مقابلہ اور بیک وقت ہندوستان اور انگلستان میں امتحانات منعقد کرنے کی مخالفت کی۔

سید امیر علی اور ان کی انجمن نے وائسرائے اور گورنروں کے سامنے وفود اور سپاس ناموں کے ذریعہ مسلمانوں کے معاملات کی نمائندگی کی۔ ۱۲؍ نومبر ۱۸۸۰ء کو انجمن کا ایک وفد لارڈ ڈفرن سے ملا اور ان کی توجہ مسلمانوں کی پست حالی کی طرف مبذول کرائی۔ پھر ۲۴؍ مارچ ۱۸۸۸ء کو انجمن نے لارڈ ڈفرن کو الوداعی سپاس نامہ پیش کیا۔ اس کے جواب میں وائسرائے نے تسلیم کیا کہ تاریخی عوامل اور دوسرے حالات کی بنا پر مسلمان ایک غیر تسلی بخش حالت میں گرفتار ہوگئے تھے۔ اُنھوں نے مسلمانوں کو حکومت کے ہمدردانہ رویہ کا یقین دلایا۔ انجمن نے ۲۲؍ دسمبر ۱۸۸۸ء کو مارکوئیس آف لینسڈاؤن (MARQUIS - OF LANSDOWNE) کی خدمت میں خطبۂ استقبالیہ پیش کیا۔ نئے وائسرائے نے جواب میں مسلمانوں کی حالت سے باخبری کا اظہار کیا اور یہ رائے ظاہر کی کہ مسلمانوں نے قومی دولت میں اپنے حق سے کم کے حصہ دار ہونے اور کوئی مناسب تنظیم نہ ہونے کی وجہ سے نقصانات اُٹھائے۔[۲۱] انجمن کے یہ مطالبات برطانوی حکام اور سیاست دانوں پر اثر انداز ہوتے تھے۔

اپنی قومی زندگی کی ابتدا ہی سے سید امیر علی انتظامیہ میں ہندوستانیوں کی نسبتہً زیادہ شرکت، کونسلوں کی توسیع، حلقہ رائے دہندگان کی وسعت اور بلدیاتی اداروں میں مسلمانوں کی جداگانہ نمائندگی کی وکالت کرتے رہے۔ ۱۸۸۰ء میں رسالہ نائنٹینتھ سنچری (انیسویں صدی) میں مطبوعہ اپنے ایک مضمون

بعنوان "ہندوستان کے متعلق کچھ ہندوستانی مشورے" (انگریزی) میں انھوں نے پوری قوت کے ساتھ اپنے ان خیالات کا اظہار کیا۔ یہ مضمون وزیر ہند ڈیوک آف ڈیون شائر (DUKE OF DEVONSHIRE) کی نظروں سے گزرا اور ان کی دعوت پر سید امیر علی نے ان سے اپنے نظریات کے متعلق تبادلۂ خیال کیا۔[۲۲]

۱۸۸۳ء میں زیر بحث میونسپل بل پر حکومت بنگال کے سامنے اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے سنٹرل نیشنل محمڈن ایسوسی ایشن نے مسلمانوں کی ایک کثیر تعداد کو حق رائے دہی دینے کے لئے جائداد کی شرط کو کم کرنے اور اقلیتی قوموں کے لئے جداگانہ نمائندگی اور جداگانہ انتخاب کے طریقہ پر عمل کرنے کی رائے دی انجمن نے حکومت کو متنبہ کیا کہ اگر یہ رائے نہ مانی گئی تو مسودہ قانون بلدیاتی اداروں میں مسلم مفادات کے لئے نقصان رساں اور ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان افتراق کا باعث ہوگا۔[۲۳]

مسلم حقوق کی حفاظت کے لئے سید امیر علی کی انجمن کی سیاسی تحریک مؤثر ثابت ہوئی۔ لارڈ ڈفرن نے (حکومت برطانیہ کے نام) اپنے مراسلہ مورخہ ۶ نومبر ۱۸۸۸ء میں قانون ساز کونسلوں کی توسیع کا مشورہ دیتے ہوئے لکھا کہ ہندوستان کی آبادی جداگانہ مذہب اور زبان رکھنے والی مختلف اور ممیز قوموں پر مشتمل ہے جو ایک دوسرے سے نزاعی تعصبات، باہم متصادم معاشرتی رسومات حتیٰ کہ معاندانہ مادی مفادات کی بنا پر علیحدہ ہیں۔ انڈین کونسل کے مسودہ قانون ۱۸۹۲ء پر پارلیمنٹ میں بحث کرتے ہوئے لارڈ کیمبرلے نے کہا کہ یورپ جتنے بڑے ملک کو جو مختلف قوموں پر مشتمل ہے، پارلیمانی طرز نمائندگی دینے کا تصور غیر حقیقی ہے۔ انھوں نے دعویٰ کیا کہ ہندوستانی مسلمان ایک اہم ہیئت کی تشکیل کرتے ہیں۔ اور "اگر آپ نے محض ہندو رائے عامہ سے رہنمائی حاصل کی تو آپ بڑی دشواری میں پھنس جائیں گے"۔[۲۴] آخر کار یہ مسودہ قانون ایک مصالحانہ تجویز کی شکل میں سامنے آگیا۔ اس میں مختلف مفادات کی نشستیں محفوظ کرتے ہوئے کونسلوں میں ہندوستانی نمائندگی کی گنجائش رکھی گئی تھی لیکن چونکہ سارے ہی مفادات پر ہندو چھائے ہوئے تھے لہٰذا کونسلوں کے قانون مجریہ ۱۸۹۲ء کے ذریعہ مسلمانوں کو مناسب نمائندگی نہیں ملی۔

ایک مضبوط سیاسی جماعت کا حامی ۱۹۰۴ء میں انگلستان میں مستقل آباد ہو جانے کے بعد بھی سید امیر علی مسلم مفاد کے لئے لڑتے رہے۔ اگست ۱۹۰۶ء میں رسالہ نائن ٹینتھ سنچری میں مطبوعہ اپنے ایک مضمون "ہندوستان اور نئی پارلیمنٹ" (انگریزی) میں سید امیر علی نے پوری قوت کے ساتھ ہندوستان میں نمائندہ حکومت کی تجویز میں مسلمانوں کے لئے مناسب تحفظات کی وکالت

کی۔انھوں نے اس بات پر زور دیا کہ مسلمان ایک جداگانہ قومیت کے مالک ہیں اور اکثریت کی آواز کو یہ حق نہیں ہونا چاہیئے کہ وہ اقلیت کی آواز کا گلا گھونٹ دے۔ اُنھوں نے مسلمانوں کی سیاسی بے عملی اور آپس میں اتحاد کے فقدان پر اظہارِ افسوس کرتے ہوئے انھیں مشورہ دیا کہ وہ اپنے احساسات اور خواہشات کی نمائندگی کے لئے ایک مؤثر سیاسی جماعت قائم کریں۔ سید امیر علی کو یقین تھا کہ صرف ایک منظم سیاسی جماعت کے ذریعہ سیاسی تحریک ہی سے مسلمان اپنے جائز حقوق کی حفاظت کی توقع کر سکتے تھے۔ اُنھوں نے مدراس کے مسلمانوں کے ایک سپاس نامہ کے جواب میں لارڈ ایمپتھل (LORD AMPTHILL) کی تقریر کا حوالہ دیا کہ مسلمانوں کی سب سے بڑی خرابی اور سب سے بڑی خوبی ان کا انکسار ہے "آپ اپنا دباؤ کافی نہیں ڈالتے۔ آپ مطالبہ کافی نہیں کرتے اور آپ کافی پیش قدمی کا مظاہرہ نہیں کرتے" سید امیر علی نے مسلمانوں سے کہا کہ وہ اس رائے پر عمل کریں۔ [۲۵]

سید امیر علی کے اس مضمون کی اشاعت کے بعد مسلمانوں میں اہم سیاسی ترقیاں ہوئیں جو ۱۹۰۶ء میں آل انڈیا مسلم لیگ کے قیام کی بنیاد بن گئیں۔ اگست ۱۹۰۶ء میں اس مضمون کی اشاعت کے بعد اکتوبر ۱۹۰۶ء میں شملہ وفد کا تاریخی واقعہ اور آل انڈیا محمڈن کنفیڈریسی کے نام سے ایک سیاسی انجمن کی تجویز سے متعلق نواب سلیم اللہ کا گشتی مراسلہ سامنے آیا۔ نواب سلیم اللہ کی تجویز پر ہندو اخبارات نے اور خصوصاً "بنگالی" نے ۱۴؍دسمبر ۱۹۰۶ء کی اشاعت میں تنقیدیں کیں[۲۶]۔ بہرحال نواب سلیم اللہ کے گشتی مراسلہ نے مسلمان رہنماؤں کو ڈھاکہ میں مل بیٹھنے اور ۳۰؍دسمبر ۱۹۰۶ء کو مسلم لیگ قائم کرنے کا موقع فراہم کیا۔ شملہ وفد یا نواب سلیم اللہ کے گشتی مراسلہ پر امیر علی کا مضمون کس حد تک اثر انداز ہوا تھا، یہ ایک تحقیق طلب موضوع ہے۔

بہرحال سید امیر علی برصغیر میں مسلمانوں کی سیاسی تحریک کے پیش رو تھے۔ ان کی انجمن مسلمانوں کی پہلی سیاسی جماعت تھی اور تقریباً چوتھائی صدی تک یہ جماعت مسلمان قوم کی بالفعل اور بالقوۃ نمائندہ جماعت رہی[۲۷]۔ لیکن انجمن کی مرکزی شخصیت سید امیر علی کے انگلستان میں مستقل قیام کے بعد اسے زوال آ گیا۔ لہٰذا انھوں نے ایک دوسری مؤثر سیاسی جماعت بنانے پر زور دیا۔

<u>لندن مسلم لیگ</u> | انگلستان میں بھی سید امیر علی برصغیر کے مسلمانوں کی خدمت مؤثر طریقہ سے کرتے رہے۔ ۱۹۰۷ء میں اُنھوں نے لندن میں مسلمانوں کی ایک سیاسی جماعت کے قیام کی تحریک چلائی

اور ۶ مئی ۱۹۰۸ء کو انہوں نے کیکسٹن ہال کے ایک اجتماع میں آل انڈیا مسلم لیگ کی لندن کی شاخ کا رسمی افتتاح کیا۔ اس کا مقصد دستوری اور قانونی ذرائع سے مسلم مفادات کی ترقی و تحفظ اور ہندوستان کی مختلف قوموں کے درمیان ہم آہنگی اور اتحاد پیدا کرنا تھا۔ اس شاخ کے اغراض و مقاصد بیان کرتے ہوئے اس کے بانی اور صدر سید امیر علی نے مختلف میدانوں میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے یکساں مفادات مثلاً انتظامیہ میں ہندوستانی عنصر اور نمائندہ اداروں کی ترقی کا حوالہ دیا اور ان مفادات کی بھی نشان دہی کی جو مسلمانوں سے مخصوص تھے۔ انھوں نے کہا کہ مسلمان دوسری قوموں میں مدغم ہونا گوارا نہیں کریں گے یہ اور بات ہے کہ مشترک بھلائی کے لئے یہ قومیں متحد ہو کر کام کریں [۲۸]

امیر علی اور جداگانہ انتخابات | سید امیر علی اور لندن مسلم لیگ نے مسلمانوں کے لئے جداگانہ انتخاب حاصل کرنے اور برصغیر میں مسلمانوں کی سیاسی قومیت منوانے میں مہتم بالشان کردار ادا کیا۔ سید امیر علی کے الفاظ میں" بعد کے واقعات نے ثابت کر دیا ہے کہ برطانوی سیاست کی غیر مستقل کیفیت کے تحت مسلم مفادات کی حفاظت کے لئے اس قسم کی مربوط اور اہم جماعت کتنی ضروری ہے۔" وہ لکھتے ہیں" اس قسم کی ایک تنظیم کی ضرورت تو اس تشدد آمیز مناقشہ کے فوراً ہی بعد ثابت ہو گئی تھی جو مسٹر مارلے کی ہندوستانی اصلاحات کے سلسلہ میں نمودار ہوا تھا۔ اصلاحات کی تجویز کے مسودہ میں لارڈ مارلے نے مسلمانوں کے لئے علیحدہ نمائندگی کے اصول کو مان لیا تھا لیکن انھوں نے مسلمانوں کے جداگانہ حق رائے دہی کی گنجائش نہیں رکھی تھی۔ انہوں نے ہر قوم کے لئے نشستوں کی تعداد مخصوص کر دی تھی، جن کا انتخاب ہر حلقہ انتخاب میں اپنی عددی قوت کے تناسب سے تمام قوموں پر مشتمل مخلوط انتخابی کالج کے ذریعہ ہونا تھا۔ آل انڈیا مسلم لیگ نے اپنے اجلاس امرتسر منعقدہ ۳۰ دسمبر ۱۹۰۸ء میں مخلوط انتخابی کالج کے اس طریقہ کے خلاف اس بنا پر احتجاج کیا کہ اس کے ذریعہ صرف ہندو نواز مسلمان ہی منتخب ہو سکیں گے۔ اس اجلاس نے کونسلوں میں مسلم نمائندگی کے لئے جداگانہ مسلم انتخابیہ کا مطالبہ کیا۔ اس کے باوجود پارلیمنٹ میں مارلے کا اصلاحی قانون اپنی اصلی شکل میں زیر بحث آیا۔ بہرحال سید امیر علی اور لندن مسلم لیگ کی مؤثر تحریک لارڈ مارلے پر اس طرح اثر انداز ہوئی کہ انھوں نے اصلاحات کے مسودہ قانون میں جداگانہ مسلم انتخابیہ کا طریقہ شامل کر لیا۔
جنوری ۱۹۰۹ء میں جن دنوں اصلاحات کا مسودہ پارلیمنٹ کے سامنے اپنی اصلی شکل میں زیر بحث تھا، سید امیر علی نے روزنامہ" ٹائمز" میں ایک مراسلہ لکھ کر پرزور طریقہ سے ثابت کیا کہ جداگانہ انتخاب

نو مسلمانوں کے محض وجود کے لئے ناگزیر ہے۔ اس مراسلہ نے انڈیا آفس کے حلقوں میں کھلبلی مچا دی۔ اور سید امیر علی کو لارڈ مارلے کی طرف سے ملاقات کی دعوت دی گئی۔ سید امیر علی نے وزیر ہند پر مسلمانوں کے لیے جداگانہ انتخاب کی اہمیت واضح کر دی۔ انھوں نے اسی پر بس نہیں کیا بلکہ ۲۷ جنوری ۱۹۰۹ء کو وہ لارڈ مارلے کے پاس ایک بڑا وفد لے کر گئے اور ان کے سامنے جداگانہ مسلم انتخابیہ کے سلسلہ میں ایک یادداشت پیش کی۔ انھوں نے حکومت ہند کے گشتی مراسلہ مورخہ ۲۴ اگست ۱۹۰۷ء اور وزیر ہند کے نام حکومت کے مکتوب مورخہ یکم اکتوبر ۱۹۰۸ء کا حوالہ دیا جس میں بتایا گیا تھا کہ مروجہ طریقہ انتخاب کے ذریعہ بہت کم مسلمان منتخب ہوئے تھے اور کونسلوں اور بلدیاتی اداروں پر ہندو چھا گئے تھے۔ سید امیر علی نے یہ بھی بتایا کہ وزیر ہند نے خود اپنے مکتوب مورخہ ۲۷ نومبر ۱۹۰۸ء میں حکومتِ ہند کی اس رائے سے اتفاق کیا تھا کہ توسیع شدہ کونسلوں میں مسلمانوں کو مناسب نمائندگی ملنی چاہیئے۔ سید امیر علی نے یہ ثابت کیا کہ مخلوط طریقہ انتخاب مسلم مفاد کو ہندو اکثریت کے ہاتھوں میں دے دیگا کیونکہ جو مسلمان منتخب بھی ہوں گے وہ محض ہندوؤں ہی کے نامزد ہوں گے۔ انھوں نے دعویٰ کیا کہ اپنی روایات، نسل، مذہب اور مقاصد کی بنا پر پانچ کروڑ تیس لاکھ مسلمان ایک جداگانہ قومیت کے مالک ہیں۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان فرق کو واضح کرتے ہوئے انھوں نے کہا "جو چیز ایک گروہ کے مذہب میں داخل ہے اس سے دوسرا گروہ نفرت کرتا ہے۔ بعض جگہوں پر اگر کسی باہر والے کا سایہ نہیں تو کم از کم اس کے جسم کا لمس تو یقیناً نجاست کے مترادف ہے۔" آخر میں سید امیر علی نے کہا "میری قوم کے لوگ کسی ایسی نمائندگی پر راضی نہیں ہوں گے جو مناسب اور کافی نہ ہو۔"[۳۱]

لارڈ مارلے سید امیر علی کی وکالت سے بہت متاثر ہوئے اور انھوں نے یقین دلایا کہ مسلمانوں کے لئے جداگانہ انتخاب کا اصول تسلیم کر لیا جائے گا۔[۳۲]

سید امیر علی پر مخلوط طریقۂ انتخاب کی مخالفت ترک کرنے کے لئے بڑا دباؤ ڈالا گیا۔ اپنی سرگزشت میں وہ لکھتے ہیں کہ وائسرائے نے اپنی کونسل کے مسلمان ارکین کو میرے پاس بھیجا کہ وہ مجھے مخالفت ترک کرنے پر آمادہ کریں لیکن سید امیر علی اپنے موقف پر سختی سے قائم رہے۔ کیونکہ انھیں یقین تھا کہ مخلوط طریقہ انتخاب میں مسلم عنصر غرق ہو جائے گا اور یہ کہ ان کے زندہ رہنے کے لئے جداگانہ انتخاب بہت ضروری ہے۔

جداگانہ مسلم انتخابیہ کا حصول جس کے ذریعہ مسلمانوں کو ایک جداگانہ قوم کی حیثیت سے آئینی طور پر تسلیم کر لیا گیا تھا، مسلم قوم کے سیاسی ارتقاء میں سید امیر علی کی عظیم خدمت ہے۔

بنگال قانون ساز کونسل اور وائسرائے کی امپیریل قانون ساز کونسل کے رکن کی حیثیت امیر علی نے لوگوں کی حالت کی اصلاح کے لئے ہر ممکن کام کیا۔ وہ ۱۸۸۳ء کے البرٹ بل اور ۱۸۸۵ء کے بنگال لگان داری بل میں شریک رہے۔ کسانوں کی حالت دیکھ کر انھیں بڑا صدمہ ہوا اور رسالہ نائن ٹینتھ سنچری میں "بنگال کی اراضی کے مسائل" کے عنوان سے انہوں نے ایک مضمون لکھا۔[۲۴] مسلمانوں کی تعلیم کے لئے وقف کی جائدادیں استعمال کرنے کے لئے بھی انھوں نے حکومت پر بڑا زور دیا لیکن ان کی کوششیں ناکام ہوگئیں۔ ۱۹۱۳ء کا وقف بل جس کا سہرا مسٹر ایم اے جناح کے سر بندھا اپنی ابتداء کے لئے سید امیر علی ہی کا مرہونِ منت ہے۔[۳۵]

مسلم نشاۃِ ثانیہ سید امیر علی نے برصغیر میں مسلم نشاۃِ ثانیہ کی تحریک میں بڑا اہم کردار انجام دیا۔ مسلمان ان کے احسان مند ہیں کہ انھوں نے سیاسی، سماجی، ثقافتی اور علمی میدانوں میں ان کے تابناک ماضی کی یاد انہیں پھر دلادی۔ سید امیر علی کو احساس تھا کہ مسلمانوں کی پستی کی ایک بہت بڑی وجہ ان کی اپنی تاریخی اور ثقافتی روایات سے لاعلمی ہے۔ ماضی کی روایات فراموش کر دینے سے مسلمان علمی اور سیاسی میدان میں بے حس ہوگئے ہیں۔ مسلمانوں کی تاریخی اور ثقافتی روایات کے احیاء سے سید امیر علی کا مقصد ان کی ثقافتی اور اخلاقی نشاۃِ ثانیہ تھا تاکہ اس طرح ان کی سیاسی نشاۃِ ثانیہ ہو سکے۔ ان کو یقین تھا کہ ترقی پذیر عصری قوتوں کے ساتھ چلنے اور سیاسی سربلندی کے حصول کے لئے عقیدہ و اعتماد کے ساتھ کام کرنے میں مسلمانوں کا ماضی ان کی صلابت اور تشویق کا باعث ہو سکتا ہے۔ اس مقصد کو سامنے رکھ کر سید امیر علی نے اسلام کے تاریخی اور ثقافتی احیاء کو اپنی زندگی کا مقصد بنا لیا اور اس موضوع پر انھوں نے بہت سی بلند پایہ کتابیں تصنیف کیں۔ جو یہ ہیں۔[۳۶]

۱۔ حیات و تعلیماتِ نبیؐ (انگریزی) ایڈنبرا، ۱۸۷۳ء

۲۔ روحِ اسلام (انگریزی) لندن، ۱۸۹۱ء

۳۔ مختصر تاریخِ اسلام (انگریزی) لندن، ۱۸۹۸ء

۴۔ عیسائیت اسلامی نقطۂ نظر سے (انگریزی) لندن، ۱۹۰۶ء

۵۔ اسلام (انگریزی) لندن، ۱۹۰۶ء

۶۔ اسلام میں عورت کا صحیح مقام (انگریزی) لندن، ۱۸۹۱ء

۷۔ مسلمانوں کے قوانین (محمڈن لاء۔ انگریزی) (ٹیگور لا لیکچرس) کلکتہ، ۱۸۸۴ء

۸۔ مسلمانوں کا شخصی قانون (انگریزی)، ۱۸۸۰ء

۹ - ہندوستانی قانونِ شہادت کی شرح (انگریزی) (جان جارج وڈروف کے ساتھ مشترک تصنیف) کلکتہ ۱۸۹۸ء

۱۰ - ہندوستانی ضابطہ دیوانی کی شرح (انگریزی) (جان جارج وڈروف کے ساتھ مشترک تصنیف)

۱۱ - عین الہدایہ ۔ حنفی فقہ کی مشہور کتاب ہدایہ کا اردو ترجمہ

۱۲ - جہاد پر ایک کتابچہ

۱۲ - بنگال کے قانون لگان کی شرح

اپنی تصنیفات میں سید امیر علی نے اسلام کے عظیم نبی (علیہ الصلوٰۃ والسلام) کو ایک مثالی انسان، معیاری رہنما اور معاشرہ میں ایک جمہوری نظام کے بانی کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں وہ کہتے ہیں "ایسی پاکیزہ، ایسی نازک اور پھر ایسی اولوالعزمانہ فطرت احترام ہی نہیں بلکہ محبت کا احساس پیدا کرتی ہے۔" وہ کہتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عالمی مذہب کی بناڈالی جس میں عالمگیر کشش ہے اور اُنہوں نے عالمگیر انسانیت، مساوات اور اخوت پر مبنی ایک ضابطہ عمرانی سے دنیا کو روشناس کرایا۔[۳۷] سید امیر علی لکھتے ہیں "اسلام نسل یا رنگ، گورے یا کالے، شہری یا دیہی، حکمراں یا رعایا کے فرق کو تسلیم نہیں کرتا۔ یہ سب نہ صرف نظری طور پر بلکہ عملی طور پر برابر ہیں۔" وہ کہتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کو اس وقت ایک قابلِ عزت مقام دیا جب وہ مردوں کی غلامی میں جکڑی ہوئی تھیں، اور انھیں وہ حقوق دلوائے جو عہد حاضر کی مہذب قومیں چاہنے نہ چاہنے کے باوجود دینے پر مجبور ہوگئی ہیں۔[۳۸]

اسلام کی حریت پسندانہ قوت کا ذکر کرتے ہوئے سید امیر علی لکھتے ہیں "وقت آگیا ہے کہ وہ آواز جس نے دنیائے انسانیت میں آزادی، مساوات اور عالمگیر اخوت کا نعرہ بلند کیا ایک بار پھر چودہ سو سال کے روحانی اثر و نفوذ سے حاصل کی ہوئی تازہ قوت کے ساتھ سُنی جائے۔"[۳۹] اسلام کے ضابطہ سیاسی کا ذکر کرتے ہوئے سید امیر علی لکھتے ہیں "عمرانی طور پر اس وقت جب کہ عوام ایک مایوس کن محکومی میں گرفتار تھے، اسلام نے ایسے ضابطہ سیاسی کو درجۂ تکمیل تک پہنچا دیا جو بنیادی طور پر جمہوری تھا اور رعایا کی طرف حکمراں کے فرائض اور انسانوں کی آزادی اور مساوات پر زور دیتا تھا۔"[۴۰] اسلامی رواداری کے بارے میں سید امیر علی لکھتے ہیں "دوسرے مذہب کے ماننے والوں کے لئے کسی مذہب میں اسلام سے زیادہ رواداری نہیں ہے۔"[۴۱] سید امیر علی نے اسلام کو دنیا میں ایک ترقی پذیر اور متحرک قوت کے طور پر

پیش کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں" ترقی کی ہر منزل سے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے نظام کی مطابقت اس کے بانی کی حکمت کی مظہر ہے"[۴۱]۔ عربوں کی فتوحات کا ذکر کرتے ہوئے سید امیر علی لکھتے ہیں کہ انھوں نے چند سالوں کے اندر اندر ایک عظیم الشان سلطنت قائم کر دی اور انھوں نے دنیائے فکر کو اپنے انکشافات اور افکار سے مالا مال کر دیا۔ وہ لکھتے ہیں" جدید یورپ اب تک انھیں (عربوں) کی تحقیقات سے فائدہ اُٹھا رہا ہے اور انھوں نے اپنے جانشینوں کے لئے جو علمی دولت چھوڑی اس سے فیض یاب ہو رہا ہے"[۴۲]۔

یہ بات قابلِ غور ہے کہ مسلم نشاۃِ ثانیہ کی تحریک میں سید امیر علی نے برصغیر کے ہر مسلم رہنما سے زیادہ مثبت اور مستحکم حصہ لیا۔ ایک روحانی اور علمی قوت کے طور پر اسلام کے عظیم کردار پر انھیں یقین ہے اور اس پر انھیں فخر ہے۔ اسلام کے لئے ان کی وکالت ممتاز، دلوں میں جوش پیدا کرنے والی اور پُر از معلومات ہے۔ اس میدان میں ان کی عالمانہ تصنیفات کو تمام دنیا نے اور مختلف الخیال مسلمانوں نے ہاتھوں ہاتھ لیا۔ سید احمد خان نے بھی نبی اکرمؐ اور اسلام کے بارے میں لکھا اور برصغیر میں مسلم نشاۃِ ثانیہ کی تحریک میں حصہ لیا لیکن ان کا اسلام کو پیش کرنے کا طریقہ سید امیر علی سے مختلف تھا۔ سید احمد خان یہ ثابت کرتے تھے کہ اسلام ترقی کا مخالف نہیں ہے۔ سید امیر علی نے جس اسلام کو پیش کیا وہ بذاتِ خود ترقی ہی ترقی ہے۔ سید احمد خان کی تحریریں معذرت خواہانہ انداز کی تھیں کہ اسلام ایک قابلِ عزت مذہب ہے اور اسے نظرِ تحقیر سے نہیں دیکھنا چاہیئے۔ اُنھوں نے کہا کہ اسلام آزادانہ ترقی کے خلاف نہیں ہے[۴۴]۔ اپنی تصنیفات میں سید احمد خان بلا وجہ غیر متعلق دینی مباحث میں اُلجھ گئے مغربی عقلیت کے زیرِ اثر اُنھوں نے مسلم دینیات کو عقل کی کسوٹی پر پرکھنا شروع کر دیا اور شریعت کے ہر اس مسئلہ کو رد کر دیا جو منطق اور فطرت کے خلاف تھا۔ اس طرح عقل و فطرت کو بروئے کار لا کر سید احمد خان نے دین میں سوائے قرآن پاک کے ہر چیز کی فیصلہ کن اہمیت کو ختم کر دیا۔ علی گڑھ کے رہنما کے ان خیالات نے قدامت پسند مسلم معاشرہ میں ایک ہیجان برپا کر دیا اور ان کے ناقدین انھیں حقارت سے نیچری (دہریا۔ فطرت پرست) کہنے لگے جو کلام الٰہی کی تشریح نظامِ فطرت سے کرتے تھے[۴۵]۔ سید امیر علی اس قسم کے غیر متعلق دینی مباحث سے کنارہ کش رہے۔

سید احمد خان نے تاریخ کو اہمیت نہیں دی اور اس طرح ماضی میں مسلمانوں کے شاندار عروج کو نظر انداز کر دیا[۴۶]۔ سید امیر علی نے اپنا رُخ تاریخ کی طرف موڑا اور مسلمانوں کے صدیوں تک کے سیاسی اور ثقافتی کارناموں کو دنیا کے سامنے پیش کیا۔ اُنھوں نے مسلمانوں کے شاندار ماضی کو مسلم نشاۃِ ثانیہ

کی تحریک کی بنیاد بنایا۔ مسلمانوں کی گزشتہ تاریخ و ثقافت کا احیاء سید امیر علی کی طرف سے مسلم قوم کی ایک قابلِ ذکر خدمت ہے۔ ان کی تصنیفات کے قارئین میں طلباء اور اہلِ علم کی ایک کثیر تعداد شامل ہے اور عالم اسلام کے انگریزی داں طبقہ میں اسے بڑی مقبولیت حاصل تھی۔ سید امیر علی کی شاندار "تاریخ اسلام" نے جو بار بار طبع ہوئی، مسلمانوں کے سیاسی اور ثقافتی ورثہ کو شہرتِ عام بخش دی اور مسلمان قوم میں دوبارہ اعتماد اور رجائیت کی روح پھونک دی۔

مسلمانوں کی پہلی سیاسی جماعت کے بانی سید امیر علی برصغیر میں مسلم سیاسی تحریک کے پیش رو ہیں۔ مسلمانوں کی سیاسی قومیت کا نظریہ انہیں سے شروع ہوا اور مسلم قوم کی سیاسی علیحدگی کی تحریک ۱۸۷۷ء میں سنٹرل محمڈن ایسوسی ایشن کے قیام کے ساتھ ہی شروع ہو گئی۔ اپنی سیاسی جماعت کے ذریعہ سید امیر علی نے مسلمانوں کی سیاسی اور تعلیمی حالت کو فروغ دیا اور ان کے جائز حقوق اور مفادات کی نگرانی کی جو شاید بصورت دیگر بہت بُری طرح مجروح ہوتے۔ مغربی خطوط پر دستوری طریقوں سے سیاسی تحریک کے لئے ان کی جماعت تعلیم یافتہ مسلمانوں کی تربیت گاہ بن گئی۔ جداگانہ مسلم انتخاب جو دراصل جداگانہ سیاسی قومیت مان لینے کے مترادف تھا، سید امیر علی ہی کی کوششوں ۱۱ کا نتیجہ تھی۔

سید امیر علی کی رہنما سیاسی تحریک اور مسلمانوں کے ثقافتی احیاء اور علمی بیداری کے لئے ان کی خدمات انہیں مسلم قوم کی زندگی میں ایک نمایاں مقام کا مستحق قرار دیتی ہیں۔ سید امیر علی نے اسلام کی ثقافتی قوت کو اپنی سیاسی تحریک کی بنیاد بنایا جس کا اثر بیسویں صدی کی ابتداء میں برصغیر کے مسلمانوں کی زندگی پر بہت گہرا پڑا۔

حواشی وحوالہ جات

۱۔ "سرگزشت رائٹ آنریبل سید امیر علی" (انگریزی۔ تمدین ارنسٹ ایچ گریفن) اسلامک کلچر جلد پنجم ۱۹۳۱ء، ص ۲۰۔ ۵۱۳ ۔ "ممتاز مسلمان" (انگریزی۔ گمنام مصنف) جی۔ اے نٹیسن اینڈ کمپنی ناشرین، ۱۹۲۶ء۔ ص ۵۳۔ ۱۴۵۔

۲۔ رام گوپال "ہندوستانی مسلمان" (انگریزی) (۱۸۵۸ء تا ۱۹۴۷ء) بمبئی ۱۹۵۹ء، ص ۲۴۔

۳ ۔ آر۔ سی۔ مجومدار "انیسویں صدی کے کلکتہ میں بنگال کی ایک جھلک" (انگریزی) ۱۹۶۰ء صفحہ ۹-۸۵۔ انڈین ایسوسی ایشن کے مقاصد (۱) ملک میں ایک مضبوط رائے عامہ پیدا کرنا (۲) مشترک سیاسی مفادات اورخواہشات کی بنیاد پر ہندوستانی نسلوں اور عوام کا اتحاد (۳) ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان دوستی کے احساسات کو فروغ دینا (۴) عظیم عصری سیاسی تحریکوں میں عوام کی شمولیت۔

۴ ۔ "سرگزشت"۔ اسلامک کلچر جلد ششم ۱۹۳۲ء۔ بعد میں ایسوسی ایشن کا نام سنٹرل نیشنل محمڈن ایسوسی ایشن رکھا گیا۔

۵ ۔ "سرگزشت"۔ اسلامک کلچر جلد پنجم ۱۹۳۱ء صفحہ ۱۴ - ۵۴۰۔ سید امیر علی کہتے ہیں کہ بارہ برس کے بعد (۱۸۸۹ء میں) سید احمد خان نے انجمن دفاع مسلمین (محمڈن ڈیفنس ایسوسی ایشن) قائم کی۔ سید امیر علی سید احمد خان کے اس فعل کو ایک افسوسناک قدم قرار دیتے تھے کیونکہ اسے اشتعال انگیز سمجھا جا سکتا تھا۔

۶ ۔ "سرگزشت" اسلامک کلچر جلد ششم ۱۹۳۲ء صفحہ ۱۷۱۔ ۱۸۹۳ء میں سید احمد خان نے انجمن ہندوستانی متحدہ محبین وطن (INDIAIN UNITED PATRIOTIC ASSOCIATION) قائم کی۔ ملاحظہ ہو ڈبلیو۔سی۔ اسمتھ "ہندوستان میں جدید اسلام" (انگریزی) لندن ۱۹۴۰ء صفحہ ۲۴۔ ۱۸۷۷ء میں سید احمد خان نے ایس۔این۔ بنرجی کی ہندوستانی انجمن (انڈین ایسوسی ایشن) میں شرکت اختیار کر لی لیکن ان کی شرکت اس تقریب تک محدود تھی جو انھوں نے علی گڑھ کے اس عام جلسہ میں کی تھی جس کی صدارت بنرجی کی دعوت پر انھوں نے خود کی تھی۔

۷ ۔ ڈبلیو۔ ایس۔ بلنٹ "ہندوستان رپن کے عہد میں" لندن ۱۹۰۹ء صفحہ ۹۸-۹۷۔

۸ ۔ شیخ عبدالرشید "کلکتہ کی سنٹرل نیشنل محمڈن ایسوسی ایشن اور یادداشت جو لارڈ رپن کو پیش کی گئی": پنجاب یونیورسٹی ۱۹۶۳ء صفحہ ۳ - ۲۔

۹ ۔ ایضاً۔

۱۰ ۔ سید امیر علی تقریباً پچیس سال تک اس انجمن کے سیکرٹری رہے۔ نواب امیر علی اس کے پہلے صدر تھے۔ ملاحظہ ہو زبیدہ اسلام "سنٹرل نیشنل محمڈن ایسوسی ایشن پر ایک مختصر تحریر (انگریزی مقالہ) روداد پاکستان ہسٹری کانفرنس ۱۹۵۹ء صفحہ ۸۷۔ رام گوپال، محولہ بالا صفحہ ۵ اور صفحہ ۲۲۹۔ رام گوپال نے شاخوں کے نام بھی دیے ہیں: کراچی، شہزادپور، شکارپور، لاڑکانہ، سکھر، لاہور، امرتسر، دہلی، ہردوئی، حصار، گجرات، انبالہ، لدھیانہ، بریلی، بدایوں، مو ان، الہ آباد، اجمیر، لکھنؤ، غازی پور، سورت، ڈنڈی گل، بنگلور، تمکور، وزگاپٹم، وزیانگرم، سہسرام، آرہ، دیناج پور، گیا، پٹنہ، چھپرا، سیوان، مظفرپور، موتیہاری، بھاگل پور، ہگلی، جہان آباد،

پانڈوا، رنگ پور، مدنا پور، بوگرا، راجشاہی، نواکھالی، میمن سنگھ، کومیلا، شیلانگ، چاٹگام، دمکا، برہمن باڑیہ اور کٹک ۔

۱۱ ۔ رام گوپال، محولہ بالا۔ صـ ۷۷ ۔ ۷۶ ۔

۱۲ ۔ امیر حسین، بنگال میں مسلمانوں کی تعلیم پر ایک کتابچہ (انگریزی) کلکتہ ۱۸۸۰ء صـ ۱۷ ۔ ۱ ۔

۱۳ ۔ ایم۔ اے۔ خان۔ مقالہ، مسلم تجدد اور انیسویں صدی کے بنگال میں تعلیمی اصلاحات (غیر مطبوعہ) صـ ۱۸-۱۵ (بسند تاریخ مدرسہ عالیہ صـ ۴۴-۲۰۴)

۱۴ ۔ زیڈ اسلام، متذکرہ بالا صـ ۸۷ ۔

۱۵ ۔ "سرگزشت" اسلامک کلچر جلد ششم ۱۹۳۲ء صـ ۶۸ ۔ ۱۶۷ ۔

۱۶ ۔ ایضاً صـ ۱۷۰ ۔ ۱۷۱ ۔

۱۷ ۔ شیخ عبدالرشید۔ لارڈ رپن کو پیش کردہ یادداشت (سنٹرل نیشنل محمڈن ایسوسی ایشن کی) ۱۸۸۲ء ۔ پنجاب یونیورسٹی ۱۹۶۳ء صـ ۲۵ ۔ ۱۳ ۔ ایضاً صـ ۲۱ ۔ ۲۵ ۔ امیر علی کو ایسا ہی تجربہ قانون کے پیشہ میں بھی ہوا۔

۱۸ ۔ شیخ عبدالرشید۔ سنٹرل نیشنل الخ، صـ ۶-۷ اور تاریخ تحریک آزادی (انگریزی) کراچی ۱۹۶۱ء جلد دوم، حصہ دوم صـ ۵۲۷ ۔

۱۹ ۔ ایضاً صـ ۱۰ ۔ ۸ ۔

۲۰ ۔ "سرگزشت" اسلامک کلچر جلد ششم ۱۹۳۲ء صـ ۱۷ ۔ زیڈ اسلام اور جنسن "ہندوستانی مسلمان اور سرکاری ملازمت" (انگریزی) جے۔ اے۔ ایس۔ پی جلد نہم نمبر ۱ جون ۱۹۵۴ء صـ ۹۴ ۔

۲۱ ۔ رام گوپال، محولہ بالا، صـ ۵۷ ۔ ۵۲ اور صـ ۸۱ ۔ ۸۰ ۔ فاروق شاہ ۱۸۸۸ء میں سنٹرل نیشنل محمڈن ایسوسی ایشن کے صدر تھے ۔

۲۲ ۔ "سرگزشت" اسلامک کلچر جلد ششم ۱۹۳۲ء صـ ۱۱۴ ۔ ۱۱۳ ۔

۲۳ ۔ آئی۔ ایچ۔ قریشی۔ پاکستان کی ایک مختصر تاریخ (انگریزی) جلد ششم صـ ۵۷ ۔ ۱۵۵ ۔

۲۴ ۔ رام گوپال، محولہ بالا، صـ ۸۲ ۔ ۸۱ ۔

۲۵ ۔ امیر علی، ہندوستان اور ششی پارلیمان (انگریزی) جرنل آف دی نائنٹینتھ سنچری (ڈاکٹر حسن زماں کی فوٹو کاپی) صـ ۵۸ ۔ ۲۵۴ ۔ لارڈ اپیتھل لارڈ کرزن کی چھٹی کے دوران (اپریل۔ دسمبر ۱۹۰۴ء) ہندوستان

کے عارضی والسرائے تھے ۔ ہندوستان اور نئی پارلیمان وغیرہ صہ ۵۸ - ۲۵۷ -

۲۶ ۔ رضی واسطی، مسلم لیگ کے ابتدائی سال (انگریزی) پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی کا جریدہ جلد ۹ شمارہ ۴ اکتوبر ۱۹۶۱ء صہ ۴۵ - ۲۴۳ -

۲۷ ۔ شیخ عبدالرشید "سنٹرل نیشنل محمڈن ایسوسی ایشن .... الخ" صہ ۳ ۔

۲۸ ۔ "سرگزشت" اسلامک کلچر جلد ششم صہ ۳۵ - ۲۳۴ - رضی واسطی "مسلم لیگ کی لندن شاخ کا قیام" (انگریزی) ریسرچ سوسائٹی آف پاکستان کا جریدہ لاہور جنوری ۱۹۶۵ء صہ ۲۰ - ۲۹ - ابن احمد مسلم لیگ کے اعزازی سیکرٹری تھے ۔ انڈیا کونسل کے ایک رکن میجر ایس ایچ بلگرامی اور پارلیمنٹ کے ایک ممبر ہیرلڈ کاکس نے افتتاحی جلسہ میں تقریریں کیں ۔ لندن مسلم لیگ کا دفتر ویسٹ منسٹر میں ۴۲ کوئن اینیز چیمبر میں تھا ۔

۲۹ ۔ "سرگزشت" اسلامک کلچر جلد ششم ۱۹۳۲ء صہ ۲۳۴ اور ۲۷ - ۳۳۶ ۔

۳۰ ۔ ایضاً ۔ (۳۱) ۔ ایضاً صہ ۴۴ - ۳۴۰، ۳۸ - ۳۳۷، ۳۲۹ ۔ (۳۲) ایضاً صہ ۴۷ - ۳۴۵ ۔

۳۳ ۔ ایضاً صہ ۳۴۸ (اصل مضمون کے متن میں یہ نمبر کسی عبارت پر نہیں ہے جو ایک فروگزاشت ہے) ۔

۳۴ ۔ ایضاً صہ ۶۴ - ۱۶۳، ۷۱ - ۱۶۹ - پی، ای، رابرٹس "تاریخ برطانوی ہند" (انگریزی) آکسفورڈ ۱۹۵۲ء صہ ۹۹ - ۴۹۴ ۔

۳۵ ۔ "ممتاز مسلمان" متذکرہ بالا صہ ۳۲ - ۱۳۱ ۔ سرگزشت ۔ اسلامک کلچر جلد ششم ۱۹۳۲ء صہ ۱۱ اور ۱۷ ۔ "ممتاز مسلمان" متذکرہ بالا صہ ۱۳۲ ۔

۳۶ ۔ "سرگزشت" ایضاً صہ ۱۷۷، ۱۷۵، ۱۵، ۱ - ایم اے خان "کتابیات" وغیرہ ۔

۳۷ ۔ "روح اسلام" (انگریزی) (پانچواں ایڈیشن) صہ ۱۱۸، دیباچہ، صہ ۱۶۵، ۵۸، ۱ ۔ (۳۸) ۔ ایضاً صہ ۶۲ - ۲۵۶ ۔

۳۹ ۔ ایضاً صہ ۲۶۷ ۔ (۴۰) بحوالہ ڈبلو، سی، اسمتھ محولہ بالا صہ ۵۰ ۔ (۴۱) روح اسلام صہ ۲۷۲ ۔

۴۲ ۔ ڈبلو، سی، اسمتھ، حوالہ متذکرہ بالا صہ ۴۹ ۔ روح اسلام (انگریزی) صہ ۲۳۱ ۔

۴۳ ۔ تاریخ اسلام (انگریزی) لندن ۱۹۵۱ء دیباچہ صہ ۷ ، ۵ من ۔

۴۴ ۔ ملاحظہ ہو ڈبلو، سی، اسمتھ ۔ متذکرہ بالا صہ ۲ اور صہ ۵۱ / ۴۹ ۔

۴۵ ۔ ایضاً ۔ (۴۶) ۔ ایضاً ۔

نظامِ زکوٰۃ اور موجودہ معاشی مسائل کا حل

مسئلۂ بے کاری اور اُس کا حل

محمد یوسف گورایہ

پچھلے مضمون میں ہم نے معاشرتی و اقتصادی تجزیے کے بعد مصارف زکوٰۃ کو جدید حالات کی روشنی میں بے کاری، معاشی غلامی، جہالت اور بیماری، چار مدات میں بیان کیا تھا۔ اگرچہ اپنی ہلاکت اور تباہی کے اعتبار سے چاروں مضرت رساں اور ہلاکت خیز ہیں اور چاروں کا انسداد نہایت ضروری ہے، لیکن اس کے باوجود اگر معاملات میں ترجیح (PRIORITY) کے اصول کو اپنایا جائے تو مسائل کے حل میں زیادہ آ… پیدا ہو سکتی ہے۔ چنانچہ ہمارے نزدیک اولیت اور اہمیت بیکاری کے مسئلہ کو دی جانی چاہئیے۔ یہ اس لئے ضروری ہے کہ جو لوگ معاشی غلامی، جہالت یا بیماری میں مبتلا ہیں اور کسی نہ کسی طور پر زندہ ہیں، ان پر ایسے لوگوں کو بہر حال ترجیح دی جائے گی جنہیں آنا بھی میسر نہیں کہ وہ زندہ ہی رہ سکیں، چونکہ زندگی کے وجود ہی باقی خواہشات کی تکمیل کا سوال پیدا ہوتا ہے اس لئے بقائے حیات کو دوسری تمام ضروریات و خواہشات پر ترجیح دی جائے گی۔

قرآن حکیم نے اس مسئلہ کی اس اہمیت کو نہایت خوبی اور عمدگی کے ساتھ اس طرح بیان کیا ہے۔ ”من قتل نفساً بغیر نفسٍ او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جمیعاً ۛ ومن احیاھا فکانما احیا الناس جمیعاً ۝ (۵ : ۳۲)

اس آیت کے پہلے ٹکڑے میں دو جرم بیان ہوئے ہیں، جن میں سے ایک یا دونوں کے ارتکاب کا نام ”… الناس جمیعاً“ پوری انسانیت کا قتل قرار دیا گیا ہے۔ پہلا جرم ہے ”قتل نفس بغیر نفس“ اور دوسرا جرم ہے ”فساد فی الارض“۔ قتل نفس سے مراد ہے کسی انسان کو کسی آلے اور ہتھیار وغیرہ سے اس طرح مارنا کہ ضرب سے فوری طور پر ہلاکت موجب یا ایسی اس کی ضرب یا زخم اس کی موت کا سبب بنے۔ اور فساد فی الارض سے مراد کسی فرد یا گروہ کا ایسے اقتصادی و معاشی اور دوسرے حالات پیدا کرنا ہے جو دوسرے افراد یا جماع…

یا قوموں کی ہلاکت کا باعث بنیں، گویا کسی فرد کا کسی فرد کو باقاعدہ ایک دم قتل کر دینا یا اس کی ہلاکت کے لئے ایسے معاشی و اقتصادی اسباب پیدا کر دینا کہ وہ ان کی نذر ہو جائے، قرآنی الفاظ میں "قتل الناس جمیعاً" پوری انسانیت کی ہلاکت کے مترادف ہے۔ بے کاری ایک ایسا مسئلہ ہے جو انسان کی ہلاکت کا باعث بنتا ہے کیونکہ جب تک کسی شخص کو روزگار ہی میسّر نہ ہو تو وہ اپنے آپ اور اپنے اہل وعیال کو زندہ کیسے رکھے گا؟ اس لئے وہ افراد یا گروہ جو ملک میں بے کاری کا مسئلہ پیدا کرتے ہیں یا دولت اور ذرائع آمدن کا اس طرح استحصال کرتے ہیں کہ معاشرے میں بے کاری پیدا ہو، جو نتیجتًہ بے کار انسانوں کی ہلاکت کا باعث بنے، ملک و معاشرے کے ایسے افراد یا گروہ قرآنی حکم کے مطابق قاتل انسانیت ہیں۔ مثلاً دورِ جدید میں جاگیر دار، کارخانہ دار اور سرمایہ دار، جس طرح اپنی زمین، کارخانے اور انڈسٹری اور دولت و سرمائے کے بے جا تصرّف سے دولت اور ذرائع دولت پر قابض ہو کر دولت اور ذرائع دولت کو اس چکّر میں ڈال رکھنا ہے کہ دولت ہر طرف سے گھوم پھر کر جاگیر داروں، کارخانہ داروں اور سرمایہ داروں کے پاس ہی جمع ہوتی رہے، اور اس طرح ملک کا ایک اقلیتی طبقہ، ملک کے اکثریتی عوام کو دولت اور ذرائع دولت سے محروم کر کے ان کے لئے بے کاری کا مسئلہ پیدا کر دیتا ہے۔ قرآن حکیم جو انسانیت کی رہنمائی کے لئے جامع و ہمہ گیر اصولوں کا مجموعہ ہے، دولت اور ذرائع دولت کے بے جا تصرف پر بڑے اعجاز کے ساتھ یوں ہدایت دیتا ہے کہ اسلامی نظام معیشت میں دولت و ذرائع دولت کو معاشرے کی اکثریت کو چھوڑ کر ایک مخصوص اقلیت کے دستِ تصرف میں نہیں دیا جا سکتا، کہ وہ دولت کو اپنے ہی گرد گھماتے رہیں کی لا یکون دولۃً بین الاغنیاء منکم (۵۹ : ۷) تاکہ دولت محض تمہارے سرمایہ داروں کی بن کر نہ رہ جائے۔ اور اگر ایسی صورت حال پیدا ہو جائے کہ خداوند تعالیٰ کی ان واضح اور صاف ہدایات کے باوجود جاگیر دار، صنعت کار اور سرمایہ دار دولت خود ہی جمع کرتے جائیں اور ذرائع پیداوار پر سانپ بن کر بیٹھ جائیں تو قرآن مجید نے ایک دوسرے حکم کے تحت ایسی صورت حال سے نمٹنے کے لئے بھی واضح الفاظ میں رہنمائی فرمائی ہے جو حکم ہوا: وفی اموالھم حق معلوم للسائل والمحروم (معارج : ۲۵) جاگیر داروں کی جاگیروں، کارخانہ داروں کی صنعت اور کارخانہ دار و سرمایہ داروں کی دولت اور سرمائے میں ان لوگوں کا باقاعدہ قانونی مقررہ حصہ موجود ہے جنہیں ان جاگیر داروں، صنعت کاروں اور سرمایہ داروں نے بذریعہ استحصالِ دولت معاشی و اقتصادی طور پر بے کار اور محروم کر دیا ہو۔ چنانچہ قرآن حکیم کی اس آیت نے اسلامی ریاست کو یہ اختیار دیا ہے کہ جب مسلمان جاگیر دار، صنعت کار اور سرمایہ دار اللہ تعالیٰ کے اس کلمہ کو پس پشت ڈال دیں کہ دولت تمہارے سرمایہ داروں کی بن کر نہ رہ جائے (کی لا یکون دولۃ

بین الاغنیاء منکم) تو حکومت بالجبر جاگیرداروں کی جاگیریں، صنعت کاروں کی صنعتیں اور سرمایہ داروں کا سرمایہ اس حد تک ضبط کرلے جس حد تک وہ ملک سے بے کاری و محرومی دُور کرنے میں مدد دے سکے اور آئندہ بے کاری اور محرومی پیدا نہ ہونے دے۔" حق معلوم" سے ایسا کم از کم معاشی و اقتصادی تحفظ مراد ہے جس سے ہر زمانے میں انسان کی بنیادی ضروریاتِ زندگی پوری ہو سکیں۔ چنانچہ " حق معلوم" بنیادی ضروریاتِ زندگی کی فراہمی کا یہ تصور قرآن مجید نے انسان کو اس وقت دیا جبکہ جدید معاشی نظریات کی ابھی تخم ریزی بھی نہیں ہوئی تھی۔

ہم اوپر بیان کر رہے تھے کہ جو افراد یا گروہ استحصالِ دولت سے ایسے حالات پیدا کر دیں کہ ملک و معاشرے میں بے کاری و محرومی عام ہو، جو عامۃ المسلمین کی ہلاکت کا سبب بنے تو ایسے افراد یا گروہ" فساد فی الارض" کے جرم کے مرتکب ہونے کی وجہ سے قرآنی حکم کے مطابق پوری انسانیت کے قتل کے مرتکب قرار پائیں گے، اگرچہ" فساد فی الارض" اپنے اندر ایک وسیع مفہوم رکھتا ہے، لیکن دَورِ جدید میں اس کی قبیح ترین صورت ملک میں بے کاری اور محرومی پیدا کرنا ہے، جس سے معاشرے میں زبردست بحران پیدا ہوتا ہے اور معاشی عدم توازن کی وجہ سے زمین پر زبردست فساد پیدا ہو جاتا ہے، موجودہ مارشل لاء کے نفاذ کے اسباب پر غور کیا جائے تو اس سے بھی معلوم ہو گا کہ وہ حالات جنہوں نے ـــــ مزدور اور معاشی طور پر محروم لوگوں کو ملک میں وسیع تر پیمانے پر فسادات پر ابھارا وہ اسی معاشی و اقتصادی ناہمواری کا نتیجہ تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ اس وقت کا سب سے بڑا " فساد فی الارض" بے کاری اور محرومی ہے۔ خود قرآن حکیم نے" فساد فی الارض" کے مختلف اسباب و وجوہ کا ذکر کرتے ہوئے بے کاری اور محرومی کو سب سے بڑا سبب قرار دیا ہے۔ سورۃ الفجر میں فرعون اور اس کے ساتھیوں کے ظلم و استبداد کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا: فاکثروا فیھا الفساد (۸۹ : ۱۲) انھوں نے ملک میں فساد برپا کر رکھا تھا۔ اور فرعون اور اس کے حواریوں کے سلسلے میں" فساد فی الارض" کا سب سے بڑا مظاہرہ خوش حالی، جاہ و عظمت اور حشمت و جبروت تھا اور اسی معاشی و اقتصادی خوش حالی نے فرعون کو یہاں تک کہنے کی ہمت دلائی: انا ربکم الاعلی (۷۹ : ۲۴) میں ہوں تمہارا سب سے اعلیٰ رب۔ ایک دوسری جگہ قرآن حکیم نے اس سے بھی واضح الفاظ میں" فساد فی الارض" کو دولت اور ذرائع دولت کے استحصال کا نام دیا۔ فرعون نے مصر کے ایک مخصوص طبقے کے ساتھ گٹھ جوڑ کر کے پورے ملک کی دولت اور ذرائع دولت پر قبضہ کر رکھا تھا اور اس طرح ملک کی کثیر آبادی کو بے کاری و محرومی کی زندگی بسر کرنے پر مجبور کر رکھا تھا۔ اس کثیر آبادی کے جو دن رات فرعون کی دولت میں اضافہ کرنے میں مشغول اور خود معاشی طور پر تباہ حال تھی، بنی اسرائیل بھی تھے

میں سے حضرت موسیٰؑ اٹھے، حضرت موسیٰؑ اور اپنا تقابل کرتے ہوئے فرعون نے کہا: ونادیٰ فرعون فی قومہ قال یٰقوم الیس لی ملک مصر وھٰذہ الانھٰر تجری من تحتی، افلا تبصرون ○ ام انا خیر من ھٰذا الذی ھو مھین ط ولا یکاد یبین ○ فلولا اُلقی علیہ اسورۃ من ذھب او جاء معہ الملئکۃ مقترنین ○ فاستخف قومہ فاطاعوہ انھم کانوا قوماً فاسقین ○ (۴۳: ۵۰ - ۵۲)" اور پکارا فرعون نے اپنی قوم میں، بولا: اے میری قوم: بھلا مصر کی حکومت میرے ہاتھ میں نہیں اور میرے محلات کے نیچے نہریں جاری نہیں، کیا تم دیکھتے نہیں، بھلا میں اس شخص سے بہتر نہیں جو (معاشی طور پر) ذلیل وحقیر ہے اور صاف بول بھی نہیں سکتا، (اگر واقعی یہ کوئی باعزت انسان ہوتا) تو پھر اس پر سونے کے کنگن کیوں نہ آپڑے یا اس کے ساتھ فرشتے پرا باندھ کر آتے۔"

چنانچہ اس آیت نے فساد فی الارض کی پوری پوری وضاحت کر دی اور وہ یہ کہ فرعون اور اس کے سرداروں نے پورے ملک کی دولت و ذرائع دولت پر قابض ہو کر ملک کی کثیر آبادی کو جسمانی، معاشی طور پر غلام بنا رکھا تھا اور اس طرح مصر کے نظامِ معیشت میں زبردست بحران پیدا کر کے ایک اقلیتی طبقہ اکثریتی آبادی پر معاشی طور پر مسلط ہو گیا تھا۔ قرآن نے اسی معاشی ناہمواری اور اقتصادی عدم توازن کو فساد فی الارض قرار دیا ہے۔

حضرت صالح علیہ السلام کے بیان کے ضمن میں فرمایا: وکان فی المدینۃ تسعۃ رھط یفسدون فی الارض ولا یصلحون (۲۷: ۴۸)" اور اس شہر میں نو شخص تھے جنہوں نے ملک میں فساد برپا کر رکھا تھا اور وہ اصلاح کی طرف مائل نہ تھے۔"

یہ نو اشخاص جن کی طرف قرآن حکیم نے اشارہ کیا ہے، ظاہر ہے کہ وہی لوگ تھے جنہوں نے اس معاشرے کی دولت اور ذرائع آمدن پر اجارہ داری جما رکھی تھی اور آپس کے گٹھ جوڑ سے باقی پوری آبادی کو اپنا دستِ نگر بنا رکھا تھا۔ مفسرین نے ان نو اشخاص کی نشان دہی آنحضرت صلعم کے ان نو مخالفین سے کی ہے جنہوں نے پورے مکہ کی معیشت پر قبضہ جما رکھا تھا اور وہاں کے باقی لوگوں کو بے کاری اور محرومی پر مجبور کر رکھا تھا۔ ان کے نام یہ ہیں:-

ابوجہل، مطعم بن عدی، شیبہ بن ربیعہ، عتبہ بن ربیعہ، ولید بن عتبہ، امیہ بن خلف، نضر بن حرث، عقبہ بن ابی معیط اور ابولہب۔ تاریخ اسلام اور سیرت رسولؐ کا مطالعہ کرنے والے جانتے ہیں کہ کس طرح یہ نو افراد مکے کی معیشت پر غالب تھے اور ان کے غلبے اور اجارہ داری کی وجہ سے مکے کی معیشت میں وہ زبردست بحران پیدا ہو گیا تھا، جس کی وجہ سے ایک کثیر آبادی، سائلین، محرومین، یتامیٰ و مساکین کی پیدا ہو گئی تھی، جن کا کوئی پرسان

قرآن حکیم نے خرچ کرنے کی بار بار تلقین کی ہے اگویا اس آیت نے بھی
حال نہ تھا اور جن پر رضاکارانہ اور بطور فریضہ
معاشی غلامی بیان کی ہے۔
"فساد فی الارض" کی بدترین صورت بے کاری و محرومی اور معاشی غلامی بیان کی ہے۔ حضرت شعیب علیہ السلام
"فساد فی الارض" کی یہ تفسیر کر اس سے مراد بے کاری، محرومی اور معاشی غلامی ہے۔
کا قصہ بھی اس کا بیّن ثبوت ہے۔ سورۃ اعراف میں حضرت شعیبؑ کی دعوت کا ذکر کرتے ہوئے
آپ کی قوم کے اس طبقے کا ذکر کیا گیا ہے جو "فساد فی الارض" میں مبتلا تھا اور پھر "فساد فی
الارض" کی وضاحت یوں کی کہ وہ طبقہ معاشی استحصال میں مصروف تھا اور اس کی بدترین صورت یہ تھی کہ وہ مزدور کا
حق پورا ادا نہیں کرتے تھے اور محنت کش طبقے کے حقوق غصب کرنے کے لئے مختلف طریقے استعمال کرتے تھے، اور
اس طرح انھوں نے معاشرے کی معیشت کو اس چکر میں ڈال رکھا تھا کہ دولت گھوم پھر کر انہیں کے ہاں آجاتی
تھی اور عوام الناس ہمیشہ بے کار محروم اور معاشی غلام بنے رہتے تھے۔ قرآن حکیم نے اس صورت حال کو ان الفاظ
میں بیان فرمایا ہے: فاوفوا الکیل والمیزان ولا تبخسوا الناس اشیاءھم ولا تفسدوا فی الارض بعد اصلاحھا،
پس پورے کرو ماپ اور تول اور لوگوں کو ان کے حقوق گھٹا کر نہ دو اور فساد نہ کرو ملک میں جبکہ ملک میں خیر و اصلاح
قائم ہو چکا ہو، آیت پر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ الکیل والمیزان اور ولا تبخسوا الناس اشیاءھم، تینوں کے
مجموعے کا نام فساد فی الارض ہے، اور یہ تینوں چیزیں ملکی معیشت میں ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتی ہیں۔ مگر
والمیزان سے مراد محض ماپ تول کے پیمانے نہیں بلکہ وسیع تر معنوں میں اس سے حقوق العباد کی پوری پوری ادائیگی،
یعنی جو لوگ دولت و ذرائع دولت پر اجارہ داری جما کر عوام الناس کو بے کار اور محروم کر دیتے ہیں، وہ الکیل والمیزان
کو پورا نہیں کر رہے ہیں۔ ایسی صورت میں حکومت قانون و حقوق کے پیمانے استعمال میں لا کر بے کار و محروم لوگوں کی
دادرسی کرے گی اور اقلیتی اجارہ دار طبقہ سے غصب شدہ حقوق لے کر ان کے مستحقین بے کار و محروم لوگوں میں تقسیم
کر دے گی۔ اگرچہ "فساد فی الارض" سے مراد بے کاری، محرومی اور معاشی غلامی کے اثبات پر بے شمار آیات موجود ہیں،
لیکن ہمارے خیال میں مندرجہ بالا آیات اس کی وضاحت کے لئے کافی ہوں گی۔ ہم نے اوپر بیان کیا کہ "فساد فی الارض"
اپنے معنی و مفہوم میں عام ہے لیکن اس کی قبیح ترین صورت تاریخ عالم اور موجودہ دور میں بے کاری، محرومی اور معاشی
غلامی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سورہ المائدہ کی مندرجہ بالا آیت میں بے کاری اور محرومی کا مسئلہ پیدا کرنے والوں کو پوری
انسانیت کا قاتل قرار دیا گیا ہے۔
سورۃ المائدہ کی آیت نمبر ۳۲ کا آخری حصہ اس مسئلہ کی وضاحت میں سب سے بڑا ثبوت ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ

ہے: ومن احیاھا فکانما احیا الناس جمیعاً o (۵ : ۳۲)۔ (اور جس نے زندہ رکھا ایک جان کو تو گویا زندہ کر دیا اس نے تمام انسانوں کو) اس آیت سے عام طور پر انسانی جان کو قتل و غارت سے محفوظ رکھنا مراد لی جاتی ہے، لیکن ہمارے خیال میں قرآن حکیم کی وسیع تعلیمات کو یوں محدود نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ اس آیت سے مراد ہر طرح سے انسانی جان کا تحفظ مراد ہے۔ قتل نفس کی کئی صورتیں ہوتی ہیں، جن میں سے انسانوں کو معاشی طور پر بیکار اور محروم کر دینا بدترین صورت ہے، اس لئے کہ اگر کسی کو فوری طور پر قتل کر دیا جائے، جو اگرچہ انتہائی ظلم ہے لیکن کسی شخص کو معاشی طور پر بے کار اور تباہ حال کر دینا پہلی قسم کے قتلِ نفس سے بدترین اور قبیح ترین ظلم ہے کیونکہ ایسی صورت میں انسان کو اس طرح چھوڑ دیا جاتا ہے کہ وہ نہ زندہ ہے نہ مردہ۔ اور موت وحیات کی یہ کشمکش موت وحیات سے زیادہ خطرناک اور تباہ کن ہے۔ یہی وجہ ہے کہ " ومن احیاھا " سے مراد نہ صرف انسانوں کو قتل و غارت گری سے محفوظ رکھنا ہے بلکہ انہیں معاشی و اقتصادی طور پر خود کفیل بنانا بھی مراد ہے تاکہ وہ زندہ رہیں تو باعزت انسانوں کی طرح زندہ رہیں۔

قرآن حکیم کی اس آیت کا معنیٰ یہ ہوا کہ جس نظام اور جس معاشرے نے اپنے ملک کے بے کار، بے روزگار اور محروم لوگوں کو زندہ رکھنے میں مدد دی اور ان کے لئے روزگار مہیا کئے اور انہیں معاشی و اقتصادی طور پر خود کفیل بنایا، تو گویا انھوں نے پوری انسانیت کو حیات بخش دی اور پوری انسانیت کو ہلاکت و تباہی سے بچا لیا (فکانما احیا الناس جمیعاً)۔ لہٰذا جو لوگ استحصال دولت کے ذریعے بے کاری، محرومی اور معاشی غلامی پیدا کرتے ہیں وہ قرآنی حکم کے مطابق انسانیت کے قاتل قرار دیئے جائیں گے اور جو نظام، معاشرہ اور حکومت بے کاری اور محرومی دُور کر کے سائلین و محرومین کے لئے روزگار مہیا کرتے ہیں وہ تمام انسانیت کو زندہ رکھنے کے اعلیٰ مقام پر فائز ہوتے ہیں۔

مسئلہ بے کاری کو عام طور پر شہری سطح پر حل کرنے کی کوششیں کی جاتی ہیں، یہ شائد اس لئے ہوتا ہے کہ روزگار دینے والے شہروں میں ہوتے ہیں اور یہ کہ جو لوگ شہر میں بے کاری کا شکار ہو جاتے ہیں ان کے منہ میں زبان ہوتی ہے۔ ان کی آواز اخبارات، اجتماعات، تقاریر وغیرہ کے ذریعے کہیں نہ کہیں سنائی دے جاتی ہے، بڑے بڑے ادیب و مصنف لوگ ان میں رہتے ہیں اور ان کے مسائل پر کتابیں لکھتے ہیں لیکن اس مسلمہ حقیقت کو مسئلہ بے کاری کے سلسلہ میں بالکل نظر انداز کر دیا جاتا ہے کہ ہمارے ملک کی اسّی فی صد سے زیادہ آبادی دیہات میں رہتی ہے، اپنی بے بسی، لاچاری، جہالت، اور شہروں سے دُوری کے سبب، ان کے مسائل اور حالات کا نہ اخبارات والے اندازہ کر سکتے ہیں، نہ اجتماعات میں ان کی شرکت کی توقع کی جا سکتی ہے اور نہ ہی ادباء و مصنفین کو اتنی فرصت ہوتی ہے کہ وہ اس طرف توجہ دیں اور نہ ریڈیو اور ٹیلیویژن کے ذریعے، ان کی درماندگی و ناداری، غربت و افلاس اور فقر و احتیاج کی صدائے بازگشت

سنائی دیتی ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ اس وسیع و عریض ملک کے کروڑہا عوام شب و روز بھوک و افلاس کی کلفتیں سہہ سہہ کر موت و حیات کی کشمکش میں مبتلا رہنے کے بعد یہاں سے چل بستے ہیں۔ لہٰذا مسئلہ بے کاری کے حل کے ذرائع و وسائل میں بھی ترجیحی بنیادوں پر کام کرنا ضروری ہوگا۔

اس کے لئے لازمی ہے کہ بے کاری کے مسئلے کو اوپر سے نیچے کی طرف حل کرنے کی بجائے نیچے سے اوپر کی طرف حل کیا جائے۔ اس کی ابتدا دیہات سے ہو اور مسلسل قصبات سے شہر کی طرف حل ہوتا چلا جائے۔ اس سلسلے میں سب سے بڑی دقت جو موجودہ نظام صنعت کی وجہ سے حائل ہوگی وہ یہ ہے کہ روزگار کے ذرائع عام طور پر شہروں میں پائے جاتے ہیں، اس لئے دیہاتی سطح پر اس مسئلے کا حل مشکل ہے، لیکن ہمارے خیال میں شہروں کو ذرائع روزگار بنانا بذات خود مسئلے میں مزید پیچیدگی پیدا کرتا ہے۔ وہ اس طرح کہ صنعتی مرکزوں اور کارخانوں میں کام کرنے کے لئے صنعت کار اور کارخانہ دار دیہاتی مزدور پر انحصار کرتا ہے جس کی وجہ سے لاتعداد دیہاتی اپنے گھر، ماحول، رشتہ اور بیوی بچے چھوڑ کر شہر کا رخ کرتے ہیں جس کی وجہ سے اگرچہ اسے زندہ رہنے کے لئے چند ٹکے تو مل جاتے ہیں لیکن اس کی دیہات سے شہر کی طرف منتقلی جو بے شمار مسائل کو جنم دیتی ہے وہ دراصل اس کی پہلی حالت سے بھی بدتر ہے اس لئے خام مال اور مزدور کی فراہمی کی جگہ دیہات کی بجائے شہر کو ذرائع روزگار کا مرکز بنانا مسئلہ بے کاری کو مزید الجھانا ہے۔

اس سلسلے میں ہماری تجویز یہ ہے کہ ذرائع روزگار خود دیہات میں پیدا کئے جائیں۔ بے روزگار دیہاتی مزدور کے لئے شہری زندگی کے دوسرے مسائل پیدا کئے بغیر اسے دیہات میں روزگار مہیا کیا جائے۔ ہم جانتے ہیں کہ یہ کام انتہائی مشکل، انوکھا اور بے مثال ہے، لیکن مسئلہ بے کاری کے انسداد کے لئے اس سے بہتر، اچھا اور قابل عمل کوئی دوسرا طریقہ نہیں۔ ہمیں اس تجویز کو پیش کرنے میں رہنمائی سنت رسولؐ اور عمل خلفاء راشدین سے ہوئی۔ زکوٰۃ کی وصولی کے بارے میں ہدایات دیتے ہوئے سرور کائنات صلعم کا ارشاد گرامی ہے: توخذ من اغنیائھم فترد علیٰ فقرائھم (صحیح بخاری، فتح الباری ۳: ۲۳۱) زکوٰۃ خوشحال مسلمانوں سے لے کر ان کے محتاجوں اور تنگ دستوں میں لوٹا دی جائے۔ علماء و فقہاء امت نے پہلے "ہم" کی ضمیر سے مراد وہ تونگر لئے ہیں جن سے ایک خاص علاقے سے زکوٰۃ وصول کی جائے اور دوسرے "ہم" سے وہ محتاج و بے کار لوگ مراد لئے جو اس خاص علاقے میں پائے جائیں ہمارے خیال میں حدیث میں "ہم" کی یہ شرح خود عمل رسول صلعم اور خلفاء راشدین کے طرز عمل پر مبنی ہے۔

ابن سید الناس نے اپنی کتاب عیون الاثر جلد ۲ صفحہ ۲۴۶ پر ایسے بہت سے عرب قبائل کا ذکر کیا ہے جو نظاً

زکوٰۃ کے اس طریق پر جمع و خرچ کرنے کی وجہ سے عہدِ رسالتؐ میں ہی خوشحال ہو گئے تھے۔ ابن سید الناس نے اس بات پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے کہ آنحضرت صلعم ہر قبیلے میں اپنا ایک عامل مقرر فرما دیتے جو ہر قبیلے کے محتاجوں کی ایک فہرست تیار کرتا اور زکوٰۃ کے فنڈ سے اتنا دیتا کہ وہ بتدریج آسودہ و خوش حال ہونے لگتے، اور تھوڑے ہی عرصہ میں مستقل ذرائع معاش حاصل کر لیتے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس جمع و تقسیم زکوٰۃ کا نتیجہ یہ ہوا کہ عہدِ رسالت ہی میں اگرچہ آنحضرت صلعم کو تقسیم زکوٰۃ کا یہ طریقہ بالکل آخری ایام میں اپنانے کا موقع ملا، عرب قبائل میں جو آسودگی اور خوش حالی پیدا ہونے لگی، ہو سکتا ہے کہ نظامِ زکوٰۃ کی وجہ سے فقر و احتیاج کو دور کرنے میں انتہائی قلیل عرصے میں جو زبردست کامیابی نصیب ہوئی، اسی کی وجہ سے عرب قبائل نے اپنی زکوٰۃ کا وہ قلیل حصہ بھی جو وہ اپنی مقامی ضروریات کو پورا کرنے کے بعد مرکز کو بھیجتے تھے نہ بھیجنے پر اکسایا ہو۔ لیکن وہ بھول گئے کہ جس مرکز نے انہیں اتنی بڑی نعمت سے نوازا تھا اس کے ساتھ منسلک رہنے سے اتنے ہی اور کتنے بڑے فائدے حاصل ہو سکتے تھے جو یقیناً بعد میں حاصل ہوئے بھی، آنحضرت صلعم کے اس طریق کار کو خلفاء راشدین نے بڑی کامیابی کے ساتھ پوری اسلامی سلطنت میں نافذ کیا اور اس کے جو انتہائی مفید اور کامیاب نتائج قلیل ترین مدت میں زیادہ سے زیادہ برآمد ہوئے تاریخ میں اپنی مثال آپ ہیں۔

فتح یمن کے بعد تقریباً ۹ھ میں رسول اللہ صلعم نے حضرت معاذؓ بن جبل کو وہاں کا گورنر مقرر فرمایا، جنہیں حضرات ابوبکرؓ و عمرؓ نے وہاں مسلسل بحال رکھا۔ حضرت معاذؓ نے رسول اللہ صلعم کی ہدایات کے مطابق نظامِ زکوٰۃ کو یمن میں نافذ کیا اور نظامِ زکوٰۃ کے نفاذ کے جو نتائج برآمد ہوئے ہم مختصراً انہیں یہاں بیان کرتے ہیں تا معلوم ہو سکے کہ مسائل کو مسائل کی جگہ پر حل کرنا کتنا آسان اور نتیجہ خیز ہوتا ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا حضرت معاذؓ کو تقریباً ۹ھ میں یمن کا گورنر مقرر کیا گیا تھا۔ اس طرح حضرت معاذؓ کو حضرت عمرؓ کے عہد تک تقریباً چار سال کا عرصہ ملا۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ ان چار سالوں میں نظامِ زکوٰۃ کے نفاذ کے کیا نتائج برآمد ہوئے۔

مؤرخین کا بیان ہے کہ حضرت معاذؓ نے حضرت عمرؓ کے عہدِ خلافت کا پہلا سال ختم ہونے پر اپنے علاقے سے جمع شدہ کل زکوٰۃ کا ایک تہائی حصہ مرکزی حکومت مدینہ کو بھیج دیا۔ اس پر حضرت عمرؓ جو حقوق و فرائض کے سلسلے میں انتہا درجے کے محتاط انسان تھے، حضرت معاذؓ سے یوں گویا ہوئے:۔ میں نے تمہیں مال جمع کرنے یا جزیہ وصول کرنے کے لئے وہاں نہیں بھیجا بلکہ اس لئے تمہیں مامور کیا ہے کہ تم وہاں کے صاحبِ نصاب لوگوں سے زکوٰۃ وصول کر کے وہاں کے محتاجوں کی فقر و احتیاج ختم کرنے پر صرف کر دو، اس پر حضرت معاذؓ نے

وضاحت کی اور کہا: میں نے جو کچھ آپ کے پاس بھیجا ہے، یہ وہ ہے جو یہاں کی مقامی فقر و احتیاج کی ضروریات پوری کرنے کے بعد بچ رہا تھا۔ اور اسے وصول کرنے والا یہاں کوئی نہیں رہا۔

دوسرے سال کے اختتام پر حضرت معاذؓ نے یمن کی کل زکوٰۃ کا نصف حصہ بھیج دیا، جس پر حضرت عمرؓ نے پھر سے وضاحت طلب کی اور حضرت معاذؓ نے وہی جواب دیا۔ تیسرے سال حضرت معاذؓ نے پوری کی پوری جمع ہونے والی زکوٰۃ حضرت عمرؓ کے پاس مرکز کو بھجوا دی اور ساتھ ہی یہ بھی کہلوا بھیجا کہ "اب یہاں مجھے ایک بھی ایسا شخص نہیں ملا جو اس زکوٰۃ کے مال کو لینے کا محتاج و مستحق ہو" (ابوعبید کتاب الاموال ص۵۹۶ نمبر ۱۹۱۱) اب اندازہ کیجئے کہ تقریباً سات سال کے قلیل عرصے میں نظام زکوٰۃ پر مقامی طور پر عمل کرنے سے کیا نتائج برآمد ہوئے، اور اس نظام کی خوبیوں اور اچھائیوں میں اور بھی اضافہ ہو جاتا ہے جب اس بات پر غور کیا جائے کہ یہ سب کچھ اس دور میں ممکن ہو سکا، جبکہ نہ موجودہ دور کی وسیع پیمانے پر صنعت کا کوئی تصور تھا۔ زراعت و تجارت کی وہ سہولتیں میسر تھیں جو آج ہیں۔ حضرت معاذ کے واقعہ سے یہ مطلب بھی نہ ہو جائے کہ یہ واقعہ ان حالات میں منفرد حیثیت رکھتا ہے، ایسا نہیں بلکہ حضرت عمرؓ کی خلافت کے ہر صوبے میں یہی حال اور حضرت عمرؓ ہر عامل سے اسی احتیاط و سختی کے ساتھ دریافت فرماتے کہ کہیں انھوں نے ظلم و زیادتی سے میری خوشنودی کے لئے زکوٰۃ کی اتنی زائد رقم تو نہیں کھالی۔ تاریخ کی کتب اس بات کی شاہد ہیں کہ شام، عراق، فلسطین وغیرہ تمام صوبوں سے زکوٰۃ و فئے کی رقوم اتنی بڑی اور بھاری تعداد میں مرکز کو بھیجی جاتی تھیں کہ حضرت عمرؓ انہیں دیکھ کر پریشان ہو جایا کرتے تھے۔ جو اس بات کا ثبوت ہے کہ یہ نظام ہمہ گیر نظام تھا کی برکات کے نتیجے کے طور پر ہر علاقے کے لوگ قلیل ترین مدت میں خوشحال اور آسودہ ہو گئے تھے۔ نظام ز کی انہیں خوبیوں اور اس کے انہیں عملی، مفید و کارآمد نتائج کی روشنی میں، ہم نے یہ تجویز پیش کی ہے کہ اس د بھی نظام زکوٰۃ کے قیام کی ابتدا ہر علاقے اور ہر قریہ سے ہو۔ اور بے کاری اور بے روزگاری کے مسئلے کا حل کیا جائے جہاں کا یہ مسئلہ ہے۔

اس کا طریق کار یہ ہے کہ ہر گاؤں اور ہر قصبے اور ہر شہر کی زکوٰۃ مقامی طور پر حکومت کی طرف سے و کی جائے اور اس خاص علاقے کے بے کار اور بے روزگار لوگوں کے لئے ذریعہ معاش مہیا کیا جائے۔ دیہات میں ذ معاش اور روزگار مہیا کرنے کا سب سے مؤثر اور قابل عمل طریقہ یہ ہے کہ وہاں کے مقامی زکوٰۃ فنڈ سے ا صنعت قائم کی جائے جس کے لئے خام مال وہاں کا علاقہ خود پیدا کرتا ہو۔ یہ صنعت یا کارخانہ وہاں کے مقامی

وبے کار اور بے روزگار لوگوں کی ملکیت ہو جس میں وہ لوگ خود مزدور ہوں، شروع شروع میں اس صنعت کو چلانے کے لئے حکومت کی طرف سے ماہرین مقرر کئے جائیں جو ایک طرف صنعت کو چلائیں اور ساتھ ساتھ ان صنعت کاروں کو خود کفیل ہونے کی تربیت دیں، کہ کچھ عرصہ بعد یہ لوگ خود ماہرین و مزدور کا کام کر سکیں اور اپنی صنعت کو مہارت و کامیابی کے ساتھ چلا سکیں۔

اس طریق کار سے یہ فوائد حاصل ہوں گے کہ تمام مزدور جو دراصل اس صنعت کے مالک ہوں گے انتہائی محنت وجانفشانی سے خلوص نیت اور دیانتداری کے ساتھ کام کریں گے، اپنی صنعت کی ترقی وخوش حالی کے لئے وہ کچھ کر کے دکھائیں گے جو دوسری جگہ محض مزدور کی حیثیت سے ان سے توقع نہیں کی جاسکتی محنت و مزدوری کی خاطر دیہات کے بے کار اور بے روزگار لوگوں کو نقل مکانی کر کے شہروں میں جا کر آباد نہیں ہونا پڑے گا، اور نقل مکانی کے نتیجے میں جو بے شمار معاشرتی، معاشی، تمدنی اور دوسرے مسائل پیدا ہوتے ہیں، اور جن کا حل مزدور کی حیثیت میں ایک دیہاتی کے لئے ناممکن ہے۔ وہ پیدا نہیں ہوں گے۔

دیہاتی مزدور اپنے آبائی مکان میں اطمینان کے ساتھ رہے گا، نہ مکان کا کرایہ ادا کرنا پڑے گا اور تازہ ہوا، کھلی فضا اور صحت بخش ماحول مفت میں نصیب ہوگا۔ نہ ذرائع آمد و رفت، بسوں، گاڑیوں وغیرہ پر کرایہ کا بار اٹھانا پڑے گا۔ دیہات میں رہ کر وہ انتہائی سستے داموں، نہایت عمدہ خالص اور سادہ ضروریات زندگی خرید سکے گا جو اس کی صحت، جسم و توانائی کے لئے انتہائی مفید اور کار آمد ہوں گی۔ شہر میں جا کر اپنی قلیل ترین آمدنی سے وہ گراں ترین ضروریات زندگی خریدے گا، جو مضر صحت اجزا کی ملاوٹ کی وجہ سے اس کی صحت، جسم اور توانائی کو تباہ کر کے رکھ دیں گی اور وہ خود کسی مہلک مرض کا شکار ہو کر زندگی کا باقی حصہ موت وحیات کی کشمکش میں مبتلا رہ کر کسی وقت شہری زندگی کے نام پہ دم توڑ دے گا۔

دیہات سے شہر میں منتقل ہونے پر جب اسے پہلی دفعہ نقدی ہاتھ آتی ہے تو اپنی جہالت، کم عقلی اور ناواقفیت کی بنا پر شہری زندگی کے اس پہلو کا شکار ہو جاتا ہے، جو شہری زندگی کا انتہائی مہلک اور تباہ کن پہلو ہوتا ہے، وہ اپنی سادگی اور لاعلمی کی بنا پر اپنے ماں باپ، بیوی بچوں اور دوسرے لواحقین کے حقوق نظر انداز کر کے اپنی قلیل ترین آمدنی مسلسل شہری زندگی کے اس قبیح ترین پہلو کی بھٹی میں جھونکتا رہتا ہے۔ اور لگاتار اسی ڈگر پر چلتے چلتے انتہائی قابل رحم حالت میں دم توڑ دیتا ہے، دیہات میں رہ کر جو پیسہ اسے حاصل

اسے وہ اپنی جائز ضروریات پر خرچ کرکے باقی ماندہ کو بچت میں ڈالتا جائے گا اور صنعت وحرفت سے واقف و متعارف ہوجانے کی بنا پر زیادہ منافع بخش کاموں پر لگانے کی فکر کرے گا۔

دیہات کے شہروں میں منتقل ہونے سے، جو مغربی صنعتی طریق کار کا لازمی جزو ہے جو مسائل شہر میں پیدا ہوتے ہیں، وہ کم ہوجائیں گے۔ جن مشرقی ممالک نے مغربی صنعتی طریق کار کو اپنایا ہے یا جو اپنانے کی فکر میں ہیں، انھوں نے اسے مکمل طور پر اپنانے کی دوڑ میں مغربی ممالک کے وہ مسائل بھی اپنا لئے جنھیں مغربی صنعتی زندگی کے تجربہ سے وہ بآسانی حل کرسکتے تھے۔ یعنی صنعت کو اس طریق پر ڈیزائن کرتے جس طریق کار کی تجویز ہم پیش کر رہے ہیں، ایسی صورت میں نہ شہروں میں ایک دم آبادی کا تناسب بڑھتا، نہ مکانات کی قلت پیدا ہوتی نہ ذرائع آمدورفت میں اتنی پیچیدگی رونما ہوتی۔

نظام زکوٰۃ کے تحت قائم ہونے والی مقامی طور پر صنعت کاری کا یہ طریق کار دوسرے بے پناہ بھی لائے گا، وہ یہ کہ صنعت کسی ایک بڑے شہر یا چند بڑے شہروں میں مرتکز ہونے کی بجائے پورے ملک اہم دیہات وقصبات میں پھیل جائے گی۔ صنعت کے اس پھیلاؤ سے قدرتی طور پر نقل وحرکت کے لئے ذ آمدورفت کی سہولتوں کا انتظام ہوگا۔ ہر علاقے کے لوگ اپنے اپنے علاقے میں بہتر سے بہتر راستے، بہتر بہتر سڑکیں، پختہ پل وغیرہ بنانے کی طرف غور کریں گے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ پورے ملک میں سڑکوں ا اور دوسرے ذرائع آمدورفت کا نظام ترقی کرے گا اور لوگ آسانی کے ساتھ ملک کے مختلف حصوں میں آ گے، جس سے ملک کے لوگوں میں قومیت کا جذبہ فروغ پائے گا۔ علاقائی عصبیت کم ہوگی اور مختلف عل کے لوگ قومی نقطۂ نظر سے سوچنے کی طرف مائل ہوں گے۔ ہمارے خیال میں نظام زکوٰۃ کے اس طریق کار پر منصوبہ بندی کے تحت عمل کیا جائے تو دو یا پانچ پانچ سالہ منصوبہ بندیوں میں ہم ملک سے ختم کرنے میں کامیاب ہوسکتے ہیں۔

(قسط نمبر ۱۶)

فلسفہ، علم اور قرآن

پر ایمان کی کہانی ٥

الشیخ ندیم الجسر ——— کو ——— (اردو ترجمہ) ڈاکٹر پیر محمد حسن

ان دو اصولوں کی بنا پر (یعنی مبداء تناقض اور مبداء علت کافیہ) ہمارے لئے ممکن ہے کہ ہم ممکن کو جان لیں۔ اور واقع ہونے والے کی علت بیان کر سکیں۔ کسی چیز کے واقع ہونے کا حکم لگانے کے لئے (اصول تناقض کی بنا پر) ہمارے لئے یہ سوال کرنا کافی ہے:۔ کیا اس کے حصول اور وقوع کا تصور تناقض عقلی کو مستلزم ہے یا نہیں۔ اگر اس کے واقع ہونے کا تصور تناقض عقلی کے لئے لازم ہو تو ہم یہ فیصلہ کر دیں گے کہ یہ ناممکن ہے۔ اگر اس کے واقع ہونے کا تصور تناقض عقلی کو لازم قرار نہ دے تو ہم یہ فیصلہ دیں گے کہ وہ ممکن ہے خواہ عقل اسے بعید ہی کیوں نہ سمجھتی ہو۔ یا اس کے تصور سے عاجز ہو۔ اسی طرح اگر ہم کسی چیز کے وجود کے واجب ہونے کا حکم لگا سکیں تو ہم یہ سوال کریں گے:۔ کیا اس کے عدم وجود کا تصور تناقض عقلی کو مستلزم ہے یا نہیں۔ اگر اس کے عدم وجود[1] کا تصور تناقض عقلی کا مستلزم ہے تو ہم یہ فیصلہ کریں گے کہ وہ واجب الوجود ہے ورنہ نہیں۔ اس کے بعد ہم اس واقع ہونے والے کی طرف منتقل ہوتے ہیں، جس کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں تو ہم مبداء علت کافیہ کی بنا پر دیکھتے ہیں کہ اس واقع ہونے والے کے لئے اس کے واقع ہونے کی علت کا ہونا ضروری ہے۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ یہ علت اس کے واقع ہونے کے لئے علت کافیہ ہو۔ لہٰذا اس صورت میں علت کافیہ کا وجود ایک ایسا امر ہے جو عقلاً واجب ہے۔ اور اس علت کافیہ کا انکار تناقض عقلی کا موجب ہے۔ اس لئے کہ یہ بھی واجب کی نوع ہے۔

اسی مضبوط عقلی بنیاد پر لائبنز نے وجود، عدم سے ایجاد اور موجد کے متعلق اپنی آراء کی بنا رکھی چنانچہ اس کا اللہ پر ایمان ہے۔ اور عالم کو عدم سے پیدا کئے جانے پر ایمان ہے۔ نیز اس کا ایمان ہے کہ اس کا

---

[1] اصل کتاب میں یہاں طباعت کی غلطی کی وجہ سے یوں چھپا ہے:۔ اذ جب عدم تصور وجودہ۔ ا۔ یوں پڑھیں اذ جب تصور عدم وجودہ اور میں نے اسی طرح ترجمہ کیا ہے۔ (مترجم)

جہاں کا خالق خدا ہی ہے جو ہر قسم کی صفتِ کمال سے متصف ہے۔

ور دہ یوں کہ اُس نے دلیل سے ثابت کیا کہ اللہ کے وجود کا خیال ممکن ہے۔ اس لئے کہ اس سے کسی قسم کا تناقض لازم نہیں آتا۔ نیز اس نے اس بات کی بھی دلیل دی کہ عدم سے پیدا کرنا ممکن ہے۔ اس لیے کہ اس کا تصور بھی کسی قسم کے تناقض کو مستلزم نہیں۔ اگرچہ عقل اس کے تصور سے عاجز ہی کیوں نہ ہو۔ پھر وہ اس جہان واقعی کی طرف منتقل ہوتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ واقعی ہے۔ ہم اس کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ اور یہ موجود ہے۔ اس نے خود اپنے آپ کو پیدا نہیں کیا۔ اس لئے یہ کہنا کہ اس نے اپنے آپ کو پیدا کیا ہے، اس سے تناقض عقلی لازم آتا ہے۔ اور جب کہ وہ واقعی ہے، اس کے وجود کے لئے علت کافیہ کا ہونا ضروری ہے۔ اس لئے کہ وہ علت کافیہ کے بغیر موجود نہ ہوگا۔ اور وہ تو واقعی ور موجود ہے۔ اور اس کے وجود کے انکار کی بھی کوئی گنجائش نہیں۔ اور جب تک یہ موجود ہے اور اس میں یہ نظام اور یہ مضبوطی حد کمال تک پہنچی ہوتی ہے، اس کے وجود کے لئے علت کافیہ کا ہونا ضروری ہے۔ جس میں کہ انتہائی قدرت، حکمت اور تمام صفاتِ کمال ہوں۔ یہ علت کافیہ اللہ ہی ہے جو واجب الوجود ہے۔ اور جس کے وجود کا انکار تناقض عقلی کا موجب ہے۔

حیران: یہ تو بہت بڑی بات ہے۔ میں نے اس سے زیادہ قوی دلیل اور قاطع برہان نہیں سنی۔

شیخ: اے حیران! مگر قرآن میں مگر اس قرآن مجید جس کے پڑھنے کی تمنا ہے آپ نے تمہیں ترغیب دی ہے

حیران: میرا اس پر ایمان ہے کہ اللہ کا کلام بہت بلند حجت اور سچی دلیل کا حامل ہے لیکن اس باب میں جس پر ہم بحث کر رہے ہیں، میں اس بلاغت کے اسرار کو نہیں سمجھ سکا۔ اگر یہ جہاں تک لغت کا تعلق ہے، میں کچھ نہ کچھ سمجھتا ہوں۔ آپ ان اسرار کی وضاحت کیوں نہیں فرماتے۔

شیخ: بیشتر علماء لغت کے اعتبار سے قرآن کی بلاغت پر بحث کرتے ہیں۔ مگر قرآن کی عظیم بلاغت اور سحر کر لینے والا بیان اور غالب اعجاز اس باب کے اندر (یعنی اللہ کے وجود اس کی صفات کمال جہان کی پیدائش اور منکرین و ملحدین کے رد کا باب) زیادہ واضح زیادہ عظیم اور وافر ہے۔ اے حیران! میں نے تم سے اس کی وضاحت کا وعدہ کیا ہے، جب اس کا وقت آئے گا تو میں بیان کر دوں گا۔

حیران: جب اللہ کے وجود، اُس کے کمال اور اس کی مخلوق کے متعلق لاتیفنز کی یہ رائے ہے تو اس کے

میں لغزش کہاں پائی گئی ۔

شیخ : اس نے صرف اُس وقت لغزش کھائی، جب اس نے روح اور جسم کے درمیان اتصال کی علت بیان کرنے کا ارادہ کیا ۔ اور یہ ایسا امر ہے جس میں عقلیں حیران ہیں ۔ اس نے ایک ایسی تشریح گھڑی جو بہت حد تک موافقت اور یکسانیت میں مالبرانش کی رائے سے مشابہ ہے ۔ لیکن اس نے اس کی پوری تفصیل بیان کی ہے ۔ اس نے امکانِ عقلی کی حدود[1] سے شروع کیا ہے اور اسی جہ یت تک جا پہنچا ہے جو اللہ کی حکمت و کمال کے شایانِ شان نہیں ہے ۔ جس طرح مالبرانش نے پہلے کہا ہے ۔

اس نے کہا ہے کہ عالَم مع ان اجسام و ارواح کے جو اس میں ہیں، ذراتِ روحیہ سے بنا ہے ۔ اور ہر ذرہ دوسرے سے بالکل متصل ہوتا ہے یہ اپنے ذاتی قوانین پر چلتا ہے ، بدون اس کے کہ کسی اور ذرّے سے متصل ہو اور ہر ذرّہ میں ایک منفعل پہلو مادی ہوتا ہے اور ایک فاعل یعنی روحانی ۔

حیران : جب یہ ذرات ایک دوسرے سے متصل نہیں ہوتے تو ایک دوسرے پر کیسے اثر انداز ہوتے ہیں ۔

شیخ : لائبنیز نے اِس کے جواب میں تناسق السابق التوطید (PRE-ESTABLISHED HORMONY یعنی پہلے سے ان میں ہم آہنگی اور موافقت ہے) کا نظریہ اختراع کیا ہے ۔ پھر کہتا ہے کہ یہ ذرات اللہ کے ارادہ سے چلتے ہیں اور اسی کی قدرت سے اس طرح عمل کرتے ہیں کہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک دوسرے سے متصل ہو گئے ہیں ۔ حالانکہ درحقیقت یہ متصل نہیں ہوتے لیکن اللہ کی قدرت ہر ذرّہ کو اس طرح چلاتی ہے کہ وہ دوسرے ذرات کی حرکت کے مطابق حرکت کرتی ہے ۔

عقل اور جسم کا بھی یہی حال ہے ۔ عقل کا خاص اپنا نظام ہے ۔ اور جسم کا خاص اپنا ۔ لیکن یہ دونوں اللہ کے ارادے سے الگ الگ موافقت اور مطابقت کے ساتھ (جیسا کہ پہلے طے پا چکا) اس طرح حرکت کرتے ہیں کہ ایک کا عمل دوسرے سے آگے پیچھے نہیں ہو سکتا ۔ ہر عقلی حرکت کے مقابلہ میں جسم کی حرکت ہے جس سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ دونوں کے درمیان تعلق اور اتصال ہے ۔ حالاں کہ درحقیقت نہ ان کے درمیان اتصال ہے اور نہ دونوں ایک دوسرے میں اثر کرتے ہیں ۔ لیکن یہ موافقت جو ہمیں دکھائی دیتی ہے ، یہ اسی تناسق السابق التوطید (پہلے سے طے شدہ موافقت) کا اثر ہے جسے اللہ نے ان میں ودیعت کر رکھا ہے

---

[1] اصل کتاب میں بدا نبہ ضمن حدود الامکان العقلی دیا ہے میرے خیال میں یہ طباعت کی غلطی ہے ۔ اور میں نے اسے بدا نبہ من حدود الامکان العقلی پڑھ کر ترجمہ کیا ہے ۔ (مترجم)

حیران: یہ نظریہ اسی اصول کی بنا پر، جسے لائیبنز نے ممکن کے بارے میں وضع کیا ہے، ناممکن نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس کے تصور سے تناقض عقلی لازم نہیں آتا۔ لیکن میں خود اُسی کے اُصول کے مطابق یہ سوال کرتا ہوں:- کیا روح اور جسم کے درمیان پوشیدہ اتصال کے تصور کرنے میں تناقض عقلی پایا جاتا ہے؟- اور جب اس اتصال کے تصور سے تناقض عقلی لازم نہیں آتا اور یہ ممکن ٹھہرا اور یہی ظاہر میں قریب اور نتیجہ کے اعتبار سے زیادہ مضبوط اور احسن طریقہ ہے تو کس چیز نے اسے مجبور کیا کہ وہ ہمیں اس سے بہت مشکل اور بُرے نتیجہ کی طرف دھکیل دے۔ حالاں کہ وہ ہمیں اس مشکل سے نکالنا چاہتا ہے جو ہم رُوح اور مادہ کے اتصال کے تصور سے محسوس کرتے ہیں۔

شیخ: تو سچ کہتا ہے۔ جب ہمیں معلوم ہی نہیں۔ اور نہ ہو سکتا ہے کہ ہم کبھی معلوم کر سکیں کہ روح اور جسم کے درمیان اتصال کیسے ہوتا ہے۔ اس سے مراد یہ نہیں کہ یہ اتصال ناممکن ہے۔ یہاں لائیبنز کے ساتھ اتفاق کرتے ہوئے ہمارے لئے یہ کہنا کافی ہے کہ یہ ممکن ہے۔ کیوں کہ اس کے تصور میں تناقض عقلی لازم نہیں آتا۔ اور جب یہ ممکن ٹھہرا تو کوئی حرج نہیں کہ ہم یوں کہیں، کہ یہ اللہ کی قدرت سے ہوتا ہے۔ بجائے اس کے کہ ہم اس کی تشریح کریں اور ایک ایسے نظریہ سے اس کی علت بیان کریں، جس کا تصور زیادہ مشکل اور بظاہر زیادہ بعید اور اس جبریت کے زیادہ قریب ہے جو اللہ کے عدل اور حکمت کے مناسب نہیں۔

حیران: میں نے آپ سے سُنا ہے کہ لائیبنز کی رائے میں جہان انتہائی کمال پر ہے۔ اس کا کیا مطلب ہے جب کہ ہم اس میں بہت سے شر و ر دیکھتے ہیں۔

شیخ: لائیبنز جو اپنی خوش شگونی کے لئے مشہور ہے، اس جہان میں علت کافیہ کے اصول کے پیش نظر مجموعی طور پر جو نظام، پختگی اور جمال ہے، اس سے اللہ کے کمال پر استدلال کرتا ہے۔ پھر اللہ کے کمال کے ذریعہ جس میں کسی قسم کا شک نہیں ہے، وہ اس بات پر دلیل پیش کرتا ہے کہ یہ جہان بہترین جہان ہے، جو عقلاً ممکن ہو سکتا ہے۔ لیکن ہمیں اس جہان کی طرف اس زاویہ سے نہیں دیکھنا چاہیئے کہ یہ حادث معین اور محدود وقت میں ہے تاکہ کہیں ہماری نگاہیں اس شر پر مرکوز نہ ہو جائیں جو دنیا کے اندر پایا جاتا ہے، اور جو خیر اس میں پایا جاتا ہے، اُسے حقیر نہ سمجھیں۔ بلکہ ہم پر واجب ہے کہ ہم اس جہان کی طرف ایک عمومی

نظر ڈالیں جس کے ذریعہ ہم دیکھ لیں کہ یہ امور جنہیں ہم شر خیال کرتے ہیں، ان کا ہونا خیر تک پہنچنے کے لئے ضروری ہے تاکہ ہم سب میں حکمت (الہٰی) کو معلوم کر لیں۔
شر کے متعلق اس کا قول۔ اور اس سے پہلے بہت سے فلاسفہ اور متکلمین اسی قسم کی بات کہہ چکے ہیں۔ مجھے جاحظ کے الفاظ یاد دلاتا ہے۔ جاحظ کے یہ الفاظ بلاغت اور حکمت کے اعلیٰ مقام پر ہیں۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:-

دنیا کی ابتدا سے لے کر اس کے اختتام تک تمام معاملات میں مصلحت اسی بات میں تھی کہ خیر کا شر کے ساتھ، ضرر رساں کا نفع رساں کے ساتھ، مکروہ کا خوش کن کے ساتھ، پستی کا بلندی کے ساتھ، کثرت کا قلت کے ساتھ امتزاج ہو۔ اور اگر دنیا میں صرف شر ہی ہوتا تو لوگ ہلاک ہو جاتے۔ یا اگر صرف خیر ہی ہوتا تو آزمائش اُٹھ جاتی اور غور و فکر کے اسباب منقطع ہو جاتے اور غور و فکر نہ ہوتا تو حکمت بھی نہ ہوتی اور جب ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا نہ رہتا تو امتیاز بھی اُٹھ جاتا۔ اور عالم کے لئے ثابت قدمی، استقلال اور تعلّم نہ ہوتا لہٰذا نہ علم ہوتا اور نہ تدبیر، دفع مضرت اور جلبِ منفعت سے آگاہی ہوتی اور نہ کوئی مصیبت پر صبر کر سکتا اور نہ محبوب چیز کے حاصل کرنے پر شکر گزار ہوتا۔ نہ بیان میں ایک دوسرے پر فضیلت ہوتی اور نہ مراتب کے حصول میں مقابلہ ہوتا۔ کامیابی کی خوشی اور غلبہ پانے کی عزت باطل ہو جاتی۔ نہ دنیا میں کوئی ایسا حق پرست ہوتا جو حق کی عزت پاتا اور نہ باطل پرست ہوتا جو باطل کی ذلت پاتا۔ اور نہ توفیق یافتہ ہوتا جو توفیق کی ٹھنڈک پاتا۔ نہ کوئی شک کرنے والا ہوتا جو حیرت کے نقصان اور خاموشی کی مصیبت اُٹھاتا۔ اور نہ نفوس میں کوئی امید ہوتی اور نہ حرص و طمع اُنہیں الگ الگ کرتی۔ پاک ہے وہ خدا جس نے اس دنیا کے منافع کو نعمت بنایا اور اس کی مضرتوں کو ایسا بنایا کہ وہ آخر میں سب سے عظیم منفعت بن جاتی ہیں۔ اور سب میں پوری پوری مصلحت رکھی اور ان کے اجتماع سے نعمت کی تکمیل ہوتی ہے۔

حیران: یقیناً یہ کلام اعلیٰ درجہ کا بلیغ اور پُر حکمت ہے۔

شیخ: جاحظ لائبنیز سے تقریباً نو صدی قبل اس دنیا میں آیا اور چلا گیا۔ اے حیران! کیا تو نے دیکھا کہ ان ذکی و طباع لوگوں کی عقلیں کس طرح ایک دوسرے سے متفق ہوتی ہیں۔؟

تیسری قسط

فہرستِ مخطوطات

کتب خانہ ادارہ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد

قاضی محمد اشرف، سابق اسسٹنٹ لائبریرین کتب خانہ ادارہ تحقیقات اسلامی

وحال لائبریری آفیسر کمانڈ اینڈ اسٹاف کالج کوئٹہ

فن کیمیا ۳۷۵۷ / ۱۱

مجموعہ ثمانیہ رسائل: (۱) تعلیقات الوافی فی التدبیر الکافی مصنف محمد بن احمد المصمودی۔

حجم ۲۸۲ صفحات تقطیع ۹¾ × ۷¼ / ۷½ × ۴ ۲۱ سطری بخط نسخ قاہرہ ۱۳۳۷ھ

مصنف کا پورا نام الحاج ابو عبداللہ سیدی محمد بن احمد بن احمد بن عبدالملک بن محمد الحسنی المصمودی المغربی ہے یہ اصل کتاب نہیں بلکہ جیسا کہ نام سے ظاہر ہے الوافی پر تعلیقات ہیں۔ اصل کتاب تلمسان میں ۸۹۷ھ میں تالیف کی گئی۔ اس پر شرح ۱۱۶۷ھ میں لکھی گئی اور یہ نسخہ ۱۳۳۷ھ میں تیار ہوا۔ ادارہ تحقیقات اسلامی کا نسخہ دارالکتب المصریہ کے نسخہ سے نقل کیا گیا ہے۔ شرح کرنے والا اور مصنف دونوں ہی غیر مشہور ہیں۔ مصنف نویں صدی ہجری کے ہیں اور شارح بارھویں صدی ہجری کے۔

(۲) ارشاد المرید۔ مصنف احمد المصری حجم ۱۰۸ صفحات۔ تقطیع ۹¾ × ۷¼ / ۷¼ × ۴ ۲۱ سطری

(۳) ارشاد المرید فی الحجر الفرید۔ مصنف احمد المصری حجم ۴۲ صفحات۔ تقطیع ۹¾ × ۷¼ / ۷¼ × ۴ ۲۱

یہ دونوں رسالے بھی فن کیمیا سے متعلق ہیں۔ پہلے رسالہ میں دوسرے اشخاص کے اقوال جمع کر دیئے گئے ہیں۔ دوسرے رسالہ کے ابتدا میں مصنف بیان کرتا ہے کہ "میں نے ارادہ کیا ہے کہ کتاب جامع الاسرار کو مختصر کروں" یہ کتاب جامع الاسرار فن کیمیا کی ایک کتاب ہے، جسے مؤید الدین حسین ابن علی الاصفہانی الطغرائی متوفی ۵۱۵ھ نے تصنیف کیا۔ اس میں مذکور ہے کہ جو لوگ فن کیمیا سے انکار کرتے ہیں غلطی پر ہیں۔ جامع الاسرار خود ایک مختصر کتاب ہے، جس کا ذکر کشف الظنون میں موجود ہے ممکن ہے یہ رسالہ اسی جامع الاسرار کی مختصر شکل ہو، جو کہ مصنف نے بیان کیا ہے۔ یقین سے اس لئے نہیں کہا جا سکتا کہ جامع الاسرار مصنفہ الطغرائی کا کوئی نسخہ موجود ہے۔ ارشاد المرید فی الحجر الفرید اسی کی تلخیص ہے۔ دونوں رسالے تیرھویں صدی کے اوائل کے نسخے ہیں جامع الاسرار ۵۵ صفحات کا رسالہ ہے جو ابھی تک قلمی ہے۔ الاعلام للزرکلی میں طغرائی کا تذکرہ موجود

ہے۔ الطغرائی وہی مشہور شاعر اور وزیر ہے جس کی سب سے زیادہ مشہور نظم لامیۃ العجم ہے۔

(۴) الدرۃ الثمینہ :۔ مصنف نامعلوم۔

حجم ۱۴۷ صفحات۔ تقطیع $\frac{9\frac{3}{4} \times 4\frac{1}{2}}{4 \times 7\frac{1}{2}}$ ۲۱ سطری بخط نسخ کاتب محمد ابراہیم۔

یہ رسالہ محمود سید حمد کے لئے ۱۲۶۲ھ میں کاتب محمد ابراہیم نے تیار کیا۔

(۵) ثمرۃ الارشاد و تخریج الارواح والاجساد مصنف علی ابن ایدمر الجلدکی متوفی ۷۶۵ھ

حجم ۴۴ صفحات تقطیع $\frac{9\frac{3}{4} \times 4\frac{1}{2}}{7 \times 3\frac{1}{2}}$ ۱۳ سطری قاہرہ ۱۳۲۲ھ

مصنف کا پورا نام عز الدین علی ابن ایدمر ابن علی ابن ایدمر الجلدکی ہے۔ اس کی مشہور تصانیف میں کنز الاختصاص فی معرفۃ الخواص۔ المصباح فی علم المفتاح، نتائج الفکر فی احوال الحجر چھپ چکی ہیں۔ کتاب البرہان فی اسرار المیزان، اور غایۃ السرور کے متعدد نسخے مختلف مقامات میں ملتے ہیں۔

ثمرۃ الارشاد کا یہ نسخہ محمود الصدفی نے ۱۵ ربیع الثانی ۱۳۲۲ھ کو کتب خانہ خدیویہ القاہرہ سے نقل کیا ہے۔ محمود الصدفی بحیثیت نقل نویس کتب خانہ خدیویہ میں جواب دار الکتب المصریہ کہلاتا ہے، ملازم تھے۔ ان کا خط اگرچہ بہت خوب صورت نسخ تو نہیں البتہ صاف اور پختہ ہے۔

اس کتاب کے طبع ہونے کی کوئی اطلاع نہیں ہے۔ ممکن ہے کہ رسالہ الجلدکی کے ساتھ چھپی ہو۔ لیکن معجم المطبوعات میں اس کے طبع ہونے کا ذکر نہیں ہے۔

کاغذ کسی یورپین ملک کا بنا ہوا ہے۔ اس میں کجری اور شیرۂ گندم کے مرکب سے تیار کردہ سیاہ روشنائی استعمال کی گئی ہے۔ سرخ روشنائی معمولی سرخ کچے رنگ کی استعمال ہوئی ہے۔

(۶) تصعید الاجساد حجم ۱۵ صفحات۔ مؤلف نامعلوم۔ (۷) وضع المرآۃ۔ حجم ۲۹ صفحات۔ مؤلف نامعلوم

(۸) الاقالیم السبعۃ مصنف ابوالقاسم العراقی۔

اس کتاب کا ذکر ایضاح المکنون میں ہے (ج اول ص۱۰۹) مصنف کا نام ابوالقاسم محمد ابن احمد السماوی العراقی بتلایا گیا ہے۔ سن وفات مذکور نہیں۔ کتاب الاقالیم کی عبارت سے اندازہ ہوتا ہے کہ مصنف ۱۲۵۰ھ کے بعد کسی وقت یہ رسالہ لکھ رہا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

یہ تمام نسخے شائد کتب خانہ خدیویہ سے نقل کئے گئے ہیں۔

اصول فقہ $\frac{۳۷۵۸}{۱۲}$

تمہید الاصول و یتلوہ کتاب الکوکب الدری۔ عبدالرحیم الاسنوی (۷۰۴ - ۷۷۲)

حجم ۲۷۰ صفحات تقطیع $\frac{6 \times 10}{3\frac{1}{2} \times 6\frac{3}{4}}$ ۲۱ سطری بخط نسخ القاہرہ

کاغذ قطنی مصری - روشنائی دودی - حاشیہ معمولی کرم خوردہ۔

مصنف کا پورا نام جمال الدین عبدالرحیم ابن حسن ابن علی الاسنوی آٹھویں صدی ہجری کے مشہور ترین مصری علماء میں سے ہیں۔ بالائی مصر کے کسی گاؤں میں پیدا ہوئے۔ ۱۷ سال کی عمر میں ۷۲۱ھ میں قاہرہ منتقل ہو گئے۔ انھوں نے بہت سے چوٹی کے علماء سے علم حاصل کیا۔ بہت سی اہم ترین کتابوں کے مصنف ہیں۔ المہمات علی الروضۃ۔ شرح منہاج البیضاوی یعنی نہایۃ السول شرح منہاج الاصول۔ نہایۃ الراغب شرح عروض ابن الحاجب تمہید الاصول۔ ان کا انتقال قاہرہ ۷۷۲ھ میں ہوا۔ کہا جاتا ہے کہ سارا شہر اُن کے جنازہ میں شرکت کے لئے نکلا تھا۔ اور اتنا بڑا اجتماع کم ہی دیکھا گیا ہے۔

مصر میں اپنے زمانے کے یہ دو حضرات بے مثال شافعی فقہا تھے۔ ایک تقی الدین السبکی اور دوسرے عبدالرحیم الاسنوی۔ یہ نسخہ علم اصول فقہ میں ان کی مشہور کتاب تمہید الاصول کا ہے۔ اس کتاب کا پورا نام مصنف نے یہ رکھا ہے۔ "تمہید الوصول علی مقام استخراج فروع من قواعد الاصول" جو مختصر ہو کر اپنے پہلے لفظ اور آخری لفظ سے مشہور ہو کر تمہید الاصول مشہور ہو گیا۔ مصنف اس کتاب میں کہتے ہیں کہ اسی درمیان میں کہ وہ یہ کتاب تصنیف کر رہے تھے انھوں نے اسی نہج پر ایک دوسری کتاب لکھنی شروع کر دی جس کا نام الکوکب الدری ہے۔ موضوع دونوں کتابوں کا ایک ہی ہے۔

اس دوسری کتاب الکوکب الدری میں مصنف نے فقہی مسائل کے استخراج پر علم نحو کے ماتحت بحثیں کی ہیں۔ اس لئے کہا جاتا ہے کہ الکوکب الدری فقہ اور نحو کی مشترک کتاب ہے۔ الکوکب الدری کا ایک قدیم نسخہ[1] کتب خانہ الازہر القاہرہ میں موجود ہے جس کی ضخامت ۱۷ صفحات اور مصنف کی وفات کے صرف ۶ برس کے بعد یعنی ۷۷۸ھ میں لکھا گیا ہے۔

اس نسخہ کے سرورق پر لکھا ہے "ھذا الکتاب تمہید الاصول یتلوہ کتاب الکوکب الدری للشیخ عبدالرحیم الاسنوی لیکن اس نسخہ کے ساتھ الکوکب الدری موجود نہیں ہے۔ ممکن ہے کہ کاتب نے نقل کیا ہو اور امتداد زمانہ سے یہ کتابیں ایک دوسرے سے علیحدہ ہو گئی ہوں۔ یا وہ نقل کرنا ہی بھول گیا ہو۔ یہ نسخہ صرف تمہید الاصول کا ہے۔ مصنف کتاب تمہید الاصول کی تالیف سے ۷۶۸ھ کے آخر میں فارغ ہوئے۔ اس کا اختصار شیخ الصرخدی[2] متوفی لے ۷۹۲ھ میں تیار کیا تھا۔ کاتب کا نام نہیں لکھا گیا ہے۔ لیکن خط، کاغذ اور روشنائی سے یہ یقین کیا جا سکتا ہے کہ یہ نسخہ القاہرہ میں غالباً گیارھویں صدی ہجری کے اوائل میں لکھا گیا ہے۔ تمہید الاصول[3] چھپ چکی ہے۔

(مسلسل)

---

[1] فہرس المخطوطات مصورہ ج ۱۔ ص ۲۴۳ [2] کشف الظنون ج ۱۔ ص ۴۸۵ [3] الاعلام ج ۴ ص ۱

اخبار

محمد یوسف گورایہ

مولانا سعید احمد اکبر آبادی

ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی میں وقتاً فوقتاً مشرق و مغرب کی علمی شخصیتیں آتی رہتی ہیں، جن کے قیمتی خیالات و آراء سے اراکینِ ادارہ مستفیض ہوتے رہتے ہیں۔ اسی سلسلے میں ۱۲ جون ۱۹۶۹ء کو برصغیر پاک و ہند کے ایک جیّد متدیّن عالم، مسلّمہ مصنف و مولف، راست باز وحق گو انسان جناب مولانا عرصۂ دراز سے برصغیر پاک و ہند کے چوٹی کے اردو ماہنامہ "برہان" دہلی کے ایڈیٹر ہیں اور آج کل علی گڑھ مسلم یونیورسٹی (انڈیا) کے شعبہ دینیات کے صدر کے فرائض انجام دے رہے ہیں۔

۱۲ جون ۱۹۶۹ء کو ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی نے حضرت مولانا صاحب کی آمد پر ایک علمی مجلس کے انعقاد کا اہتمام کیا جس کی آپ نے صدارت فرمائی۔ اس علمی مذاکرے کا موضوع تھا "پاکستان میں اسلامی قانون سازی" جس پر ادارے کے ایک اعزازی رکن جناب تنزیل الرحمٰن صاحب ایڈووکیٹ، مشیر قانونی ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی نے تقریر کی۔ جناب تنزیل الرحمٰن صاحب کی تقریر دو حصوں پر مشتمل تھی۔

۱ - پاکستان میں اسلامی قانون سازی کا تاریخی تجزیہ۔

۲ - پاکستان میں اسلامی قانون سازی کے امکانات۔

پہلے حصے پر تقریر کرتے ہوئے انہوں نے کہا کہ پاکستان میں اسلامی قانون سازی کے سلسلے میں سب سے پہلی کوشش قرار دادِ پاکستان ہے جس کے تحت تعلیماتِ اسلامی بورڈ قائم کیا گیا تھا۔ آپ نے کہا کہ تعلیماتِ اسلامی بورڈ نے جو کچھ کیا، سوائے چند اخباری اطلاعات کے اس بارے میں اب تک کچھ معلوم نہیں ہو سکا۔ آپ نے ۱۹۵۶ء، ۱۹۶۲ء کے آئینوں کی ان دفعات کو پڑھ کر

شنایا جن میں اسلامی قانون سازی کا ذکر ہے۔ دونوں آئینوں کی ان دفعات کے تقابلی تجزیئے کے بعد آپ نے کہا ۱۹۵۶ء کا آئین اس سلسلے میں زیادہ واضح اور اسلامی قانون سازی کی طرف راست قدم تھا جب کہ ۱۹۶۲ء کے آئین میں یہ بات مبہم اور نیم دلانہ ہے۔

۱۹۳۷ء کے SHARIAH APPLICATION ACT کا تاریخی پسِ منظر بیان کرنے کے بعد آپ نے بتایا کہ پاکستان کے معرضِ وجود میں آنے کے بعد اس ایکٹ کے تحت جو عملی دشواریاں پیش آئیں ۱۹۶۲ء کے آئین میں ان کے پیش نظران میں تو کمی کی گئی لیکن اس آئین نے جہاں شرعی قانون کے راستے کی دشواریاں دُور کیں، وہاں بعض دفعات ایسی بڑھا دیں جو بعض دشواریوں کا باعث بنیں۔ اس طرح آپ نے یہ نتیجہ نکالا کہ حکومتی سطح پر پاکستان میں اسلامی قانون سازی کی طرف اب تک کوئی ٹھوس قدم نہیں اٹھایا جا سکا۔

اپنی تقریر کے تاریخی تجزیئے پر بحث کرتے ہوئے جناب تنزیل الرحمٰن صاحب نے حکومت کے بعد علماء کی سرگرمیوں کا جائزہ لیا۔ آپ نے مختلف مکاتبِ فکر کے علماء کا ذکر کرنے کے بعد کہا کہ پاکستان کے علماء کے نزدیک اسلامی قانون سازی سرے سے کوئی مسئلہ ہی نہیں۔ صدرِ اوّل کے آئمہ وفقہا نے جو کچھ کہہ دیا ہے وہ قانون ہے۔ اور وہ ہمیشہ کے لئے ہے اس لئے اُن کے نزدیک اسلام میں قانون سازی کی گنجائش ہی نہیں۔ مثالیں بیان کرتے ہوئے اُنھوں نے مختلف علماء کے ساتھ اپنے ذاتی تجربات کا تفصیل سے ذکر کیا اور بتایا کہ جب ان سے کہا جاتا ہے کہ کفالت پر اسلام کا قانون کیا ہے، تو وہ کہتے ہیں کہ ھدایہ میں کتاب الکفالۃ دیکھ لیجئے۔ اسی طرح باقی تمام قوانین کا جواب ان کے ہاں ھدایہ ہے۔ اُنھوں نے کہا کہ یہ کتنی بدقسمتی کی بات ہے کہ ہمارے علماء قانون سازی کی اہمیت سے واقف نہیں۔ اور سمجھتے ہیں کہ فقہ کی کتب مروجہ قوانین کی جگہ بآسانی لے سکتی ہیں۔

ایک جدید عالم سے گفت گو کا حوالہ دیتے ہوئے تنزیل الرحمٰن صاحب نے بتایا کہ علماء کا خیال ہے کہ اوّل تو جدید قانون سازی کی ضرورت ہی نہیں اور اگر ہے بھی تو یہ زیادہ سے زیادہ دو تین مہینے کا کام ہے۔ جس پر افسوس کا اظہار کرتے ہوئے آپ نے کہا کہ یہ کتنی سادہ لوحی کی بات ہے اور جدید قانون سازی سے عدم واقفیت کا نتیجہ ہے۔ قانون سازی کی اہمیت پر روشنی ڈالتے ہوئے آپ نے بتایا کہ یہ اتنا مشکل کام ہے کہ پورے پاکستان کے تمام علماء میں سے پچھلے بائیس برس میں

کسی ایک عالم نے ایک کتاب بھی نہیں لکھی، اگر یہ کام اتنا آسان ہوتا تو ان کے خیال میں اسلامی قانون سازی کے زبردست مطالبے کے جواب میں آخر کچھ تو لکھا جاتا۔ لہٰذا اُن کے خیال میں پاکستان میں علماء بھی اسلامی قانون سازی میں کوئی کام نہ کر سکے۔

تقریر کے دوسرے حصے پر بحث کرتے ہوئے آپ نے کہا کہ پاکستان میں اگر کوئی نظام کامیابی کے ساتھ چل سکتا ہے تو وہ صرف اسلامی نظامِ قانون ہے۔ اور اُن کے خیال میں اس قانون کی قدر و عظمت صرف پاکستانی عوام میں ہے، اُنھوں نے ملک کے پڑھے لکھے طبقے کا ذکر کرتے ہوئے بتایا کہ ججوں اور وکلاء میں یہ بات عام طور پر پائی جاتی ہے کہ بیسویں صدی میں اسلامی قانون نہیں چل سکتا۔ اس لیئے اُنھوں نے حکومت، علماء اور دانش ور طبقے سے قطعِ نظر کرتے ہوئے عوام کی ایمانی قوت پر بھروسہ کیا اور پاکستان میں اسلامی قانون سازی کے امکانات کی امید ظاہر کی۔

مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے اس علمی مجلس کی صدارت کی دعوت کا شکریہ ادا کرنے کے بعد فرمایا کہ پاکستان میں آنے کے بعد ان کی سب سے بڑی خواہش یہ تھی کہ وہ ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی اسلام آباد میں آئیں، اور آج یہاں آکر اور یہاں کے اراکین سے مل کر انھیں اتنی خوشی ہوئی ہے کہ اس کے مکمل اظہار کے لئے ان کے پاس الفاظ نہیں ہیں۔

آپ نے فرمایا کہ وہ ادارے کی مطبوعات کا مطالعہ نہایت دلچسپی کے ساتھ کرتے ہیں، اور علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی کے شعبہ دینیات، شعبہ علومِ اسلامیہ، ادارہ علومِ اسلامیہ کے تمام اراکین ادارے کی طرف سے چھپنے والے ایک ایک نقطہ کی قدر کرتے ہیں، اور اس کی علمی اور اسلامی سرگرمیوں کی اُن کے ہاں بڑی قدر و منزلت ہے۔ آپ نے بتایا کہ اگرچہ انھیں باہمہ وجوہ یہاں کے مفکرین کے افکار سے اتفاق نہ ہو لیکن بحیثیت مجموعی جو کام یہ ادارہ انجام دے رہا ہے، وہ اس قابل ہے کہ اس کی تعریف کی جائے اور جو کچھ ہو چکا ہے اس کی تشہیر ہو۔

ناقدینِ ادارہ پر تبصرہ کرتے ہوئے آپ نے حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب مرحوم و مغفور کا یہ واقعہ بیان کیا کہ حضرت شیخ الہند مرحوم، مولانا ابوالکلام آزاد مرحوم کا اخبار "الہلال" بڑے شوق اور دلچسپی سے پڑھا کرتے تھے۔ بعض علماء نے عرض کیا حضرت، آپ علم و فضل کے اس مقام پر

فائز ہونے کے باوجود ابوالکلام جیسے آدمی کا اخبار پڑھتے ہیں اور مستزاد یہ کہ اس میں تصویریں بھی چھپتی ہیں، اس کے جواب میں حضرت شیخ الہند نے یہ شعر پڑھا ؎

کامل اس طبقۂ زہاد سے اٹھا نہ کوئی

کچھ ہوئے بھی تو یہی رندِ قدح خوار ہوئے

تنزیل الرحمٰن صاحب نے اپنی تقریر میں پاکستان میں اسلامی قانون سازی کے سلسلے میں علماء کی ناکامی کا جو جائزہ لیا تھا، اس کا ذکر کرتے ہوئے مولانا سعید احمد صاحب نے فرمایا کہ یہ کتنی بدنصیبی اور بدقسمتی کی بات ہے کہ علماء جو ورثۃ الانبیاء کے مقام پر فائز ہیں اور جو نبی آخرالزماںؐ کے قائم مقام ہیں، رہنمائی اور قیادت کی تمام صلاحیتیں کھو چکے ہیں۔ یہ لوگ امتِ محمدیہ کے شاھد ہیں اور رسول اکرمؐ ان پر شاھد ہیں، ان کو امت سے وہی تعلق ہے جو رسولؐ کو ان سے تعلق ہے۔ عامۃ المسلمین ان کے قدیم روایتی مقام اور رتبے کے پیشِ نظر دینی و دنیوی رہنمائی کے لئے ان کی طرف لپکتے ہیں، لیکن انتہائی ناکامی و نامرادی اور مایوسی کے ساتھ پلٹتے ہیں۔ آپ نے عامۃ المسلمین کی بے چارگی کا نقشہ کھینچتے ہوئے کہا کہ اس وقت مسلمان عوام ترقی یافتہ اقوام کے تیز رفتار قافلے کے ساتھ چند قدم دوڑ کر محسوس کرتے ہیں کہ اس تیز رفتاری میں وہ اپنی تہذیب، اپنے تمدن، اپنے مذہب اور اپنی ثقافت کو پیچھے چھوڑ آئے ہیں جو انھیں انتہائی عزیز ہیں۔ اس لئے قافلۂ عالم کو چھوڑ کر وہ اپنے سرمایۂ دینی و تہذیبی کی طرف لوٹتے ہیں تاکہ اُسے بھی آتنا ہی تیز رفتار بنالیں تاکہ وہ اقوامِ عالم کی تیز رفتاری کے مقابلہ میں اپنی بیش بہا پونجی کو بھی ساتھ لے سکیں، واپس لوٹتے ہیں تو ماضی کے وسیع جنگل سے ان ضروری چیزوں کا انتخاب ان کے لئے مشکل ہو جاتا ہے جو ان کے لئے موجودہ حالات میں ضروری ہیں۔ چنانچہ رہنمائی کے لئے رہنمایانِ قوم، طبقۂ علماء کی طرف پلٹتے ہیں، تاکہ وہ انھیں بتائیں کہ ماضی میں سے کون سی چیز لیں اور کون سی چھوڑ دیں۔ لیکن ان کی مایوسی و نامرادی کی اس وقت انتہا نہیں رہتی جب وہ اس طبقے کو مجتہدانہ صلاحیت سے پوری طرح عاری پاتے ہیں۔ چنانچہ اس وقت پوری امت اس طبقے سے مایوسی کی وجہ سے زبردست ہیجانی کیفیت میں مبتلا ہے۔ یہ طبقہ علماء جنھیں بیسویں صدی کے مسلمانوں کے رہنماؤں کی حیثیت سے تمام جدید معاشرتی اور سائنسی امور کا ماہر ہونا چاہیئے تھا، معلوماتِ عامہ

تک سے واقف نہیں۔ سکول و کالج کا ادنیٰ سے ادنیٰ طالب علم شہرت کے اُصولوں سے واقف ہوتا ہے لیکن یہ رہنمایانِ قوم اتنا تک نہیں جانتے کہ کارپوریشن کیا ہوتی ہے۔ نظامِ حکومت چلانے کے لئے جن جدید شعبہ جات کی ضرورت ہوتی ہے، وہ کیا ہوتے ہیں، انتظامیہ، قانون سازی اور عدالتی نظام کیسے چلتا ہے، کیا ایسے لوگ رہنمایانِ قوم کہلا سکتے ہیں؟ جو سائنسی اور تکنیکی علوم تو درکنار معلوماتِ عامہ تک سے ناواقف ہوں۔

برصغیر پاک و ہند کے علماء اور عرب ممالک کے علماء کا تقابل کرتے ہوئے آپ نے فرمایا کہ اس وقت عالمِ اسلام میں برصغیر پاک و ہند کے علماء دین کا طبقہ سب سے زیادہ ناکام ثابت ہوا ہے، آپ نے بتایا کہ بحیثیت رکن مجمع البحوث الاسلامیہ انہیں تقریباً ہر سال قاہرہ میں سالانہ کانفرنس میں شرکت کا موقع ملتا رہا ہے۔ وہاں کے مختلف علمی مذاکروں اور سالانہ کانفرنسوں میں وہاں کے علماء بڑی محنت اور سرگرمی کے ساتھ موجودہ مسائل پر مقالے تیار کرتے ہیں، قانونی و علمی موضوعات پر کتابیں لکھتے ہیں اور ان کے مقالے اور ان کی کتابیں اور ان کے مذاکرے اس بات کا ثبوت فراہم کرتے ہیں کہ وہاں کے علماء حالاتِ حاضرہ سے کس قدر واقف ہیں۔ ان کو حالات پر کتنا قابو ہے اور وہ کس انداز میں اپنے ہم وطنوں کی رہنمائی کر سکتے ہیں۔ اُنھوں نے بتایا کہ وہاں کے علماء کا ذہن قانونی طور پر کتنا پختہ اور پیچیدہ مسائل کے حل پیش کرنے میں کتنا کامیاب ہے، جب کہ ان کے مقابلے میں یہاں کے علماء ان تمام مسائل سے بالکل بے خبر، نہ ان مسائل کا شعور رکھتے ہیں اور نہ ان کے حل کی اہلیت۔ ان کا سب سے بڑا کام یہ ہے کہ ملک میں کسی طرف سے مسائل کی موجودگی کے شعور اور ان کے حل کا پتہ چلے تو اپنی تمام قوتوں کو بروئے کار لا کر اس آواز کو دبانے کی کوشش کریں تاکہ عوام مسائل اور اُن کے حل سے ان کے رہنماؤں کی طرح بے خبر رہیں۔

آپ نے فرمایا تنقید کرنا آسان ہے لیکن قابلِ تنقید بننا مشکل ہے۔ اس وقت عامۃ المسلمین کو درپیش مسائل کے حل سے علماء نے پوری طرح کنارہ کشی اختیار کر رکھی ہے اور جو لوگ اس میدان میں نکلتے ہیں، علماء ان پر طرح طرح کے الزامات لگا کر ان کی سعی کو تاراج کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان میں سے ایک الزام یہ ہے کہ یہ لوگ مغربی تہذیب سے مرعوب ہیں۔ آپ نے پُرزور لہجے میں کہا کہ لیکن دلچسپ بات یہ ہے کہ جو کچھ عامۃ المسلمین کی فلاح و رہنمائی کے لئے ہو رہا ہے، اُسے یہی "مرعوب طبقہ" انجام دے رہا ہے اور یہ لوگ ہاتھ پر ہاتھ دھرے بیٹھے تماشہ دیکھ رہے ہیں۔

آپ نے سلسلۂ تقریر جاری رکھتے ہوئے فرمایا کہ تاریخی عوامل مسلسل کام کرتے رہتے ہیں، جس طرح

باقی مذاہبِ عالم تاریخی عوامل کا شکار ہوئے تھا اسلام بھی ان کی زد سے بچ نہ سکا، آپ نے فرمایا ہر مذہب آغازِ کار میں چند اصولوں کا داعی بن کر اٹھتا ہے۔ پھر اصولوں کی بنیاد پر ایک معاشرہ معرضِ وجود میں آتا ہے، اور پھر اس معاشرے اور قوم کی ایک تاریخ بنتی ہے۔ کچھ عرصے تک وہ قوم ان رہنما اصولوں کی روشنی میں اپنے مسائل حل کرتی رہتی ہے لیکن بعد میں اس قوم کی تاریخ اس کے اصولوں کی جگہ لے لیتی ہے اور وہاں سے اس قوم کی تباہی و بدبختی کا آغاز ہو جاتا ہے۔ ہر مذہب کے ساتھ یہی ہوا اور یہی مذہبِ اسلام کے ساتھ ہوا، آج تاریخِ اسلام نے پیغامِ اسلام کی جگہ لے لی ہے۔ اس پسِ منظر میں آپ نے کہا کہ آج اگر کسی سے اسلام کی تعریف پوچھیں تو اگر وہ دیو بندی ہے تو اس کی اوّلین خواہش یہ ہوگی کہ اس کی تعریف میں دیو بند کا تو سب کچھ آجائے لیکن بریلوی کی کوئی چیز نہ آنے پائے۔ منیر رپورٹ کا حوالہ دیتے ہوئے آپ نے فرمایا کہ جب اسلام کی تعریف کے لئے پوچھا گیا تو جواب ملا اس کی تعریف بتانے کے لئے کم از کم سات دن درکار ہوں گے جب کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے لوگ پوچھتے ہیں کہ اسلام کیا ہے تو آپؐ اس سوال کا جواب دے دیتے ہیں۔ آپؐ سے ایمان کے بارے میں سوال ہوتا ہے تو آپؐ اُسی وقت اس کا جواب دے دیتے ہیں۔

آپ نے فرمایا پیغامِ اسلام، تاریخِ اسلام سے بالا ہے۔ حق نہ حنفیت میں ہے نہ شافعیت میں نہ مالکیت میں اور نہ حنبلیت میں۔ آج اگر اسلام کے ساتھ دیانت دارانہ لگاؤ کے تحت اس پر عمل کرنا ہے تو ان گروہ بندیوں سے آزاد ہونا ہوگا، اور حق کی تلاش میں حنفیت، مالکیت، شافعیت، حنبلیت کے کونے چھاننے کے بعد شیعیت کے گوشے بھی چھاننے پڑیں گے، اور تاریخِ اسلام کی ان گروہ بندیوں کے بند توڑ کر ان میں سے اس روح اور اس اصول کو تلاش کرنا ہوگا جو ان سب کا مشترکہ سرمایہ ہے۔

اپنے نقطۂ نظر کی مزید وضاحت کرتے ہوئے آپ نے فرمایا۔ دینِ اسلام ایک ہے اور ایک ہی رہے گا، اس کے لانے والا نہ صرف ایک ہے بلکہ سب سے آخری بھی ہے۔ اس لئے دینِ اسلام کے اس متحرک، ابدی اور لازوال پیغام کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے ہر زمانہ کے نئے مسائل کا حل ان اصولوں کی روشنی میں تلاش کرنا ہوگا، چونکہ پیغمبرِ اسلامؐ، نبی آخر الزماںؐ تھے اس لئے مسائل کا حل یوں ہوگا کہ اسلام کے ان ابدی اور ہمہ گیر اصولوں کے پیشِ نظر یہ خیال کرنا ہوگا کہ جس طرح سرورِ کائناتؐ نے ان اصولوں کو اپنے زمانے کے مخصوص حالات میں نافذ کیا تھا آج اگر آپ موجود ہوں تو ان اصولوں کو کس طرح نافذ فرمائیں، آج اگر حضرت عمر فاروقؓ موجود ہوں تو ہمارے زمانہ کے حالات و مسائل کا حل کس طرح پیش

کریں، اگر اس نقطۂ نظر سے اسلام کو سمجھا جائے تو اسلام آج بھی ان حالات میں وہی نتائج پیدا کر سکتا ہے جو اس نے آج سے چودہ سو سال قبل پیدا کئے تھے۔

صدرِ اوّل کے فقہاء کی کاوشوں کا ذکر کرتے ہوئے آپ نے کہا کہ ان فقہاء کی کاوشوں کو دینِ اسلام کا مترادف قرار دینا بہت بڑی جسارت ہے اس لئے کہ وہ فقہ خود اپنے زمانے میں علاقائی تھی اور ایک علاقے کے فقہاء اپنی فقہ کو دوسرے علاقے کے لئے مناسب خیال نہیں کرتے تھے، آپ نے امام مالکؒ کی مثال پیش کرتے ہوئے بتایا کہ عباسی خلیفہ ابوجعفر منصور نے امام مالکؒ سے درخواست کی کہ وہ ان کے لئے ایک ایسی کتاب مرتب کریں جسے وہ پوری اسلامی سلطنت کے لئے بطور قانون نافذ کر دے۔ امام مالکؒ نے مؤطا تیار کر دی۔ ابوجعفر منصور نے آپ سے اجازت چاہی کہ وہ اسے کعبہ میں آویزاں کر دے اور پوری سلطنت میں اعلان کر دے کہ سب لوگ اسے قانون جان کر اس پر عمل کریں اور اس کی خلاف ورزی نہ کریں، لیکن اس سلسلے میں جو کچھ امام موصوف نے فرمایا رہتی دنیا تک یاد رکھنے کے قابل ہے۔ آپ نے فرمایا، ایسا ہرگز نہ کریں اس لئے کہ یہ فقہ اہلِ حجاز کی فقہ ہے اور اس میں جن مسائل کا حل موجود ہے، وہ حجاز کے مخصوص مسائل ہیں۔ حجاز کے مسائل یقیناً عراق، شام، مصر اور ایران سے مختلف ہیں اس لئے مناسب نہیں کہ ایک علاقے کی فقہ کو تمام سلطنت پر نافذ کر دیا جائے۔ اس سلسلے میں آپ نے فقہاءِ عراق کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ عراق کے مسائل حجاز سے مختلف تھے اس لئے ان کا حل بھی مختلف تھا، عراق ایسی جگہ واقع تھا جہاں حجاز کی نسبت دیگر اقوام کے اختلاط کے زیادہ مواقع میسر تھے۔ ایران، عراق اور شام کے بے شمار نئے اور پیچیدہ مسائل نے عراق کو حجاز سے مختلف حیثیت دے رکھی تھی۔ اسی لئے عراقی فقہاء نے جو حل پیش کیا وہ حجازی حل سے مختلف تھا۔ آپ نے حضرت امام ابوحنیفہؒ کے اس فقرے کا حوالہ دیا، جس میں آپ نے فارسی زبان میں نماز ادا کرنے کی رخصت دی تھی۔ اور تبصرہ کرتے ہوئے کہا کہ آج کے علماء ان حالات و واقعات کا اندازہ نہیں کر سکتے جن کے تحت حضرت امام ابوحنیفہؒ نے یہ فتویٰ دیا تھا۔ اور اگر آج اس فقرے کو فارسی سے انگریزی، فرانسیسی وغیرہ زبانوں تک بڑھایا جائے تو اس میں بہرحال حالات کا حل پیش کرنے والوں کے لئے لمحۂ فکریہ موجود ہے۔

انتقاد کے لئے کتاب کے دو نسخے آنا ضروری ہے

انتقاد

تصنیف ڈاکٹر صبحی صالح (لبنان)۔ ترجمہ غلام احمد حریری ایم اے۔ ناشرین ملک برادرز لائل پور۔

علوم القرآن: قیمت (نیوز پرنٹ) دس روپے ــــــ اس کتاب میں قرآن کے متعلق چند ضروری مسائل پر بحث کی گئی ہے جن سے بقول مصنف "دانستہ یا نادانستہ طور پر بے بہرہ رہنا یا ناواقفیت کا اظہار کرنا کسی عرب کو زیب دیتا ہے جو ضاد کا لفظ بولتا ہو اور نہ مسلم کو جو دین حنفیت کا مدعی ہو" ــــــ یہ مسائل ہیں:- قرآن و وحی۔ قرآن کی جمع و تدوین کی تاریخ۔ علم اسباب نزول۔ ناسخ و منسوخ۔ محکمات و متشابہات اور تفسیر و اعجاز وغیرہ۔

وحی قرآن کا مسئلہ بڑا دقیق بھی ہے اور بے حد نازک بھی۔ مصنف نے اس پر جو بحث کی ہے اُس سے کچھ پلے نہیں پڑتا۔ یا تو خود مصنف اس بحث کا حق ادا نہیں کر سکے یا مترجم سے ترجمے میں کوتاہی ہوئی ہے۔ ملاحظہ ہو ص ۲۹:-

"جب کسی انسان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ ارباب کشف و الہام میں سے ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ وہ وحی اور نبوت کے منصب پر فائز ہو گیا اس لئے کہ وحی و نبوت میں شعور و احساس کا معنی و مفہوم پایا جاتا ہے (بخلاف ازیں کشف و الہام کی بنیاد لاشعور اور عدم احساس پر رکھی گئی ہے)۔۔۔۔۔۔"

اس سے کچھ آگے ہے:- "ظاہر ہے کہ دینی حقائق اور غیبی اخبار و واقعات وحی کے باب میں ایسے لاشعوری اسالیب و اطوار کے تابع نہیں ہوتے جن سے ذہانت و فطانت اور حواس باطنی پر جہالت کے پردے پڑ جائیں؛ اسی طرح جیسے دینی حقائق حواس ظاہری کے ان پیمانوں کو تسلیم نہیں کرتے جو منطقی دلائل اور گھٹیا قسم کے استنباط کی اساس پر نامعلوم اشیاء کو ٹھکرا دیتے ہیں" ــــــ "قرآن و وحی" کے باب میں وحی کے بارے میں روایات سے ہٹ کر جو کچھ لکھا گیا ہے اوپر کی سطریں اُس کا ایک نمونہ ہے۔ اسی باب کے آخر کا ایک پیرا یہ ہے:

"قرآن کریم نے آیات احکام، غیبی اخبار اور کلیات کبریٰ کے نزول سے قبل اپنے سحر انگیز اور اعجاز خیز اسلوب و انداز سے عربوں کو مسحور و مخمور کر دیا تھا۔ اگر قرآنی وحی کے معاصرین کی قسمت میں ہماری طرح یہ بات مقدر ہوتی کہ وہ قرآن کے علمی و فلسفی پہلو پر غور و فکر کرتے اور تاریخی حقائق کا جائزہ لینے کی استطاعت سے بہرہ ور ہوتے تو دیگر باانصاف لوگوں کی طرح یہ حقیقت اُن پر روشن ہو جاتی کہ دنیا کی کوئی طاقت قرآن کو مٹا نہیں سکتی۔ علاوہ ازیں وہ اس بات

پر یقین کر لیتے کہ آفاق و انفس میں جو خداوندی نشانات پائے جاتے ہیں ان کے کشف و اظہار کے سلسلہ میں دنیا کے تمام علوم قرآن کے خادم ثابت ہوں گے "۔ ——— اسی ضمن میں یہ جملہ بھی ملاحظہ ہو ۔" ..... نزولِ وحی کے وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حواس و مشاعر بالکل بجا ہوتے تھے اور آپ پورے فہم و ادراک کے ساتھ وحی سے استفادہ فرمایا کرتے تھے :

یہ ہے مصنف کی وحی کی بحث جس سے یہ عقدہ کھُلنے کے بجائے اور پیچیدہ ہوگیا ہے۔ مصنف کے لئے بہتر تھا کہ وہ وحی کے متعلق صحیح احادیث کے ذکر تک ہی اکتفا کرتے۔ اور اگر اس میں کچھ اضافہ کرنا تھا تو حکمائے اسلام سے استفادہ کیا جاسکتا تھا۔ دراصل مصنف کا زیادہ زور قرآن کی بلاغت پر ہے، اُس کی حکمت پر نہیں۔ اسی لئے وہ اس معاملے میں اُلجھ کر رہ گئے ہیں ——— ابتدائے نبوت سے رسول اللہ صلعم کے انتقال تک آپ پر قرآن کا نزول ہوتا رہا۔ مصنف نے اس بارے میں بڑی سیر حاصل بحث کی ہے ——— باب" تاریخ القرآن" میں قرآن کی جمع و تدوین کا ذکر ہے۔ مصنف کے نزدیک قرآن اس شکل میں جس میں وہ اس وقت ہے، رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے عہد مبارک میں تھا، البتہ وہ ایک نسخہ میں مرتب نہ تھا۔ حضرت عثمانؓ نے اُسے ایک نسخہ میں مرتب کرایا اور اس کی متعدد نقلیں کرائیں۔ شروع میں متن قرآن اعراب اور نقطوں کے بغیر تھا۔ بعد میں جس طرح نقطے اور اعراب لگائے گئے، مصنف نے اس کا ذکر کیا ہے ——— عجیب بات یہ ہے کہ قرآن سب سے پہلے" بندیقہ" یعنی وینس میں چھاپا گیا، مصنف نے لکھا ہے کہ چونکہ اس سے کلیسا برہم ہوگیا تھا، اس لئے اُسے ضائع کردیا گیا۔

ایک حدیث ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا:" یہ قرآن سات قرأتوں کے مطابق نازل کیا گیا ہے، جیسے آسان ہو، پڑھ لیا کرو"۔ مصنف نے اس بارے میں بحث کی ہے اور یہ نتیجہ نکالا ہے۔" شروع میں آپ نے سہولت کی خاطر مسلمانوں کو اجازت دی تھی کہ وہ اپنی زبان میں قرآن پڑھ لیا کریں۔ اس لئے کہ اُن میں سے بعض کو قریش کی زبان میں قرآن پڑھنے میں دقت ہوتی تھی، لیکن یہ ایک عارضی بات تھی، قرآن کی کتابت ایک ہی" قرأت" میں ہوتی تھی:

یقیناً قرآن کو سمجھنے کے لئے علم اسباب النزول ضروری ہے، مصنف نے اس پر بھی بحث کی ہے اس سلسلے میں موصوف نے یہ اقوال نقل کئے ہیں ۔۔ امام واحدی کہتے ہیں" جب تک کسی آیت کا واقعہ متعلقہ اور اس کا سبب نزول معلوم نہ ہو اس آیت کی تفسیر معلوم نہیں ہوسکتی"۔ امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں" سبب نزول کی پہچان کسی آیت کے فہم و ادراک میں مدد دیتی ہے۔ اس لئے کہ سبب کے علم سے مسبّب کا معلوم ہونا ایک فطری بات ہے"۔ ابن قیوۃ العبد کا قول ہے" سبب نزول کی پہچان قرآن کے مطالب و معانی کے حصول کا زبردست ذریعہ ہے"۔

سبب نزول کے یہ معنی نہیں کہ آیت یا سورت اُسی واقعہ سے مخصوص ہے، جس کے بارے میں وہ نازل

ہوئی۔ مشہور معتزلی مفسر زمخشری کے الفاظ میں، "ہو سکتا ہے کہ سورت کا سبب نزول خاص ہو مگر جس وعید کو یہ شامل ہے، وہ عام ہے۔ تاکہ ہر وہ شخص اس سورت کا مصداق ہو جو بھی اُس قسم کے قبائح کا ارتکاب کرتا ہے"۔ —— بہرحال واقعہ یہ ہے کہ کسی آیت یا سورت کے تاریخی پس منظر کو ملحوظ رکھے بغیر اُس کے صحیح مفہوم کو جاننا بڑا مشکل ہے۔ اسی لئے قدماء علم اسباب النزول پر بہت زور دیتے تھے۔

ایک طویل باب مکی اور مدنی سورتوں پر ہے، جس میں ہر دو کی نشان دہی کی گئی ہے، اور ان کی امتیازی خصوصیات کا ذکر ہے —— بعض سورتوں کی ابتدا میں جو حروفِ مقطعات آتے ہیں، اُن کے بارے میں علماء اسلام اور بعض مستشرقین کی آراء بیان کرنے کے بعد مصنف نے اس ضمن میں سید رشید رضا کی اس رائے سے اتفاق کیا ہے کہ ان کا استعمال مخاطبین کو متنبہ کرنے کے لئے کیا گیا ہے —— کیا قرآن میں ایسی آیات موجود ہیں، جو تلاوت تو کی جاتی ہیں، لیکن اُن پر عمل منسوخ ہو چکا ہے؟ یہ بحث بہت پرانی ہے۔ اور ہمارے بعض قدیم علماء آیاتِ احکام کا ایک حصہ منسوخ شدہ مانتے رہے ہیں۔ اس بارے میں مصنف کا کہنا یہ ہے کہ قرآن کا نزول تدریجی ہوا ہے۔ اور شروع میں جو حالات تھے، وہ بعد میں نہیں رہے۔ اس لئے ان کے ساتھ ساتھ احکام بھی بدلتے رہے ہیں۔ چنانچہ پہلے احکام کو منسوخ اور بعد کے احکام کو ناسخ سمجھنا صحیح نہیں۔ اس سلسلے میں موصوف نے بعض قدماء کے یہ اقوال دیئے ہیں:۔ "لڑائی کے حکم کو اہل اسلام کے طاقت ور ہونے تک ملتوی کیا گیا۔ اور کمزوری کی حالت میں صبر کی تلقین کی گئی۔ جب کسی حکم کی تعمیل کسی وقت کسی خاص علت کی بنا پر ضروری ہو اور پھر علت کسی دوسرے حکم کی طرف منتقل ہو جائے تو پہلا حکم بدل جائے گا۔ ظاہر ہے کہ اس کو نسخ نہیں کہتے۔ نسخ کے معنی ہیں دُور کر دینا اور زائل کرنا تاکہ کسی وقت بھی اس کی پیروی جائز نہ ہو"۔

اس بارے میں یہاں ہم امام زرکشی کا بیان من وعن کتاب سے نقل کرتے ہیں:۔

"اللہ تعالیٰ حکیم ہے۔ اس کے احکام بھی حکمت و مصلحت پر مبنی ہیں۔ جب اسلام کمزور تھا تو اس وقت آپؐ پر وہ احکام نازل کئے جو مناسب حال تھے۔ تاکہ آپؐ کے متبعین کو مشقت و تکلیف کا سامنا نہ ہو۔ جب اسلام زور پکڑ گیا اور اللہ تعالیٰ نے اس کی نصرت و اعانت فرمائی تو آپؐ پر وہ احکام نازل کئے جو اُس دور کا تقاضا تھے۔ مثلاً یہ کہ کفار سے لڑا جائے یا جزیہ وصول کیا جائے۔ بشرطیکہ وہ اہل کتاب ہوں۔ اگر اہل کتاب نہ ہوں تو اُن سے اسلام کا مطالبہ کیا جائے۔ اگر نہ مانیں تو اُن کو قتل کر دیا جائے۔ یہ دونوں حکم یعنی کمزوری کے وقت کفار سے مصالحت اور طاقت ور ہونے کی صورت میں تلوار کا استعمال اپنے اپنے سبب پر مبنی ہے۔ تلوار کے استعمال کا حکم مصالحت کے منافی نہیں ہے۔ بلکہ حسب مصلحت و ضرورت ان دونوں پر عمل کیا جا سکتا ہے"۔

مصنف نے یہ بھی لکھا ہے کہ سیوطی اکیس بلکہ صرف اُنیس آیات کو منسوخ مانتے تھے۔ اور خود وہ دس سے زیادہ آیتوں کو منسوخ نہیں سمجھتے۔ مترجم نے اس بحث میں کچھ اضافہ نہیں کیا۔ ورنہ شاہ ولی اللہؒ تو صرف پانچ کو منسوخ مانتے ہیں، اور اُن کے بعد جو علماء آئے، وہ اِن پانچ کی بھی اس طرح تاویل کرتے ہیں کہ وہ منسوخ شدہ نہیں ہیں۔

"محکمات و متشابہات" کا مبحث گو بڑا مختصر ہے، لیکن اس میں دو اقتباس کافی توجہ طلب ہیں۔ اس موضوع پر امام رازی لکھتے ہیں:- "قرآن خواص ہوں یا عوام، سب کو دعوت دیتا ہے۔ عوام حقائق کی تہ تک پہنچنے سے قاصر رہتے ہیں۔ جب عوام میں سے کوئی شخص پہلی مرتبہ ایک ایسی ذات (ذاتِ باری) کا حال سنتا ہے جو نہ تو جسم رکھتی ہے نہ متحیز ہے اور نہ اس کی طرف اشارہ کیا جا سکتا ہے تو وہ یہ سمجھنے لگتا ہے کہ یہ تو عدم اور نفی محض کی دلیل ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ خدا کو صفات سے عاری (تعطیل؟) خیال کرنے لگتا ہے۔ اس لیے بہتر یہی تھا کہ خدا کو ایسے الفاظ سے پکارا جائے جو لوگوں کے وہم و خیال کے مطابق ہوں۔ اور ایسی چیز سے مخلوط ہوں جو حق صریح پر دلالت کرتی ہو۔ پہلی قسم یعنی جس کے ساتھ باری تعالیٰ کو آغازِ کار میں پکارا جاتا ہے، متشابہ کہلاتی ہے۔ دوسری قسم جو حق صریح کو نمایاں کرتی ہے، اس کو محکم کہتے ہیں:"

ابن اللبان (متوفی ۷۴۹ھ) لکھتے ہیں:- "دینی حقائق کو اگر کنایہ کے انداز میں پیش کیا جائے تو ان کا حسن و جمال دوبالا ہو جاتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہو جاتا ہے کہ معنوی اور غیر مادی افکار و معتقدات انسان کے ذہن پر محسوس مبصر(؟) صورت میں مرتسم ہو جاتے ہیں اور اس طرح آنے والے ازمنہ و اقوام تک یہ بلند پایہ حقائق منتقل ہوتے رہتے ہیں:"

ایک باب میں مصنف نے قرآن کے اعجاز ہونے پر بحث کی ہے۔ یہ سوال کہ آیا قرآن اپنے معنوی اوصاف کی وجہ سے معجزہ ہے۔ یا اپنے ادبی و فنی اسلوب کی بنا پر۔ واضح تو یہ ہے کہ یہ دونوں چیزیں ایک دوسرے کے لازم و ملزوم ہوتی ہیں، لیکن اس کے باوجود مصنف نے زیادہ زور قرآن کے ادبی و فنی اعجاز پر دیا ہے۔ اور آج کل عرب اہلِ قلم کا اسی طرف رجحان ہے۔

یہ مختصر خلاصہ ہے زیرِ نظر کتاب کے مطالب کا۔ اس میں شک نہیں کہ مصنف نے اس کتاب میں علوم قرآن کے متعلق کافی مواد جمع کر دیا ہے۔ اور اس لحاظ سے اس کا ترجمہ بہت مفید ہے۔ اور طالبانِ علم اس سے خاطر خواہ فائدہ اٹھائیں گے، لیکن ایک تو زیرِ نظر کتاب میں ترتیب مضامین کی کمی ہے۔ جو اس طرح کی علمی کتا [illegible]

بحیثیت اُستاد کے دیئے۔ دوسرے مترجم نے زبان اور پیرایۂ بیان کا خاص خیال نہیں رکھا۔

مثال کے طور پر کتاب کی پہلی سطر ہی ملاحظہ ہو:- "اللہ تعالیٰ نے اپنی ارسال کردہ وحی کے لئے چند جدید نام تجویز کئے ہیں۔ یہ نام عربی کلام کے ناموں سے اجمال و تفصیل کے اعتبار سے مختلف ہیں ...."

ایک اور جملہ ملاحظہ ہو:- "وحی ربانی کو سوئے ہوئے شخص کا خواب قرار دینا سراسر بے بنیاد ہے۔ اس لئے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے باشعور اور تیز و تند حواس اور آپ کی بیدار و مستعد شخصیت تو راحت و آرام کے وقت بھی اس قسم کی باتوں کو قبول کرنے کے لئے تیار نہ تھی۔"

اسی طرح ترجمے میں زبان و بیان کی بے شمار گنجلکیں ہیں، جن سے مطلب نکالنا بڑا مشکل ہے۔ فاضل مترجم نے ایک دو جگہ حاشیے بھی لکھے ہیں، جو ہمارے نزدیک اُن کی قدرے زیادتی ہے۔ مثلاً ص۱۹۳ پر وہ "من گھڑت تفاسیر لکھنے والوں" پر برسے ہیں، اور اُن پر یہ الزام رکھا ہے کہ وہ "لغات القرآن لکھوانے کے لئے عربی دان علماء کا سہارا لیتے ہیں ....:

قرآن مجید کی تفاسیر ہر نقطۂ خیال کے اہل علم لکھتے رہے ہیں، اور ان کا مصنف نے کتاب میں ذکر بھی کیا ہے۔ اگر ان میں افادیت ہوتی ہے تو وہ باقی رہتی ہیں، ورنہ بھلا دی جاتی ہیں۔ کسی کی تفسیر کو من گھڑت کہنا مناظرہ میں تو جائز ہو سکتا ہے، لیکن ایک علمی کتاب میں اس کا حاشیہ چڑھانا [illegible] ہو سکتا ہے؟ من گھڑت تفسیر آگے چل کر مترجم کا کام [illegible] [illegible] صفحہ پر مترجم نے ڈاکٹر فضل الرحمن سابق ڈائرکٹر ادارہ تحقیقات اسلامی کی طرف [illegible] قرآن کلام الٰہی نہیں [illegible] ارشادات پر مشتمل ہے [illegible] نہیں۔

ادارہ تحقیقات اسلامی
کی
دو نئی کتابیں

(۱) "کتاب النفس و الروح" (عربی میں)

مصنف : مشہور مفسر و متکلم امام : فخر الدین رازی (المتوفی ۶۰۶ھ / ۱۲۰۹ء)

محقق : ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی - پروفیسر انچارج

یہ نادرالوجود کتاب مشہور مفسر و متکلم امام فخرالدین رازی (رح) کی تصنیف ہے - یہ کتاب دو حصوں میں منقسم ہے - حصہ اول میں علم الاخلاق کے اصول کلیہ سے بحث کی گئی ہے - دوسرے حصہ میں خواہش نفسانی سے متعلق امراض کے علاج سے بحث کی گئی ہے -

اس کتاب کا ذکر کشف الظنون کے سوا کسی قدیم یا جدید فہرست کتب میں نہیں ملتا - بروکلمن کو بھی اس کتاب کے وجود کا علم نہیں - بوڈلین لائبریری آکسفورڈ کے مخطوطہ کے علاوہ اس کتاب کے کسی دوسرے نسخے کا وجود آج تک دریافت نہیں ہوا - اس کتاب کے عربی متن کو ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی پروفیسر انچارج ادارہ ھذا نے بڑی دیدہ ریزی سے ایڈٹ کیا ہے - اس کا انگریزی ترجمہ پریس میں ہے اور جلد شائع کردیا جائے گا -

صفحات — ۲۲۰ قیمت پندرہ روپے

(۲) "کتاب الاموال"

مؤلف : امام ابوعبید قاسم بن سلام رح (المتوفی ۲۲۴ھ / ۸۳۹ء)

مترجم و مقدمہ نگار : عبدالرحمان طاہر سورتی - ریڈر

یہ کتاب امام ابوعبید رح کی تالیف ہے - مؤلف امام شافعی رح **اور امام** احمد بن حنبل رح کے ہمعصر اور اسلامی علوم کے ماہر ہیں -

کتاب کا اردو ترجمہ دو حصوں میں منقسم ہے - حصہ اول اسلامی مملکت میں غیر مسلموں سے لئے جانے والے سرکاری محصولات اور ان کی تفاصیل پر **مشتمل ہے - حصہ دوم** مسلمانوں سے وصول ہونے والے مالی واجبات (صدقہ و زکواۃ) **پر مشتمل ہے** - ہر دو حصہ پر مترجم نے مقدموں کا اضافہ کیا ہے -

حصہ اول صفحات — ۳۴۵ قیمت پندرہ روپے

حصہ دوم صفحات — ۴۰۸ قیمت بارہ روپے

ناظم نشر و اشاعت : ادارہ تحقیقات اسلامی- پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد

طابع : خورشید الحسن - مطبع : خورشید پرنٹرز اسلام آباد

اعجاز احمد زبیری - ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد (پاکستان)

Regd. No. P. 14 *August 1969*

Monthly **FIKR-O-NAZAR** *Islamabad*

ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE

مجموعہ قوانین اسلام

کی

تیسری جلد شائع ہو گئی

مجموعہ قوانین اسلام مؤلفہ تنزیل الرحمن کی پہلی دو جلدوں میں نکاح، نفقہ، وجوہ [illegible] سپرد طلاق، عدالتی تفریق، خلع، [illegible] ایلاء، لعان اور عدت سے متعلق قوانین اسلام کو مدون [illegible] اولاد حضانت [illegible] اولاد [illegible] کے اسلامی قوانین پر مشتمل [illegible]

[illegible] قوانین [illegible] شافعیہ [illegible] حنبلی [illegible] لئے گئے ہیں [illegible] اصولوں [illegible] خلاف شرع [illegible] قانون [illegible]

[illegible] سطح پر شخصی قانون [illegible] Codify [illegible] مجموعہ ملک کی وزارت ہائے قانون [illegible] ہو گا۔

اسلامی قانون پر کوئی لائبریری اس مجموعہ کے بغیر مکمل نہیں [illegible] سکتی۔

حصہ اول	۱۰ روپے
حصہ دوم	۱۵ روپے
حصہ سوم	۱۵ روپے

ملنے کا پتہ

ادارۂ تحقیقات اسلامی - اسلام آباد

پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵، اسلام آباد

ماہنامہ

فکر و نظر

علمی و دینی مجلّہ

لیتفقہوا فی الدین

تاکہ وہ دین میں فہم حاصل کریں

ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی ۰ اسلام

مدیر

محمد سرور

ادارہ تحقیقات اسلامی کے لیے ضروری نہیں ہے کہ وہ ان تمام خیالات [illegible]
[illegible] مندرجہ مضامین میں ظاہر کی گئی [illegible]
جس کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے۔

سالانہ چندہ چھ روپے

فی پرچہ [illegible]

ماہنامہ

فکر و نظر

جلد ۷ | جمادی الثانی ۱۳۸۹ھ ○ ستمبر ۱۹۶۹ء | شمارہ ۳

مشمولات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

تمام مسلمان ملکوں کے دینی و علمی حلقوں میں یہ رجحان برابر بڑھ رہا ہے کہ گزشتہ کئی صدیوں سے مسلمانوں کے مختلف فرقوں میں فقہی، کلامی اور بعض دوسرے امور میں، جنہیں کچھ فرقے بنیادی سمجھتے ہیں، بعد اور منافرت ڈالنے والے جو اختلافات چلے آتے ہیں، انہیں ختم کیا جائے، اور ملت کے وسیع دائرے میں یہ سارے فرقے اور مکاتبِ فقہ و کلام اس طرح سموئے جائیں کہ ان کے آپس کے اختلافات کی حیثیت زیادہ سے زیادہ نقطہ ہائے نظر کے اختلافات کی ہو۔ ہماری ملی تاریخ میں یہ فرقے رہے ہیں۔ اور ان میں اختلافات بھی رہے ہیں۔ ان کے وجود سے انکار کرنا تاریخی حقائق سے انکار کرنا ہے۔ یہ کیوں ہوا؟ یہ اچھا تھا یا برا؟ اور اس کے پیچھے کیا محرکات اور اسباب تھے؟ ہمیں یہاں ان تفصیلات میں نہیں جانا لیکن ان فرقوں کی باہمی مخاصمت و منافرت سے سب کو جو نقصان پہنچا، اور ملت بلندی سے پستی میں جا پڑی کا تمام کو احساس ہے اور یہی چیز اہلِ علم و فکر کو اتحاد بین المسلمین پر مجبور کر رہی ہے۔

اہل السنت کے چار مذاہب فقہ کے آپس کے نظری اور عملی جھگڑے برعظیم پاک و ہند میں نہیں رہے۔ کیونکہ یہاں کی غالب اکثریت ایک ہی فقہی مذہب کو ماننے والی تھی۔ لیکن وہ مسلمان ملک جہاں کہ سے زیادہ فقہی مذاہب تھے اور عدالت و قضا کے مناصب پر فقہاء کا تقرر ہوتا تھا، وہاں یہ جھگڑے صدیوں تک رہے اور اکثر یہ بڑی سنگین اور تکلیف دہ صورت اختیار کر لیا کرتے تھے۔ سقوطِ بغداد بہت پہلے سے ان مسلمان ملکوں میں یہ جھگڑے شروع ہو چکے تھے۔ اور جب تک یورپی اثر کے تحت ان ملکوں عدالتی نظام نہیں بدلا، یہ جھگڑے ہوتے رہے۔ بعض دفعہ یہ فقہی تعصب اس حد کو پہنچ جاتا تھا کہ شافعی

حاکم کسی غیر شافعی المذہب قاضی کا وجود برداشت نہ کرتا تھا۔ اسی طرح حنفی المذہب حاکم دوسرے مذہب کے قاضی کو ہٹائے بغیر دَم نہ لیتا۔ یہ قصہ صدیوں تک چلتا رہا۔ اور ہماری علمی و فقہی تاریخ کی کتابیں اس قسم کے واقعات سے بھری ہوئی ہیں۔

یہ کتنا بڑا انقلاب ہے کہ وہ مسلمان ملک جہاں عرصہ دراز تک یہ سب کچھ ہوتا رہا، آج ان فقہی مناقشا سے عملاً پاک ہو چکے ہیں۔ اور وہاں ایسے فقہی قوانین نافذ کئے جا رہے ہیں، جو کسی ایک فقہی مذہب کے نہیں سب فقہوں سے منتخب کئے گئے ہیں۔ بلکہ اس عملِ اخذ و انتخاب میں سُنّی مذاہب اربعہ کے علاوہ دوسرے فرقوں کی فقہوں سے بھی استفادہ کیا جاتا تھا۔ یہ چیز جو ایک زمانے میں انحراف و گمراہی سمجھی جاتی تھی۔ اب ان ملکوں کے نظامِ قانون کا ایک جزو ہے۔

فقہ کا تعلق چونکہ عملی زندگی سے تھا، اس لئے اس کے بارے میں مکاتبِ فقہ کے جو اختلافات ہو تھے، وہ سطح کے اوپر آجاتے اور محسوس کئے جاتے تھے۔ وہ تو اس طرح ختم ہوئے۔ بلکہ اس ضمن میں ان میں ایک اور قدم بھی اٹھایا جا رہا ہے۔ وہاں تدوین قانون کے سلسلے میں بعض ایسے قوانین بھی اختیار کئے جا ہیں، جو فقہ اثنا عشری کے ہیں۔ اور ان کو اس لئے اختیار کیا گیا ہے کہ وہ وہاں کے مسائل کا زیادہ صحیح ا مناسب حل پیش کرتے ہیں۔

اس کے بعد کلامی مباحث آتے ہیں۔ ہمارا بیشتر علم الکلام، یونانی فلسفیانہ افکار نے عباسی دَور میں او کے بعد عقائد میں جو رخنہ اندازی کی تھی، اس کے توڑ کے لئے وجود میں آیا تھا۔ چنانچہ اس زمانے میں کسی نہ ک کلامی مسلک سے منسوب ہونا اتنا ہی ضروری تھا جتنا مذاہبِ فقہ میں سے کسی ایک مذہب سے۔ سائ دَور نے یونانی فلسفیانہ و کائناتی افکار کا تمام طلسم ہی پاش پاش کر دیا۔ اب ظاہر ہے اُس روایتی علم الکا ہ اہمیت رہی۔ اور نہ اس کی کوئی خاص افادیت ہے۔ برِ عظیم میں سب سے پہلے سر سیّد احمد خان ـــ ئے علم الکلام کی فرسودگی کی نشاندہی کی۔ ان کے بعد مولانا شبلی نے "الکلام" اور "علم الکلام" لکھ یا کہ پرانے علم الکلام کے انبار میں بہت سے موتی ہیں، جنہیں ہم چن سکتے ہیں۔ اس بارے میں علامہ اقب نے اپنے خطبات میں ملّت اسلامیہ کو ایک نئی راہ دکھائی، جس پر چل کر ہم موجودہ اور آئندہ دَور کے لئے الکلام مدون کر سکتے ہیں۔

غرض قدیم مکاتبِ کلام مسلمانوں کے فرقوں کے درمیان جو وجہِ اختلاف تھے، وہ بھی اب اپنی اہ

چکے ہیں۔ اور ملت کے مختلف گروہوں کا ذہنیًا ایک دوسرے سے قریب ہونا آسان سے آسان تر ہوتا جا رہا ہے۔
مسلمانوں میں ایک بڑا اختلاف سنی و شیعہ کا ہے۔ ہو اس اختلاف کی جڑیں تاریخ میں اور بعض عقائد میں بڑی
گہری ہیں لیکن پوری دنیا میں اور بالخصوص اسلامی دنیا میں حالات جس سرعت سے بدل رہے ہیں، اور ان کا رخ جس
[illegible] ہے اسے دیکھتے ہوئے یہ توقع ہے کہ مسلمانوں کے سنی و شیعہ فرقوں میں بعض عقائد کا بعد تدریجاً کم ہوتا چلا جائے
گا [illegible]

[illegible]

اور
میں یہ
زیادہ
اختلافا
یہ اچھا نہ
ان فرقوں
کا تمام گروہ
اہل اللہ
ہے۔ کیونکہ یہ
سے زیادہ فقہی نہ
صدیوں تک سے
بہت پہلے سے ان مسلم

بہترین سرمائے کو بھی اس ثقافت نے اپنے اندر سمو لیا، اور اسے اپنی گم شدہ متاع سمجھا۔ اس طرح یہ ثقافت اگر ا
لحاظ سے مسلمانوں کی مخصوص ملّی ثقافت تھی، تو دوسرے اعتبار سے یہ عالمی ثقافت بھی تھی۔ اور واقعہ یہ ہے
ایک ثقافت کا داخلی طور سے جاندار اور توانا ہونا اور خارجی اعتبار سے مؤثر اور دُور رس ہونا اسی پر منحصر ہو
کہ وہ ایک مخصوص و معین ملّت و قوم اور ایک جغرافیائی سرزمین سے تعلق رکھتے ہوئے اور مضبوط سے مضبو
تعلق رکھتے ہوئے کتنی عالمی اور ہمہ گیر ہے۔

اَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ اَصْلُهَا ثَابِتٌ وَّفَرْعُهَا فِي السَّمَآءِ تُؤْتِيْٓ اُكُلَهَا كُلَّ حِيْنٍۢ بِاِذْنِ رَبِّهَا۔ (١٤: ٢٤) ۔ (تو نے نہیں دیکھا کہ کیسے اللہ نے مثال بیان کی۔ اچھ
ایک اچھے درخت کی طرح ہوتی ہے۔ اس کی جڑ مضبوط ہے۔ اور اس کا تنا آسمان میں ہے۔ وہ (درخت) پھل لا
ہر وقت اپنے ربّ کے حکم سے)۔ مولانا شبیر احمد عثمانی مرحوم "اَصْلُهَا ثَابِتٌ" کی شرح یہ کرتے ہیں: "اس
جڑیں زمین کی گہرائیوں میں پھیلی ہوں کہ زور کا جھکڑ بھی جڑ سے نہ اکھیڑ سکے۔"

قوموں کے زوال کی ابتدا آہستہ آہستہ ہوتی ہے۔ اسی طرح زوال کے بعد جب انہیں احساسِ زیاں ہو
ہے اور ان کے ہاں اصلاحِ احوال کے خیالات پیدا ہوتے ہیں، جو آگے چل کر پہلے چھوٹی چھوٹی اور بعد میں بڑی
کے محرک بنتے ہیں تو تاریخی لحاظ سے اس امر کا تعین کرنا کہ سُدھار اور بناؤ کے یہ خیالات سب سے پہلے کب
ہوئے۔ اور ان کا باعث کون تھا، بڑا مشکل ہوتا ہے۔ بہرحال آج پوری دنیائے اسلام میں یہ احساس عام
ہم مسلمان جو تقریباً آٹھ سو برس تک دنیا کی تمام قوموں سے نہ صرف سیاسی و معاشی لحاظ سے بلکہ علوم و ف
تہذیب و شائستگی اور ان سے متعلقہ امور میں بھی جن سے کہ ثقافت اپنے جامع مفہوم میں عبارت ہے، سب
آگے رہے، گزشتہ تین صدیوں سے پیچھے رہ گئے ہیں۔ اس ہمہ جہتی پس ماندگی کو دُور کرنے کی ہر جگہ کوششیں
ہیں اس کا ایک سبب، جو سب سے بڑا سبب ہے، مسلمان قوموں پر غیر ملکی تسلط تھا۔ خدا نے کیا اس سے تو
مسلمان اقوام کو تقریباً نجات مل گئی ہے۔ اس پس ماندگی کا ایک سبب معاشی پس ماندگی ہے۔ اس سے عہدہ
ہونے اور اسے دُور کرنے کی ہر مسلمان ملک میں اپنی اپنی بساط کے مطابق جدوجہد جاری ہے۔ لیکن یہ سب دراصل
زوال کے مظاہر تھے۔ قوموں کے اندر جو ایک قوتِ حیات، ایک ذہنی توانائی، اخذ و اکتساب کا ایک جذبہ اور تخل
تعمیر و اظہارِ ذات کا ایک ولولہ ہوتا ہے اور یہی حقیقت میں ان کی جاندار اور زندگی بخش ثقافتوں کو جنم
[illegible] میں یہ باطنی صلاحیتیں ٹھٹھر کر رہ گئی تھیں۔ آج اگر ہمیں اپنی ہمہ جہتی [illegible]

یہ سرمنہ ہم ..

دُور کرنا ہے، اور ساتھ ہی فرقہ پرستیوں اور وطنی قومیتوں کی محدود وفاداریوں سے بلند ہو کر اپنے اندر اسلام کی
لی اور آفاق گیرانہ نظر و فکر پیدا کرنا ہے تو ہمیں زندگی کی باطنی صلاحیتوں کی صحت مند نشوونما اور ان کی توانائی و
قی کے لئے اسباب بہم کرنا اور سازگار فضا مہیا کرنا ہوگا۔ اسی سے اسلامی ثقافت میں حیاتِ تازہ پیدا ہو سکے گی اور
ہ اس راہ پر گامزن ہونے کے قابل ہوگی جو ملّتِ اسلامیہ کو عالمی رفعت و سربلندی کے اس مقام پر پہنچا سکے، جس پر
ہ پہلے صدیوں تک فائز رہی ہے۔

یہ اسلامی ثقافت ملت کو ایک وحدت بخش سکتی ہے اور اسے موجودہ تنگنائیوں سے نکال سکتی ہے۔

ہر مسلمان قوم آج اپنی تاریخی روایات اور قومی رجحانات و سیاسی حالات کے مطابق عہدِ اقبال کی اسلامی ثقافت کے احیاء
میں کوشاں ہے۔ اس کے لئے ایک تو اس عہد کے علوم و فنون کے ساتھ ذہنی رشتہ استوار کرنے کی کوشش کی جا رہی ہیں
کیونکہ ذہن کو آگے قدم بڑھانے کے لئے اپنے ماضی کے ورثے سے ربط پیدا کر کے اس سے توانائی و روشنی حاصل کرنا
ضروری ہوتا ہے۔ اور وہ اس لئے کہ تسلسلِ تاریخی کے بغیر ذہن میں نہ وسعت پیدا ہوتی ہے اور نہ گہرائی۔ اس سلسلے میں
اسلامی علوم و فنون اور ادب و شعر کی پرانی کلاسیکی کتابیں ایڈٹ کر کے مقدموں اور حاشیوں کے ساتھ شائع کی جا
رہی ہیں۔ ان کتابوں کے متون کی اشاعت سے اس عہد کی ثقافت سے براہ راست تعارف ہو سکے گا۔ اور مقدموں اور
حاشیوں کے ذریعہ یہ کوشش کی جاتی ہے کہ ان کتابوں کے دَور اور موجودہ دَور کے درمیان جو فکری خلیج پیدا ہو گئی
ہے اسے بھرا جائے تاکہ اس طرح اسلامی ذہن کو ایک فکری تسلسل مل جائے اور اسے آگے بڑھنے میں دقّت نہ ہو۔

مثال کے طور پر آج سے کوئی ایک صدی قبل جب جامعہ ازہر کی جمود پرستی نصابِ تعلیم میں کسی قسم کی اصلاح
کے لئے آمادہ نہ ہوئی۔ مصر میں دارالعلوم کی بنیاد رکھی گئی اور شیخ محمد عبدہٗ اس میں مقرر ہوئے تو انھوں نے عام روش
سے ہٹ کر ادب میں نہج البلاغہ اور تاریخ میں ابن خلدون کو پڑھانا شروع کیا اور یہ صرف مصر میں نہیں ہوا بلکہ
دوسرے عرب اور مسلمان ملکوں میں اسی طرح "جدید" کی بنیاد "قدیم" پر رکھی گئی بے شک وہ زمانے کے اعتبار سے
قدیم تھا، لیکن وہ ایسا قدیم تھا جو قدیم ہونے کے باوجود ہمیشہ جدید رہتا ہے۔

خود اس برِ عظیم میں سر سیّد احمد خان کی دعوتِ اصلاح، جو بعض امور میں اس انتہا پر پہنچی کہ قومی ذہن نے ا
تک بھی اس کے ان حصوں کو قبول نہیں کیا، قدیم سے علمی و ذہنی ربط قائم رکھنے میں برابر کوشاں رہی۔ یہ منید ا
سر سیّد ہی تھے، جنہوں نے آثار الصنادید لکھی اور ابوالفضل کی آئین اکبری کو ایڈیٹ کر کے چھپوایا۔ انھوں نے اپنی تحریا
عقلیت کے لئے امام غزالی، ابن رشد اور ابن الہیثم وغیرہ سے مدد لی۔ اور ان کے رسالوں کا اختصار کر کے انھ

شائع کیا۔ اور تو اور ان کی تفسیر القرآن میں اپنی جدت آفرینیوں کی تائید میں سب سے زیادہ حوالے شاہ ولی اللہؒ کی کتابوں سے ہیں۔ سرسید کی یہ کوششیں کہاں تک اقرب الی الصواب تھیں، ہمیں یہاں اس سے بحث نہیں، لیکن اصل مقصد صرف یہ بتانا ہے کہ اس دَور میں بھی قدیم کو نظر انداز نہیں کیا گیا۔ اور اس کی اساس پر جدید کی عمارت اٹھانے کی کوشش کی گئی۔

مسلمان ملکوں میں سب سے پہلے ترکی اور اسی زمانے میں مصر کے یورپ سے علمی روابط کا آغاز ہوا۔ محمد علی پاشا (۱۷۶۹ - ۱۸۴۹ء) نے مصر سے قدیم طرز پر تعلیم یافتہ اصحاب کو پیرس بھیجا، اور انھوں نے وہاں سے تعلیم حاصل کرنے کے بعد فرانسیسی کتابوں کے عربی میں ترجمے کئے۔ اسی طرح ترکی میں یورپی زبانوں کی کتابوں کے ترجمے ہوئے۔ عالم اسلام میں "جدید" کی طرح یوں پڑی۔ افسوس مسلمان اقوام نے یورپ سے اپنے ان علمی روابط کا اس طرح فائدہ نہ اٹھایا، جیسے جاپان فائدہ اٹھا کر کہیں سے کہیں پہنچ گیا۔ شائد اس کی وجہ یہ تھی کہ اپنے تاریخی حالات کی بنا پر ان میں وہ صلاحیتیں نہیں تھیں، جو جاپانی قوم میں اس وقت تھیں۔

بہر حال اس کا سبب کچھ بھی ہو، واقعہ یہ ہے کہ مسلمان اقوام جدید کی طرف اس سرعت سے نہ بڑھ سکیں جس کی اس وقت ضرورت تھی۔ اس کے ساتھ ساتھ قدیم کو زندہ کرنے اور اس سے مستفیض ہونے کی رفتار بھی سست رہی، نتیجہ یہ ہے کہ اسلامی ثقافت میں نہ تو تازگی آئی اور نہ توانائی۔ اور ایک طرف جدید اور قدیم ایک دوسرے سے الگ الگ رہے اور ان میں ہم آہنگی پیدا نہ کی جا سکی۔ اور دوسرے دونوں کی فعّالیت کما حقہ بروئے کار نہ آسکی۔

برعظیم پاک و ہند میں، جیسا کہ اوپر ذکر ہوا، قدیم و جدید دونوں کو ساتھ لے کر آگے بڑھنے کی ہمت سر احمد خان نے کی تھی۔ لیکن ان کی زندگی ہی میں اس سے بے اعتنائی برتی جانے لگی اور سارا زور صرف جدید تعلیم حاصل کرنے پر لگا دیا گیا۔ سرسیّد کے بعد مولانا شبلی نے قدیم کو جدید وضع میں پیش کرنے کی کامیاب کوشش کی۔ انھوں نے قدیم کو نئے طبقوں کے لئے ایک حد تک مشعلِ راہ بنایا۔ چنانچہ ان کی تصنیفات سوانح مولانائے روم، امام غزالی، المامون، النعمان، الکلام اور علم الکلام وغیرہ آج بھی پڑھی جاتی ہیں۔ اور ان کے بے شمار فلسفیانہ اور تاریخی مضامین قدیم کی زندہ جاوید قدروں سے متعارف کراتے ہیں۔ افسوس یہ سلسلہ یہیں تک رُک گیا۔ قدیم و جدید کو ایک دوسرے سے قریب لانے اور دونوں میں فکری بُعد کی وجہ سے جو تباعد پیدا ہو گیا تھا، اسے دُور کرنے، اور ان میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی جو کوششیں ہو رہی تھیں، وہ تقریباً ختم ہو گئیں۔ قدیم نے جدید سے یکسر منہ موڑ

لیا یعنی ذہنی وفکری لحاظ سے، ورنہ قدامت پرستی سے قدامت پرست افراد زندگی کے جدید اسالیب و
وسائل کو اپنا رہے ہیں۔ اور جدید قدیم سے بے پرواہ ہو گیا۔ اس طرح دونوں میں ذہنی فاصلے اور بڑھ گئے۔ اور اس
کی وجہ سے طرفین میں طرح طرح کی بدگمانیاں راہ پاگئیں۔

ضرورت دراصل جدید کو اپنا کر جدید سے مراد جدید علوم وفنون اور جدید سائنسی نظر وفکر ہے۔ اسے قدیم
سے علمی وذہنی طور پر مربوط کرنے کی ہے۔ اور اس کے لئے ہمیں یہ جاننا ہوگا کہ اسلامی ثقافت اگر ملی تھی تو اس کے
ساتھ ساتھ وہ عالمی وآفاقی بھی تھی۔ اور اس نے اپنے دورِ اقبال میں اس زمانے کے سب علوم کو حاصل کیا، اور ان کو
چھانا پھٹکا اور ان میں سے جو مفید تھا، اسے اخذ کیا۔ ہم نے جب اسلامی ثقافت کی عالمی حیثیت کو سامنے نہ رکھا تو اس
کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہمارے ذہن بتدریج تنگ ہوتے گئے۔ اور ہم میں فرقہ پرستی آگئی، بلکہ ایک فرقے کے اندر چھوٹی چھوٹی
جماعتیں پیدا ہوگئیں، جو صدیوں سے آپس میں باہم دست وگریباں ہیں۔

قدیم کو جدید رنگ میں پیش کرنے اور جدید کو صرف قدیم تک محدود رہنے والوں کے لئے قابل فہم بنانے کا [illegible]

[illegible]

ھا [illegible]
تج [illegible]
کے لئے [illegible]
سے ہے [illegible]
دوسر [illegible]
قدیم ذ [illegible]
تنگ ہ [illegible]
سرسید [illegible]
عقلیت [illegible]

اسلام میں عبادت کا تصوّر

محمّد سعود، ریسرچ فیلو ادارہ تحقیقاتِ اسلامی

عنوان بالا اس بات کا مقتضی ہے کہ اسلام کے علاوہ دوسرے مذاہب میں عبادت کا جو تصور
اس کو بھی بیان کیا جائے تاکہ اسلام کا تصورِ عبادت بخوبی واضح ہو سکے۔ اگر تمام انسانوں کی روزمرہ
زندگی کا جائزہ لیا جائے تو ان کے تمام اعمال کا محور صرف دو چیزیں نظر آئیں گی۔ یا تو کسی متوقع
کی تلاش یا کسی آنے والے خطرے کو دفع کرنے کی فکر۔ انسانوں نے بعض اشیاء میں نفع پہنچانے ا
بعض میں ضرر پہنچانے کی خاصیتوں کو دیکھا تو ان کے دلوں میں ان کی برتری اور ان کے مقابلے م
اپنی کمتری کا احساس پیدا ہو گیا اور اسی احساس کے ماتحت ان کے سامنے جھکنا یا دوسرے لفظوں
ان کی عبادت کرنا شروع کر دیا۔ اونچے پہاڑ، گھنے جنگلات، دھاڑتے ہوئے شیر، زہریلے سانپ، طو
دریا۔ یہ سب رفتہ رفتہ دیوتا اور خدا بن گئے۔ ایک فرقہ نے آگ کے جلانے کی خاصیت دیکھ کر اس
پرستش شروع کر دی۔ اس فرقہ کو زرتشتی یا مجوسی کہتے ہیں۔ ایک اور فرقہ نے چمکتے ہوئے سورج اور
ستاروں کو دیکھا تو انہی کو اپنا دیوتا مان لیا۔ یہ فرقہ ستارہ پرست یا صابی کہلاتا ہے۔ انہوں
مختلف سیاروں سے مختلف کام اور اثرات منسوب کئے اور ہر دن کے لئے ایک بڑے سیارے کو متو
مانا۔ اسی عقیدے کی بنا پر ہفتہ کے سات دنوں کے نام ان سات سیاروں کے نام پر رکھے گئے۔ یور
کی زبانوں میں بھی ہفتہ کے ساتوں دنوں کے نام انہی سات سیاروں کے نام پر رکھے گئے ہیں۔

اسلام نے انسانوں کو یہ بتایا کہ یہ چیزیں جن کو نفع و نقصان کا مالک سمجھ کر تم عبادت کرتے ہو،
سب تمہاری [illegible] پیدا کی گئی ہیں اور تم کو زمین میں اللہ کے احکام کا نافذ کرنے والا
[illegible]
[illegible] فی الارض (۳۵ : ۳۹) تم کو زمین میں خلیفہ بنایا۔

جو کچھ زمین میں ہے سب تمہارے لئے پیدا کیا۔
خلق لکم ما فی الارض جمیعاً۔ (۲: ۲۹)
کیا تم نہیں دیکھتے کہ اللہ
الم تروا ان اللہ سخر لکم ما فی السموات وما فی الارض۔ (۳۱: ۲۰)
نے ان تمام چیزوں کو جو آسمانوں اور زمین میں ہیں، تمہارے لئے مسخر کر دیا۔
اور سورج اور چاند کو
وسخر لکم الشمس والقمر دائبین وسخر لکم الیل والنھار۔ (۱۴: ۳۳)
اور رات اور دن کو تمہارے لئے مسخر کر دیا۔
جو چلتے رہتے ہیں، تمہارے لئے مسخر کیا جو چلتے رہتے ہیں
اور ان اچوپاؤں کو ان کے
وذللنھا لھم فمنھا رکوبھم ومنھا یاکلون۔ (۳۶: ۷۲)
بس میں کر دیا۔ پس ان میں سے بعض پر وہ سواری کرتے ہیں اور بعض کو کھاتے ہیں
اللہ تعالیٰ نے [illegible] چنانچہ ارشاد ہوتا ہے
میں کوئی
الحمد [illegible] اللہ نے آدم [illegible]
کیونکہ
[illegible] اللہ کا خلیفہ ہے [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
کے
ہے
دوسرے
قدیم تھا
خود اس
تک بھی اس کے
سرسید ہی تھے، جنہوں
عقلیت کے لئے امام ع

کہ لوگوں نے اللہ کے لئے تشبیہات و تمثیلات وضع کیں۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کچھ عرصہ گزرنے کے بعد یہ تشبیہات خود تمثیلات خدا بن گئیں۔ اور اصل خدا کا تصور لوگوں کے دماغوں سے محو ہو گیا۔ مثلاً لوگوں نے خدا کی اپنی مخلوق سے محبت کو ماں اور بیٹے کی محبت سے تشبیہ دی۔ اور ہندو مذہب میں اس تعلق کو ماں اور بیٹے کی تصویر سے ظاہر کیا گیا۔ جس میں خدا کو ماتا دیوی کی شکل میں اور اس کی مخلوق کو بیٹے کی شکل میں ظاہر کیا گیا۔ اسی مذہب میں اس تعلق کو میاں بیوی کے رشتہ سے بھی ظاہر کیا گیا۔ جس میں خدا شوہر بنتا ہے اور مخلوق اس کی بیوی۔ سدا سہاگ فقیر ساڑھی اور پہن کر اس تصور کو ظاہر کرتے ہیں۔ بعض قوموں نے اس محبت کو باپ اور بیٹے کے تعلق سے ظاہر کیا۔ عیسائیوں نے خدا کو باپ اور حضرت عیسیٰؑ کو ان کا بیٹا مانا۔ یہودیوں نے حضرت عزیر کو خدا کا بیٹا بنایا۔ نبی اسرائیل نے اپنے متعلق دعویٰ کیا کہ وہ اللہ کے بیٹے ہیں۔ عربوں نے اللہ کو باپ اور فرشتوں کو اس کی بیٹیاں بتایا۔

قرآن کریم نے اس شرک کی تمام جڑوں کو یہ کہہ کر بالکل کاٹ دیا کہ لیس کمثلہ شئی اس جیسی کوئی چیز نہیں۔ یعنی اللہ کے لئے کسی قسم کی تشبیہات تمثیلات استعمال کرنے سے منع فرمایا اور یہ بتایا کہ لم یلد ولم یولد نہ اس سے کوئی پیدا ہوا اور نہ وہ کسی سے پیدا ہوا۔

عیسائیوں کے اس عقیدے کو کہ حضرت عیسیٰؑ خدا کے بیٹے اور تین خداؤں میں سے ایک ہیں بہت دلچسپ انداز میں یہ کہہ کر رد کیا گیا: وکانا یاکلان الطعام (۵-۷۵) اور وہ دونوں (حضرت عیسیٰ اور حضرت مریم) کھانا کھاتے تھے حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ نے اس آیت کی تفسیر میں فرمایا کہ جو شخص کھانا کھائے گا، وہ زمین سے لے کر آسمان تک ہر چیز کا محتاج ہوگا۔ کیونکہ غذا جو نباتات کی شکل میں زمین سے اُگے گی اس کے لئے پانی، مٹی، کھاد، ہوا، سورج کی روشنی وغیرہ کی ضرورت ہوگی۔ تو جو شخص کسی کا محتاج ہوگا، وہ خدا کیسے ہو سکتا۔

شرک کی دوسری صورت یہ ہوئی کہ لوگوں نے خدا کی مختلف صفات کو الگ الگ خدا سمجھ لیا۔ مثلاً ہندوؤں نے خدا کی تین بڑی صفتوں یعنی پیدا کرنے، زندہ رکھنے اور مار دینے کو تین مختلف خداؤں سے متصف کیا۔ جن کو علی الترتیب برہما، وشنو اور شیو کے نام دیتے گئے۔ برہما کے ماننے والے برہمن کہلاتے۔ عیسائیوں نے تین بڑی صفتوں حیات، علم اور ارادے کو علی الترتیب باپ، روح القدس اور بیٹا۔

قرآن کریم نے یہ بات واضح کی کہ اللہ تعالیٰ ان تمام چیزوں سے بری ہے، جن کو کہ اللہ کا شریک ٹھہرایا جاتا ہے ارشاد ہوتا ہے، سبحان اللہ عما یشرکون (۵۲: ۴۳)۔ اللہ پاک ہے ان چیزوں سے جو

وہ شریک کرتے ہیں۔

مختلف مقامات پہ اللہ کے ساتھ اس کی مختلف صفتیں گنوائی گئیں، کہیں اللہ کو رحمٰن و رحیم، کہیں رزاق، کہیں علیم و قدیر، کہیں خالق، کہیں زندہ کرنے والا اور مارنے والا بتایا گیا۔ اللہ کے نام کے ساتھ یہ مختلف صفاتی نام بیان کئے گئے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ سب صفتیں ایک ہی خدا کی ہیں۔ مختلف صفتوں والے بہت سے خدا نہیں ہیں۔

شرک کی تیسری وجہ یہ ہوئی کہ لوگوں نے اس دنیا میں رنگا رنگ کاموں کو دیکھ کر یہ دھوکا کھایا کہ مختلف کام مختلف خداؤں کے ہیں۔ ایران کے زرتشتی مذہب والوں نے مختلف کاموں کی یہ تقسیم دیکھ کر کہ وہ شر ہو سکتے ہیں یا خیر، ان دو متضاد کاموں کو دو مختلف خداؤں کی طرف منسوب کیا۔ خیر کے خدا کو یزدان اور شر کے خدا کو اہرمن کا نام دیا۔

قرآن کریم نے یہ بات واضح کی کہ یہ متضاد کام ایک ہی خدا کے ہیں۔ دراصل اس کائنات میں خیر مطلق اور شر مطلق کا وجود نہیں۔ یہ محض کسی چیز کے استعمال کے مختلف طریقے ہیں۔ جو اس کو خیر یا شر بنا دیتے ہیں بشلاً چاقو سے اگر کھانے کے لئے کوئی پھل کاٹا جائے تو خیر ہے اور اسی سے اگر کسی کا ناحق گلا کاٹ دیا جائے تو شر ہے۔ اسلام میں خیر و شر کا معیار اللہ اور اس کے رسولؐ کا قول ہے، جس کو وہ خیر کہہ دیں، خیر ہے اور جس کو وہ شر کہہ دیں شر ہے۔ قرآن پاک نے واضح کیا کہ وہ تمام خیالات جو بظاہر اچھے یا بُرے معلوم ہوتے ہیں۔ اور جن کی وجہ سے خیر اور شر کے کام سرزد ہوتے ہیں، وہ سب ایک ہی اللہ کی طرف سے آتے ہیں۔ ارشاد خداوندی ہے:- فالھمھا فجورھا وتقوٰھا (۹۱ : ۸) پس اس (اللہ) نے الہام کیا اس (انسان) کے گناہوں کی باتوں اور پرہیزگاری کی باتوں کو۔

<u>خدا کسی قوم یا کسی خطے کے لئے مخصوص نہیں</u> تمام قوموں نے خدا کو اپنے لئے مخصوص کر لیا یعنی خدا کو مقامی خدا بنا لیا تھا۔ ہندوؤں کے نزدیک برصغیر کا خطہ ہی آریہ ورت کے لئے مخ[illegible]

[illegible]

اسلام نے یہ بات واضح کی کہ اللہ کسی قوم اور کسی ملک کے لئے مخصوص نہیں۔ وہ تمام جہان والوں کا رب ہے۔ آسمانوں، زمین اور عرشِ عظیم کا رب ہے۔ اس نے سب قوموں کے پاس پیغمبر بھیجے۔ لکل قوم ھاد (۱۳:۷) ہر قوم کے لئے رہنما بھیجے گئے ہیں۔ وان من امة الا خلا فیھا نذیر ——— اور کوئی امت ایسی نہیں ہے جس میں ڈرانے والا نہ آیا ہو۔

غرضیکہ اسلام نے یہ بات واضح کی کہ اللہ تمام کائنات کا اور تمام انسانوں کا رب اور معبود ہے وہ سب کی بھلائی اور بہتری چاہتا ہے۔

<u>بعض غیر مسلم اقوام کا تصورِ عبادت</u> | اسلام سے پیشتر مختلف اقوام میں عبادت کا اعلیٰ ترین تصور یہ تھا کہ جسم کو تکلیف دی جائے۔ اسی وجہ سے ان میں سخت سے سخت ریاضتیں معرضِ وجود میں آئیں۔ گویا تصور یہ تھا کہ جتنا زیادہ نفس کو مارا جائے گا۔ یعنی خواہشات کو فنا کیا جائے گا اور جسم کو تکلیف دی جائے گی، اتنی ہی زیادہ روحانی ترقی ہوگی۔ اسی تصور کی وجہ سے ہندوؤں میں جوگ اور عیسائیوں میں رہبانیت پیدا ہوئی۔ کوئی شخص سانس روکے رکھتا تھا۔ کوئی شخص ہاتھ اوپر کر کے سکھا ڈالتا تھا۔ کوئی شخص ایک ٹانگ پر کھڑا رہتا تھا۔ کوئی تمام عمر درخت کی پتیوں پر گزارا کرتا تھا۔ کوئی تمام عمر ننگا رہتا تھا۔ کوئی ہر وقت دھوپ میں بیٹھا رہتا تھا۔ کوئی ساری عمر کسی پہاڑ کی کھوہ میں بیٹھ کر خدا کو پکارتا تھا۔ اسلام نے عبادت کے اس تصور کو باطل قرار دیا اور بتایا کہ اللہ تعالیٰ انسانوں کو بلا وجہ تنگی میں ڈالنا نہیں چاہتا۔ بلکہ ان کی آسانی چاہتا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے:

یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر (۲:۱۸۵) اللہ تعالیٰ تمہاری آسانی چاہتا ہے اور تنگی نہیں چاہتا۔ لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا (۲:۲۸۶) اللہ کسی نفس پر اس کی طاقت سے زیادہ ذمہ داری نہیں ڈالتا۔

اسلام نے خواہشات کے ترک کرنے کو عبادت قرار نہیں دیا۔ بلکہ خواہشات کی اصلاح کر دی۔ مثلاً عیسائی عقیدے کے خلاف تجرد یعنی شادی نہ کرنے کو ممنوع قرار دیا۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے النکاح من سنتی فمن رغب عن سنتی فلیس منی۔ نکاح میری سنت ہے (یعنی طریقہ) پس جو میرے طریقے سے روگردانی کرے گا وہ مجھ میں سے نہیں۔

دوسری طرف جنسی بے راہ روی کی راہوں کو یہ کہہ کر مسدود کر دیا کہ جو اپنی بیویوں اور باندیوں کے علا

[redacted]

اور جو تلاش کرے گا تو وہ اپنے نفس پر زیادتی کرے گا۔ (۲۲۳: ۲)۔ اسلام نے یہ تعلیم دی کہ دنیا کی زندگی تمام انسانوں میں رہ کر اللہ کے احکام کے مطابق گزارنی چاہیئے اور اپنی خواہشات کو اللہ کے احکام کے تابع کر دینا چاہیئے۔ قرآن نے رہبانیت یعنی دنیا سے کنارہ کشی کر کے کسی پہاڑ یا جنگل یا کسی الگ تھلگ جگہ پر بیٹھ کر عبادت کرنے کو بدعت قرار دیا۔

مختلف مذاہب کے لوگوں نے مثلاً ہندوؤں، بدھوں اور عیسائیوں نے آرام و آسائش اور زینت و جمال اور لذات کو چھوڑ دینے کو جو عبادت قرار دے رکھا تھا، قرآن کریم نے اس قسم کے تصور کی تردید کی اور پوچھا کہ قل من حرم زینۃ اللہ التی اخرج لعبادہ (۷: ۳۱) کس نے اللہ کی اس زینت کو حرام کیا جو اس نے اپنے بندوں کے لئے پیدا کی۔

ایک دفعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک واقعہ سے متاثر ہو کر شہد کو اپنے اوپر حرام کر لیا اس پر اللہ تعالیٰ نے آپؐ سے خطاب کر کے فرمایا۔ لم تحرم ما احل اللہ لک (۶۶: ۱)۔ اے نبیؐ اس چیز کو کیوں حرام کرتا ہے جس کو اللہ نے تیرے لئے حلال کیا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے عبادت کے وقت زینت کے اختیار کرنے پر زور دیا۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے؛ خذوا زینتکم عند کل مسجد (۷: ۳۱) ہر مسجد کے نزدیک زینت اختیار کرو — پاکیزہ غذائیں کھانے کا حکم دیا۔ سواری کے جانوروں کو زینت و جمال اور راحت و آسائش کا ذریعہ قرار دیا۔

احادیثِ نبویؐ میں عورتوں کو اپنے شوہر کی خاطر بناؤ سنگھار کرنے کی ھدایت کی گئی ہے۔ اسی طرح مردوں کو اپنی بیویوں کی خاطر زینت و جمال اختیار کرنے کی ترغیب دی گئی ہے۔ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بال رکھنا، کنگھا کرنا، سُرمہ ڈالنا وغیرہ ثابت ہیں۔ لیکن اسلام نے جہاں زینت و جمال، آرام و آسائش اور لذات و خواہشات کے پورا کرنے کا حکم دیا۔ وہاں کچھ قیود لگا دیں اور ان چیزوں کی حدیں مقرر کر دیں۔ مثلاً کھانے پینے کے بارے میں حکم دیا کہ کلوا و اشربوا (کھاؤ اور پیو) لیکن ساتھ ہی یہ قید بھی لگا دی کہ ولا تسرفوا (اور اسراف نہ کرو) اور پاکیزہ غذائیں استعمال کرنے کی ہدایت کی گئی۔ بعض غذاؤں کو حرام قرار دے کر ان کے استعمال سے منع کر دیا گیا۔ اللہ کی مقرر کردہ حدود میں رہ کر نعمتوں کے استعمال اور خواہشات کے پو

اسلام نے عبادت کا جو تصور پیش کیا ہے وہ اجمالی طور پر خود اس کلمہ طیبہ میں موجود ہے۔ جس کو پڑھ کر انسان دائرہ اسلام میں داخل ہوتا ہے۔ کلمۂ طیبہ کے مفہوم کی وضاحت کرتے ہوئے مبلغ اسلام شاہ عبدالعزیز دعا جُو نے فرمایا کہ اس کا پہلا حصہ لا الٰہ اللہ ہے جس کے معنی ہیں اللہ کے سوا کوئی معبود یعنی لائقِ عبادت نہیں۔ معبود اس ذات کو کہتے ہیں، جس کو نفع نقصان کا مالک سمجھ کر دل میں اس کی برتری اور اس نے مقابلے میں اپنی کمتری کا احساس پیدا ہو۔ اسی احساس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انسان ایسی ذات کے سامنے جھکتا ہے یا دوسرے لفظوں میں اس کی عبادت یعنی اطاعت کرتا ہے۔ لا الٰہ اللہ کہنے والا گویا یہ اقرار کرتا ہے کہ وہ ہر امر میں اللہ ہی کی اطاعت کرے گا۔ دوسرے لفظوں میں وہ اپنا مقصدِ زندگی متعین کر لیتا ہے کہ اس کی زندگی کا مقصد اللہ کی اطاعت اور اس کی خوشنودی حاصل کرنا ہوگا۔ مندرجہ ذیل آیت سے اس مضمون کی پوری پوری وضاحت ہو جاتی ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے :۔

قل ان صلاتی ونسکی ومحیای ومماتی للّٰہ رب العلمین (۶ : ۱۶۲) (اے محمدؐ) کہہ دیجئے کہ میری نماز اور میری قربانی اور میرا جینا اور مرنا اللہ ہی کے لئے ہے۔ جو تمام جہانوں کا پرورش کرنے والا ہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کون سا طرزِ زندگی اختیار کرنے سے اللہ کی اطاعت ممکن ہو سکتی ہے۔ اس سوال کا جواب کلمے کے دوسرے حصے یعنی محمد رسول اللہ میں ہے۔

محمد رسول اللہ کے معنی یہ ہیں کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول یعنی اپنے قول اور عمل کے ذریعہ اللہ کا پیغام پہنچانے والے ہیں۔ محمد رسول اللہ کہنے والا اپنا طرزِ زندگی متعین کر لیتا ہے کہ اس کی زندگی کا طرز وہی ہوگا، جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کا تھا۔ رسول اللہؐ کے طرزِ زندگی کو اختیار کرنے کی ضرورت و اہمیت مندرجہ ذیل آیت سے بخوبی واضح ہو جاتی ہے۔ ارشاد ہوتا ہے :۔

قل ان کنتم تحبون اللّٰہ فاتبعونی یحببکم اللّٰہ ولیغفر لکم ذنوبکم (۳ : ۳۱) (اے محمدؐ) کہہ دیجئے کہ اگر تم اللہ سے محبت کرتے ہو تو میری پیروی کرو۔ اللہ تم سے محبت کرے گا اور تمہارے گناہ معاف کرے گا۔

کلمہ طیبہ کے مندرجہ بالا مفہوم سے واضح ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی نیت سے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طرز پر جو کام بھی کیا جائے گا، وہ عبادت ہوگا۔ نماز کے وقت نماز پڑھنا عبادت ہے جب کہ نیت [illegible] نماز اس لئے پڑھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس کا حکم دیا ہے اور نماز کا طرز وہ ہو جو حضورؐ کا طرز تھا۔ [illegible] اس نیت سے کھانا پینا کہ خدا تعالیٰ نے قرآن کریم میں حکم دیا ہے کلوا واشربوا ولا تسرفوا (۷ : ۳۰)

"کھاؤ اور پیو اور اسراف نہ کرو۔ پاکیزہ اور حلال غذائیں کھانا اس نیت سے کہ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے۔ یا ایھا الذین اٰمنوا کلوا من طیبات ما رزقنکم (۲: ۱۷۲) اے ایمان والو جو پاکیزہ غذائیں ہم نے تم کو عطا فرمائی ہیں اُن میں سے کھاؤ ـــ حلال کی کمائی سے کھانا اور اس طرز پہ کھانا جو طرز رسول اللہ صلعم کا تھا۔ مثلاً ہاتھ دھوکر، بسم اللہ پڑھ کر، بیٹھ کر وغیرہ وغیرہ، تو اس نیت اور اس طرز کے ساتھ کھانا اور پینا بھی عبادت ہے۔ اسی طرح اس نیت سے کسی آدمی کا روزی کمانا کہ وہ اپنے نفس کے اور اپنے متعلقین کے وہ حقوق ادا کر سکے، جو اللہ تعالیٰ نے اس پر واجب کئے ہیں اور ان احکام کا لحاظ رکھتے ہوئے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ ہم تک پہنچے ہیں۔ روزی کمانا بھی عبادت ہے۔ اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی نیت سے اور رسول اللہؐ کی تعلیمات کے مطابق والدین کا اپنی اولاد کی پرورش اور تربیت کرنا اور اسی نیت اور انہیں تعلیمات کے مطابق جج کا عدل و انصاف کے ساتھ فیصلے کرنا اور حاکم کا حکومت کرنا بھی عبادت ہے۔"

مختصر یہ کہ اوپر بیان کی ہوئی دو شرائط کے ساتھ ایک مسلمان کا اُٹھنا، بیٹھنا، کھانا، پینا، سونا، جاگنا، ملنا، جُلنا، نکاح و طلاق، تجارت و حکومت، جنگ و صلح غرض کہ اس کا ہر عمل عبادت ہوگا۔

اگر کوئی کام اس طرح کیا جائے کہ وہ اتفاق سے رسول اللہؐ کے طرز پر ہو جائے، لیکن کرتے وقت نیت اللہ کے لئے کرنے کی نہ ہو۔ بلکہ محض دکھاوے کی ہو۔ یا سرے سے کوئی نیت ہی نہ کی ہو تو وہ کام ہرگز عبادت نہیں بنے گا۔ مثلاً نماز تو پڑھی لیکن نیت یہ تھی کہ لوگ اس کو نمازی کہیں۔ یا سارا دن روزے کی سی حالت رکھی یعنی کھانا پینا چھوڑے رکھا لیکن نیت روزے کی نہ کی بلکہ محض اتفاقی طور پر ایسا ہوا۔ مثلاً یہ کہ بھوک پیاس نہ لگی ہو۔ یا کسی مصروفیت کی وجہ سے کھانے پینے کا وقت ہی نہ ملا یا کسی مجبوری کی وجہ سے کھانا پینا میسر ہی نہ آیا تو یہ عمل ہرگز روزے میں شمار نہیں ہوگا۔

اسلام نے ہر چیز کو اللہ کی امانت قرار دیا۔ اسلام کی رو سے ہر چیز کا مالک حقیقی اللہ ہے اور نے انسانوں کو ان کی جان، دل و دماغ، حواس، مال و دولت، زمین و جائداد اور اقتدار بطور سپردگی ہیں۔ جن کے استعمال کے بارے میں قیامت کے روز سوال کیا جائے گا۔ چونکہ یہ سب امانت ہیں۔ لہٰذا ان کے حصول اور استعمال کے طریقے وہی ہونے چاہئیں جو ان چیزوں کے

جسم، جان ومال وجائداداور قوت واختیار کا استعمال بھی عبادت ہے۔

دعا بھی عبادت ہے | دعا یعنی اللہ تعالیٰ کے سامنے اپنی حاجتیں پیش کرنے اور ان کے پورا کرنے کا سوال کرنا بھی عبادت ہے۔ حدیث شریف میں دعا کو عبادت کا مغز بتایا گیا ہے۔ عبادت کرتے وقت انسان خدا کو نفع ونقصان کا مالک سمجھ کر بزرگ وبرتر اور اس کے مقابلہ میں اپنے عاجز وکمتر ہونے کا اقرار کرتا ہے۔ دعا میں یہ اقرار بدرجہ اتم ہوتا ہے۔ کیونکہ دعا کرتے وقت انسان اللہ تعالیٰ کے بارے میں یہ تسلیم کرتا ہے کہ وہ حاجتوں کے پورا کرنے پر قادر ہے۔ اور اپنے آپ کو حاجت مند ظاہر کرتا ہے۔ اسی لئے دعا کو عبادت کا مغز کہا گیا ہے۔

اختیار اسباب بھی عبادت ہے | دنیا کو دارالاسباب بتایا گیا ہے اور پیغمبروں نے نیک مقاصد کے حصول کے لئے دنیاوی اسباب سے کام لیا ہے۔ مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوات کے لئے حتی الامکان فوجی تیاریاں کیں اور آدمیوں کے علاوہ اسلحہ اور ساز وسامان جمع کر کے غزوات میں ان سے کام لیا۔ پیغمبروں کی سنت پر عمل کرتے ہوئے اسباب کا اختیار کرنا بھی عبادت ہے۔

جانوروں کی قربانی بھی عبادت ہے | مختلف اقوام میں عبادت کی ایک شکل قربانی بھی تھی۔ لوگ جانوروں کو دیوتاؤں کے نام پر قربان کرتے تھے۔ قربانی کا گوشت جلایا جاتا تھا۔ اس لئے کہ اس کا دھواں ان دیوتاؤں کو خوش کرتا تھا۔ اسلام نے قربانی کو تو بطور عبادت باقی رکھا۔ لیکن اس کی حد بندی کر دی۔ ایک کہ جانور اللہ کے نام پر قربان کئے جائیں۔ دوسرے یہ کہ قربانی کا گوشت جلا کر ضائع نہ کیا جائے بلکہ خود کھا جائے اور مفلسوں اور فقیروں کو کھلایا جائے۔

بعض اقوام میں انسانوں کی قربانی کا بھی رواج تھا۔ دوشیزہ لڑکیوں کو دیوتاؤں کے نام پر قربان کیا جاتا تھا۔ اسلام نے اس ظالمانہ رسم کو مٹایا۔ ارشاد خداوندی ہے ولا تقتلوا النفس التی حرم اللہ الا بالحق (ا اور جس کا خون اللہ تعالیٰ نے حرام کر دیا ہے اس کو قتل نہ کرو مگر حق پر۔

مقصد عبادت | اسلام نے عبادت کا مقصد یہ قرار دیا کہ لوگوں میں اس کے ذریعے تقویٰ پیدا ہو جائے۔ یعنی یہ کہ عبادت کرنے والے ہر معاملہ میں مناسب حدود میں رہیں۔ اور ان سے بڑھنے نہ پائیں [illegible] امن وعافیت اور سلامتی ہوگا۔ مثلاً نماز کے بارے میں بتایا کہ "بے شک نماز بے حیائی [illegible] باتوں سے روکتی ہے"

عبادت میں واسطوں کی نفی | غیر مسلم اقوام نے عبادت کے معاملہ میں عبد و معبود کے درمیان واسطے مقرر کر رکھے تھے۔ اور ان کا عقیدہ یہ تھا کہ واسطوں کے بغیر کوئی عبادت مقبول نہیں ہو سکتی۔ مثلاً ہندوؤں کا عقیدہ ہے کہ برہمن خاص خدا کے دائیں ہاتھ سے پیدا ہوئے ہیں۔ ان کے نزدیک عبادت میں برہمن کا توسط ضروری ہے۔ عیسائیوں کے عقیدے کے مطابق پوپ اور پادری خدا اور بندے کے درمیان عبادت میں واسطہ ہیں۔ اور یہ کہ وہ جو کچھ زمین پر باندھیں گے وہ آسمان پہ باندھا جائے گا اور جو زمین پر کھولیں گے وہ آسمان پر کھولا جائے گا۔ ان اقوام کے عقیدے کے مطابق کوئی عبادت ان واسطوں کے بغیر قبول نہیں ہو سکتی۔ پوپ اور پادریوں کو گناہوں کے معاف کرنے کا اختیار بھی حاصل ہے۔ اسلام نے انسانوں کو اس غلامی سے نجات دی اور بتایا کہ ہر شخص خدا کے سامنے براہ راست جواب دہ ہے۔ ہر شخص اللہ کی عبادت بلا واسطہ کر سکتا ہے۔ ارشاد خداوندی ہے ادعونی استجب لکم (۴۰: ۶۰) (تم مجھے پکارو میں جواب دوں گا (تمہاری درخواست قبول کروں گا)۔ اسلامی احکام کی بجاآوری میں تمام مسلمانوں کو یکساں قرار دیا گیا ہے۔ ہر مسلمان نماز کا امام ہو سکتا ہے۔ نکاح پڑھا سکتا ہے۔ جنگ میں کمان کر سکتا ہے اور دوسرے تمام مذہبی امور سرانجام دے سکتا ہے۔

عبادت کے معاملے میں تمام مسلمان یکساں ہیں۔ اللہ کے نزدیک گورے کالے، امیر غریب محکوم، ایشیائی و افریقی اور یورپی کا کوئی امتیاز نہیں۔ اللہ کے نزدیک کسی انسان کے معزز ہو معیار تقویٰ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم (۴۹: ۱۳) بے شک اللہ کے نزدیک سب سے معزز وہ ہے جو تم میں سب سے زیادہ متقی ہو۔ یعنی اللہ کی مقرر کردہ ہو ـــــ حجۃ الوداع کے موقع پہ رسول اللہ صلعم نے اعلان کیا کہ "نہ عربی کو عجمی پر فضیلت [illegible] عجمی کو عربی پر [illegible] سب کے سب آدم کی اولاد ہیں۔ اور آدم مٹی سے بنے ہیں۔"

اسلام کے تمام [illegible] سب کے لئے یکساں ہیں [illegible] کے ساتھ اللہ کی [illegible] [illegible] اسی طرح جرم [illegible] [illegible] بالنفس (۵: ۴۵) جان [illegible] [illegible] جرم ناحق قتل کر [illegible]

زندگی کو متوازن بنانا بھی عبادت ہے اسلام نے زندگی میں توازن اختیار کرنے کی ترغیب دی ،اور افراط و تفریط سے ہٹاکر اعتدال کی راہ دکھائی۔کسی نیکی کے کام کو بھی اتنا زیادہ کرنے سے منع فرمایا کہ اس کی وجہ سے زندگی کے دوسرے کاموں میں خلل واقع ہو۔اور انسان اپنے حق ادا نہ کرسکے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب حضرت عبداللہ ابن عمرو ابن العاصؓ کے بارے میں یہ معلوم ہوا کہ وہ ہمیشہ دن کو روزہ رکھتے ہیں اور رات بھر جاگ کر نمازیں پڑھتے ہیں تو آپ نے اس سے منع فرمایا اور اُن کو ہدایت فرمائی کہ وہ روزہ رکھا کریں اور کبھی چھوڑ بھی دیا کریں اور کبھی رات کو نمازیں پڑھا کریں اور کبھی سو بھی جایا کریں۔آپ نے اس کی وجہ بتاتے ہوئے فرمایا کہ فان لجسدك عليك حقا وان لعينك عليك حقا وان لزوجك عليك حقا وان لزورك عليك حقا (مشکوٰۃ صفحہ ۱۷۹) کہ تیرے بدن کا بھی تجھ پر حق ہے اور تیری آنکھ کا بھی تجھ پر حق ہے اور تیری بیوی کا بھی تجھ پر حق ہے اور تیرے ملاقاتی کا بھی تجھ پر حق ہے۔

ایک دفعہ تین آدمیوں نے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے یہاں بیٹھے ہوتے تھے ، عبادت کے بارے میں اپنے ارادے کا ذکر کیا۔ایک نے کہا میں تو رات بھر نماز پڑھا کروں گا۔دوسرے نے کہا میں ہر روز روزہ رکھوں گا اور کبھی روزہ نہیں چھوڑوں گا تیسرے نے کہا کہ میں تو عورتوں سے علیحدہ رہوں گا اور زندگی بھر شادی نہیں کروں گا۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن کے پاس تشریف لائے اور فرمایا۔ کیا تم لوگ ہی اس قسم کی گفت گو کر رہے تھے۔انھوں نے عرض کیا۔ ہاں۔آپؐ نے فرمایا:۔میں تم سب سے زیادہ اللہ کا خوف رکھنے والا اور اس کے احکام کی پابندی کرنے والا ہوں۔میں نفلی روزے رکھتا بھی ہوں اور چھوڑ بھی دیتا ہوں۔میں راتوں کو نفلی نماز بھی پڑھتا ہوں اور سوتا بھی ہوں۔اور میں نے عورتوں سے شادی بھی کی ہے۔تو جو شخص میرے طریقے سے ہٹے گا ، وہ مجھ سے نہیں۔

(بخاری۔مطبوعہ لیڈن صفحہ ۴۱۰ - ۴۱۱)

غرضیکہ اسلام نے زندگی کو متوازن بنانے کی دعوت دی۔اور اس کے طریقے سکھلائے یوں تو مسلمان کی زندگی کا ہر کام عبادت ہے لیکن ایک قسم کی عبادت کرنے کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے دوسری قسم کی عبادت معاف ہو جائے۔مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میں تو اپنے اور دوسرے انسانوں کے حقوق کی ادائیگی کی خاطر تجارت میں مصروف ہوا عبادت کر رہا ہوں۔لہٰذا نماز کیوں پڑھوں۔تو یہ بات غلط ہوگی۔تجارت کے وقت تجارت

[illegible] نماز کا وقت [illegible] تو اب عبادت نماز ہو گی۔ عبادت کے جو طریقے رسول صلعم
نے مقرر فرما دیئے [illegible] ان میں کبھی بھی نہ کوئی ترمیم کر سکتا ہے اور نہ کوئی منسوخ کر سکتا ہے۔ بعض
لوگوں کو اپنے پیروں کے بارے میں یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ ہمارے پیر صاحب [illegible] پہنچے
ہوئے ہیں۔ اس لئے ان کو نماز کی کیا ضرورت ہے۔ یہ گمراہی کی بات ہے۔

خود رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو وفات تک کبھی نماز معاف نہیں ہوئی۔ [illegible]
وہ تمام انسانوں میں سب سے برگزیدہ ہستی تھے۔ [illegible]

[illegible] سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

بعض لوگوں کے بارے میں یہ سنا گیا ہے کہ وہ عام لوگوں میں یا مساجد میں [illegible]
مشہور کر دیتے ہیں کہ وہ [illegible] کعبہ میں جا کر نماز پڑھتے ہیں۔ یہ بھی محض [illegible]
[illegible] آپ کے صحابہ [illegible] امت کے لوگوں نے کبھی ایسا [illegible] نہیں [illegible]
[illegible] ایک شخص جسمانی [illegible] ہزاروں میل [illegible]
[illegible] نماز کے وقت [illegible] اور اگر [illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]

۱۰۹

صدر اوّل میں اسلام کا سیاسی نظام

ایک تاریخی جائزہ

محمد نذیر کاکاخیل

(1)

علم سیاسیات میں ریاست کی ابتدا کے بارے میں مختلف زمانوں میں خاص حالات کے تحت مختلف نظریے پیش کئے گئے ہیں۔ ان میں نظریۂ تخلیق ربانی 'DIVINE ORIGIN THEORY' نظریۂ معاہدہ عمرانی SOCIAL CONTRACT THEORY، نظریۂ جبر FORCE THEORY' نظریات پدرسری و مادرسری PATRIARCHAL AND MATRIARCHAL THEORIES اور تاریخی یا ارتقائی نظریہ HISTORICAL OR EVOLUTIONAY THEORIES ان سب نظریوں کی افادیت اپنی اپنی جگہ مسلم ہے۔ ہم ان نظریوں کی روشنی میں اسلامی ریاست کی بنیاد اور تشکیل اور اُس کے ارتقار پر بحث کریں گے۔

بیعت عقبہ ثانی کو اسلام کی سیاسی تاریخ میں اس لئے خاص اہمیت حاصل ہے کہ ایک طرف اگر اس دو طرفہ معاہدہ سے مسلمانوں میں عزم و ہمت اور اپنی اجتماعی زندگی برقرار رکھنے کا حوصلہ پیدا ہوا تو دوسری طرف یہ ایک ایسی ریاست کی بنیاد کا باعث بن گئی جو آگے چل کر نہ صرف جزیرہ عرب بلکہ ایشیا، افریقہ

لہ یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ سترھویں صدی عیسوی کے آغاز تک STATE کہ ریاست کا مفہوم اعلیٰ سیاسی اختیار تھا جس کے پاس یہ طاقت ہوتی، وہی STATE کہ لیعنی اعلیٰ سیاسی اختیار کہلاتا۔ چنانچہ سترھویں صدی عیسوی کے آغاز میں بیکن (BACON) نے لفظ STATE بادشاہ (KING) [illegible] کیا۔ لوئی چاردہم نے جب کہا L'ETAT, C'EST MOI لیعنی میں ہی [illegible] (STATE) ہوں، تو وہ یہ کہنے میں حق بجانب [illegible]

اور یورپ کے کچھ حصوں تک پھیل گئی۔ ڈاکٹر حمید اللہ کے الفاظ میں "یہ معلوم تاریخ میں ایک واقعی معاہدۂ عمرانی تھا جس میں چند لوگوں نے ایک فرد کو اپنا سردار بنایا اور معاہدے کے ذریعہ حقوق و فرائض متعین ہوئے"[۲] جن لوگوں نے بیعت عقبہ ثانی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنا سردار بنایا اور آپؐ کو مدینہ آنے کی دعوت دی، ان میں یثرب کے دونوں قبائل اوس اور خزرج کے نمائندے شامل تھے۔ اس وقت ان دونوں قبائل میں آپس میں چپقلش موجود تھی۔ اس معاہدے کے دینی پہلوؤں کو وقتی طور پر نظرانداز کر کے اگر اس کے سیاسی وجوہ تلاش کئے جائیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ایک طرف اگر ان قبائل میں باہم رنجش تھی تو دوسری طرف مدینہ کے یہودی تھے جو ان کی سیاست اور معیشت پر برابر چھائے جا رہے تھے اور مستقل خطرہ یہ تھا کہ کہیں وہ ان قبائل کو پوری طرح اپنا زیردست نہ بنالیں۔ چنانچہ دنیوی اور سیاسی مصلحت کے تحت یہودیوں کے اقتدار کے مقابلے میں انھوں نے ایک ایسی عربی النسل شخصیت کا اقتدار قبول کرنا پسند کیا جو نہ صرف اپنے ہی قبیلے میں صادق و امین مشہور تھے بلکہ خدا کے برگزیدہ نبی بھی تھے۔

مدینہ کے لوگوں کے مقابلے میں مکہ کے قریش کا سلوک آپ کے ساتھ اس کے بالکل برعکس تھا۔ [illegible] سے قریش کی مخالفت صرف اس بنا پر نہ تھی کہ آپ توحید کی دعوت دیتے اور ان کی بت پرستی کو [illegible] کیونکہ بت پرستی کے خلاف تو مکہ میں پہلے سے احتجاج ہو رہا تھا اور اہل مکہ میں موحدین پیدا ہو چکے تھے[۳] [illegible] بت پرستی کے پہلو بہ پہلو یہ لوگ بت پرستی کی مذمت کرتے تھے۔ [illegible] ان کی مخالفت کی اصل وجہ سیاسی

[illegible] STATE [illegible] سیاسی اعتبار کے [illegible] ظاہر ہے یہ اعتبار [illegible]
[illegible] STATE [illegible] تہذیبوں کے لئے ملاحظہ ہو [illegible] BARKER, [illegible]
[illegible] OF SOCIAL AND POLITICAL THEORY, (OXFORD, 1951)
9.

[۲] رسول اکرمؐ کی سیاسی زندگی، [illegible]

[۳] [illegible] بعثت سے [illegible] [illegible] [illegible]

اقتصادی تھی۔ ان کو اس بات کا خدشہ تھا کہ رسول اکرمؐ کی دعوت کہیں ان کی اقتصادی خوش حالی پر اثر انداز نہ ہو اور یہ کہ آپؐ کی خالص وحدانیت کی تبلیغ ان کی مذہبی عبادت گاہوں کی آمدنی پر کہیں ضرب نہ لگائے۔[۱]

جیسے ہی رسول اکرمؐ مدینہ میں تشریف لائے۔ اور آپؐ کو وہاں "تمکن" حاصل ہوا۔ آپؐ نے یہودیوں سمیت مدینہ کے مسلمانوں کو ایک چارٹر دیا۔[۲] جس میں سب کو ایک سیاسی رشتہ میں منسلک کر دیا گیا۔ اس چارٹر میں "مسلمون" کی اصطلاح غالباً پہلی مرتبہ استعمال کی گئی ہے۔ اگر واقعی ایسا ہے تو پھر یہ ایک سیاسی اصطلاح ہے جو مسلمانوں کی سیاسی جماعت کو یہودیوں کی جماعت سے ممیز کرتی ہے۔ اس چارٹر کی دفعہ ۲۵ کی رُو سے یہودیوں کو بھی مسلمانوں کے ساتھ سیاسی وحدت POLITICAL COMMUNITY میں شامل کر دیا گیا اور ان کو شہریوں کے پورے حقوق کی ضمانت دی گئی۔ بالفاظِ دیگر میثاقِ مدینہ، ریاست مدینہ کا ایک قسم کا تحریری دستور تھا۔ اور رسول اکرمؐ اس ریاست میں رسالت کے منصب کے ساتھ ساتھ سیاسی حکمران بھی تھے۔

اس نوزائیدہ ریاست کے اس پہلے دستور میں مرکزیت پر زور دیا گیا۔ لیکن ساتھ ساتھ مختلف قبائل کے رسم و رواج کا بھی خاص خیال رکھا گیا۔ اور مسلمانوں کے علاوہ یہودیوں کو بھی اپنے مذہب کی آزادی کی ضمانت دی گئی۔ چنانچہ جب تک یہودی میثاقِ مدینہ کی مختلف دفعات کی پابندی کرتے رہے، وہ نہایت امن وامان سے رہے لیکن جب انھوں نے اس کی اہم دفعات کی کھلم کھلا خلاف ورزی کی تو ان کا وہی حشر ہونا تھا، جو ایک باغی کا ہو سکتا ہے۔

جس زمانے اور جن خاص حالات میں مدینہ کی نئی ریاست وجود میں آئی اور جس نے وہاں لامرکزیت کو ختم کر کے مرکزیت کی بنیاد ڈالی، اس وقت حکومتوں کی وہ ہیئت نہ تھی جو آجکل ہے۔ اگرچہ جنوبی عرب (یمن اور حضر موت) میں بادشاہت تھی اور غسان اور پالمیرا کی شہری ریاستیں شمال میں رہ چکی تھیں جن میں کہ بادشاہت تھی لیکن ریگستانی علاقہ، جس میں حجاز اور نجد شامل ہیں، یہاں کے لوگ بادشاہت کی قسم کی حکومت سے ناواقف تھے۔ ان کے ہاں ایک طرح کی شہری ریاستیں تھیں لیکن منظم نہیں۔ قبیلے کا سردار حاکم اعلیٰ ہوتا تھا لیکن سیاسی اقتدار اعلیٰ قبیلے کے تمام لوگوں کو حاصل ہوتا تھا۔ حاکم اعلیٰ کی، جو کہ عمر

---

[۱] ... اے۔ آر۔ گب۔ محمڈن ازم۔ لندن ۱۹۶۱ء۔ ص۔ ۲۶

[۲] ... کا مکمل متن سیرۃ ابنِ ہشام جزوِ ثانی میں صفحات ۱۱۹ - ۱۲۳ میں موجود ہے۔

اور ذاتی صفات کی وجہ سے منتخب کیا جاتا تھا پوزیشن PRIMUS INTER PARES یعنی برابر لوگوں میں اوّل FIRST AMONG THE EQUAL کی تھی۔ بسا اوقات دولت اور قوت ہی وہ بڑے عنصر تھے جو پالیسی بنانے اور بگاڑنے میں مؤثر تھے۔ اِن کے مقابلے میں "مدینہ کی ریاست" اگرچہ قبائلی طرز پر تھی اور اس میں ہر قبیلے کو داخلی معاملات خود طے کرنے کے اختیارات تھے لیکن مرکزی حکومت کے کاموں میں قبائلی سرداروں کو رائے دینے اور پالیسی اُمور پر ایک دوسرے سے نیک نیتی پر مبنی اختلاف کرنے کی آزادی تھی۔ چنانچہ اس زمانے کا مشہور شاعر حسان بن ثابت کہتا ہے:

كنا ملوك الناس قبل محمد   فلما اتى الاسلام كان لنا فضل[ا]

(اسلام سے قبل ہم لوگوں کے سردار تھے اور جب اسلام آیا تب بھی ہمیں فضیلت حاصل رہی)

جہاں تک مدینہ کی اس نئی مرکزی حکومت کے دائرہ کار کا تعلق تھا، قضا اور مذہبی احکام کے بارے میں تو وحی خداوندی مرکز صوابدید تھی لیکن دنیاوی اُمور از قسم خارجہ پالیسی، دفاع اور دوسرے قومی مفاد کے اُمور تو جہاں کہیں ان کے بارے میں قرآن میں احکام نہیں تھے اور ظاہر ہے ایسے احکام کم ہیں تو وہ باہمی مشوروں سے طے ہوتے تھے۔ چنانچہ قرآن کریم میں [illegible] یہ بیان کی گئی ہے کہ ان کے باہمی معاملات آپس کے مشورے سے [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] ۔ چنانچہ رسول اکرمؐ کے [illegible]

ا. [illegible] حسان بن ثابت [illegible]

۲. وامرهم شورى بينهم (قرآن، شوریٰ ۳۸)

۳. وشاورهم في الامر فاذا عزمت فتوكل على الله (آل عمران)

میں تو خدا کی رہنمائی وحی کے ذریعے ملتی تھی لیکن سیاسی معاملات میں مشورہ ہوتا تھا، پیش آنے والے مسائل پر کھل کر رائے ظاہر کی جاتی تھی اور "رائے عامہ" (محدود معنوں میں — اس وقت کے رواج کے مطابق صرف اہل الرائے کی) بننے کے بعد عملی اقدام کئے جاتے تھے۔ بدر، احد اور خندق کی جنگوں اور جنگی قیدیوں کے مستقبل یا پھر یہودیوں کے ساتھ برتاؤ وغیرہ کی مثالیں تاریخ کے اوراق میں محفوظ ہیں۔[۹]

قبائلی معاشرے میں سردار ہی قبیلے کا حقیقی نمائندہ ہوتا ہے اور اس کے فیصلوں کو بڑی اہمیت حاصل ہوتی ہے۔ لہٰذا رسول کریمؐ کی جدید ریاستِ مدینہ قبائلی حکومتوں کے فیڈریشن کا ایک مثالی نمونہ تھی۔ اور ظاہر ہے اس میں رسالت کے اقتضا کے سبب آپ کی رائے سب پر فائق تھی[۱۰] لیکن جہاں تک سیاسی اقتدارِ اعلیٰ کا تعلق ہے، وہ آپ کو اور اہل الرائے کو حاصل تھا۔ بے شک اس اقتدارِ اعلیٰ پر کچھ پابندیاں بھی تھیں۔ آپ جب تک زندہ رہے، اس سلسلے میں وحیِ الٰہی آخری مرکز صوابدید تھی اور آپ کے بعد کتاب اللہ اور سنتِ نبویؐ اقتدارِ اعلیٰ کی حدود کو متعین کرنے میں ایک قانونی مرجع کی حیثیت رکھتی تھی۔

دورِ نبویؐ کی حکومت کا موجودہ زمانہ کی حکومتوں سے موازنہ کرنا اور قدیم و جدید نظاموں میں مماثلت یا اتفاق کے پہلو تلاش کر کے رائے قائم کرنا کچھ نامناسب معلوم ہوتا ہے کیونکہ یہ موافقت نہ صرف یہ کہ سطحی ہوگی اور بنیادی فکر و فلسفہ میں نہیں بلکہ محض جزئیات میں توارد ہوگا۔ بہرحال ہم کہہ سکتے ہیں کہ ریاست مدینہ میں نہ تو تھیاکریسی THEOCRACY تھی جس میں رسول اکرمؐ کی سرکردگی میں چند مذہبی قسم کے لوگ مذہب کے نام سے حکومت کر رہے ہوں اور نہ اس میں مطلق العنانیت (DICTATORSHIP) تھی۔ کیونکہ ڈکٹیٹرشپ میں تو حاکمِ وقت کا حکم قانونی حیثیت رکھتا ہے اور رائے کا کوئی عمل دخل نہیں ہوتا جب کہ آپ کے لئے نہ صرف قرآن کریم میں واضح حکم تھا کہ مشورہ لیا کرو بلکہ آپ نے عملی طور پر یہ ثابت کر کے دکھایا کہ اسلامی نظام سیاست میں جمہور (اس وقت کے اہل الرائے) کو رائے دینے کی پوری پوری آزادی تھی۔ بالفاظ دیگر اس وقت کی حکومت

۹۔ تاریخ طبری اور سیرۃ ابن ہشام میں خاص طور سے ان کی تفصیلات ملیں گی۔

۱۰۔ آپ کی حیثیت ایک ہادی و مرشد کی تھی جو نہ صرف لوگوں کے اخلاق درست کرنے آئے ہوں بلکہ خدا نے روئے زمین پر لوگوں سے جس اقتدار اور غلبہ کا وعدہ کیا تھا آپ اس کا عملی نمونہ پیش کرنے بھی آئے تھے۔ (وعد اللہ الذین آمنوا منکم و عملوا الصلحٰت لیستخلفنھم فی الارض کما استخلف الذین من قبلھم — النور: ۵۵)

اور اس کا نظام موجودہ زمانے کے نظاموں سے بالکل مختلف تھا۔ وہ ایک خاص عربی حکومت تھی جو اس زمانے اور حالات کی پیداوار تھی۔ اس میں گزشتہ قبائلی شہری ریاستوں کے عنصر کا بڑا دخل تھا۔ البتہ اس میں جدید جمہوریت (صحیح معنوں میں) کی روح ضرور موجود تھی۔ یہ صحیح ہے کہ اس جمہوریت سے مشابہ ریاست میں کئی ایک سیاسی اور جمہوری اداروں کی تشنگی محسوس ہوتی ہے لیکن ہمیں یہ بھی تو دیکھنا ہے کہ ترقی پذیر معاشرے میں منظم سیاسی ڈھانچے کی ارتقاء رفتہ رفتہ ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسانیت کے لئے جو پیغام دینا تھا، وہ دے دیا گیا۔ جو عام اصول بتانے تھے، وہ بتا دیئے گئے۔ اب یہ امت کے ذمہ رہ گیا کہ کون سے ذرائع استعمال کئے جائیں اور زمانے کی رفتار کے ساتھ کون سے طریقے عمل میں لائے جائیں، جن سے اللہ کی منشاء پوری ہو اور عوام کو حقیقی مسرت حاصل ہو[۱]۔ یہی وجہ ہے کہ سوائے چند ہمہ گیر اصولوں کے جنہیں ہر زمانے اور ہر مکان میں عمل میں لایا جا سکتا ہے، اللہ نے قرآن میں خاص سیاسی نظام کے بارے میں کوئی صراحت نہیں کی

اس نوزائیدہ مملکت کی ایک اور خصوصیت اس کی سادگی تھی۔ کیونکہ اس زمانے میں معاشرے کے اندر وہ پیچیدگیاں نہیں پائی جاتی تھیں، جو آج جدید معاشرے میں درپیش ہیں۔ یہی وجہ تھی کہ رسول کریم خود سربراہ مملکت بھی تھے، قاضی القضاۃ بھی اور اہل الرائے سمیت ان امور میں قانون ساز بھی، جن کے بارے میں واضح احکام اللہ کی طرف سے نہ ملتے تھے۔ انہی وجوہات کی بنا پر اس وقت مذہب اور سیاست میں وہ تفریق نہیں جو آج کل مغرب کی سیاست کی خصوصیت سمجھی جاتی ہے[۲]۔ ایک بات یاد رہے کہ اسلام سے قبل کی عر

---

۱ قرآن پاک میں ارشاد ہوتا ہے: کنتم خیر امۃ اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنہون عن المنکر وتؤمنون باللہ۔ تم وہ بہترین جماعت ہو جسے نوع انسانی کے لئے نکالا گیا ہے۔ حکم دیتے ہو اور بدی سے روکتے ہو اور اللہ پر ایمان رکھتے ہو۔ (قرآن، آل عمران ۱۱۰)

۲ یہاں یہ بات ذہن نشین رہے کہ شریعت کی بنیاد توحید ہے [illegible] کہ یہاں سیاست اور مذہب [illegible] میں کوئی تفریق نہیں بتائی گئی [illegible]

میں بھی سیاست اور مذہب باہم مدغم تھے۔ قریش نے دونوں امور کو اکٹھا کر کے انہیں ایک ایک قبیلے میں تقسیم کر دیا تھا اور اس طرح اپنے ہاں ایک چندسری حکومت OLIGARCHY کی صورت بنالی تھی جس کی نظیر متمدن اقوام میں نظر نہیں آتی۔ لیکن مکی ریاست اور مدینہ کی نئی ریاست میں ایک بڑا فرق یہ تھا کہ اوّل الذکر سیاسی مساوات پر قائم تھی جب کہ مؤخر الذکر میں قانونی اور معاشی مساوات بھی تھی۔ اور یہ کہ اس ریاست میں وہ شخص بڑا تھا جو خدا کے نزدیک زیادہ پرہیزگار تھا۔

(۲)

رسول پاکؐ نے اپنی زندگی میں جس مثالی جمہوری نظام کا خاکہ اس وقت کے خاص حالات کے مطابق پیش کیا تھا اور آپس میں بغض و عناد رکھنے والے قبائل کو جس وحدت میں منسلک کر دیا تھا وہ تو تاریخ میں ہمیشہ یادگار رہے گا آپ کی رحلت کی خبر نے مسلمانوں کو بڑی کٹھن آزمائش میں ڈال دیا۔ لوگ ذہنی پریشانیوں میں مبتلا ہو گئے۔ اور تو اور خود حضرت عمرؓ کو آپ کی وفات کا یقین نہیں آتا تھا۔ انہوں نے فوراً تلوار نکالی اور کہنے لگے:

"خبردار جو کسی نے کہا کہ محمد رسول اللہؐ وفات پا گئے ہیں۔ میں اسے اپنی تلوار سے قتل کر دوں گا۔ آپؐ آسمانوں پر چلے گئے ہیں جس طرح حضرت عیسیٰؑ تشریف لے گئے تھے۔" [۳۱]

لیکن حضرت ابوبکر صدیقؓ جو نہ صرف جاہلیت کے دور میں اپنی فراست کے لئے مشہور تھے بلکہ اسلام میں بھی آپ اپنی ذہانت اور تدبر کی وجہ سے رسول اکرمؐ کی قربت حاصل کر چکے تھے۔ حالات کی نزاکت کو دیکھتے ہوئے فرمانے لگے:

(بقیہ حاشیہ) دوسرا اُخروی۔ اوّل الذکر ریاست کے فرائض میں شامل کیا گیا اور مؤخر الذکر کلیسا CHURCH کو سونپ دیا گیا۔ چنانچہ اس زمانے کا مشہور نعرہ یہ تھا: "RENDER.... UNTO CAESAR THE THINGS WHICH ARE CAESARS AND UNTO GOD THAT ARE GODS" اس کے بعد کلیسا اور ریاست میں اقتدار کی جنگ چھڑ گئی۔ یورپ کی موجودہ تفریق (سیاست اور مذہب میں) اس کش مکش کا نتیجہ ہے جو قرونِ وسطےٰ میں پاپائیت اور ریاست کے درمیان شروع ہوئی تھی۔

شہرستانی۔ کتاب الملل والنحل۔ جزو اوّل۔ ص۱۹

"جو لوگ محمدؐ کی عبادت کرتے تھے تو وہ وفات پا گئے ہیں اور جو لوگ محمدؐ کے اللہ کی عبادت کیا کرتے تھے سو وہ زندہ ہے۔ نہ مرا ہے۔ نہ مرے گا۔" [۱۳]

اس دلیل سے لوگوں کے جذبات ٹھنڈے ہو گئے لیکن اصحاب الرائے کے لئے یہ گھڑی بڑی کٹھن تھی۔ ایک طرف اگر رسول مقبولؐ کی جدائی کا رنج والم تھا تو دوسری طرف ریاست کو چلانے کی فکر دامن گیر۔ قرآن نے کوئی ایسا دستور متعین نہیں کیا تھا جس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد مسلمان عمل درآمد کرتے: یہ صحیح ہے کہ قرآن کی بعض آیتیں ارباب حکومت کی اطاعت پر زور دیتی ہیں[۱۴] لیکن سیاسی نظام کیا ہو؟ اس کے بارے میں کوئی واضح نص نہیں۔ نبی کریمؐ نے اپنی زندگی میں ایک جمہوری حکومت کی مثال تو پیش کی تھی لیکن سربراہ مملکت کون ہو۔ اس کا انتخاب کس طرح عمل میں آئے یہ سب باتیں وضاحت طلب تھیں لیکن کسی نے پوچھنے کی جرأت نہیں کی۔ آپؐ نے بھی اپنی زندگی میں جانشینی کا مسئلہ اس لئے طے نہیں کیا تھا کہ اول تو قرآن میں صاف طور پر حکم موجود تھا کہ اجتماعی اُمور باہمی مشوروں سے طے کئے جائیں۔ دوسرے یہ کہ آپؐ کی پرورش اس قبیلے میں ہوئی جہاں شخصی نظام کی جگہ شورائی نظام تھا لہٰذا یہی مناسب سمجھا گیا ہوگا کہ سیاسی حکمرانی کا مسئلہ عوام کے نمائندوں (اصحاب الرائے) کے متفقہ فیصلے پر چھوڑا جائے[۱۵] چنانچہ ہوا بھی ایسا ہی۔

محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے فوراً بعد سقیفہ بنی ساعدہ میں مہاجرین وانصار کے درمیان جانشینی کے سوال پر کافی بحث وتمحیص ہوئی۔ انصار کا استدلال تھا کہ چونکہ اُنھوں نے رسول کریمؐ اور آپؐ کے ساتھیوں کو پناہ دی اور ان کے لئے قربانیاں دیں لہٰذا حکومت چلانے کا حق انہی کو حاصل ہے۔ اس سلسلے میں ان کی نظر انتخاب حضرت سعد بن عبادہ پر تھی۔ ان کے مقابلے میں مہاجرین کا اصرار تھا کہ یہ حق صرف قریش کو حاصل ہے۔ کیونکہ ان کی سیادت دوسرے قبائل کے لئے مسلّم۔ جب بحث دلائل کی طرف آئی تو قریش نے یہ اور اس جیسی احادیث پیش کیں "الائمۃ من ا

---

۱۳ شہرستانی کتاب الملل والنحل جزو اول ص ۲۰-۱۴

۱۴ اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم۔ (قرآن۔ النساء) [illegible]

۱۵ [illegible]

یہاں یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ بحث کے دوران ایسی تمام احادیث تو سامنے آئیں لیکن مہاجرین ان کے علاوہ قرآن سے دلائل پیش نہ کر سکے۔ اس کے برعکس قرآن کا فیصلہ یہ تھا:

"خدا کے نزدیک سب سے زیادہ قابلِ عزت وہ ہے جو سب سے زیادہ پرہیزگار ہو۔"[۱۶]

اس موقع پر حضرت ابوبکر صدیقؓ نے جو عمر اور تجربے میں سب میں ممتاز تھے، ایک مدلل تقریر کی جس میں انصار کی خدمات کا اعتراف کرتے ہوئے یہ واضح کر دیا کہ قریش کے سوا کوئی دوسرے کی سُننے کا نہیں۔ اس تقریر سے فائدہ اُٹھاتے ہوئے حضرت عمرؓ نے آپؓ کے ہاتھ پر بیعت کی پھر کچھ اور لوگ آگے بڑھے۔ اگلے روز عوام نے اس انتخاب کی توثیق کر دی۔ اور اس طرح رسول اکرمؐ کی سیاسی جانشینی کا مسئلہ حل ہو گیا۔ اس سے ظاہر ہے کہ "حضرت ابوبکرؓ کی خلافت کی بنیاد جمہوریت کے اصول پر رکھی گئی۔ اس کا رواج عرب میں اسلام سے قبل موجود تھا۔ عہد جدید میں جمہوریت کے اس نظام کو شیخ قبیلہ کی حکومت (PATRIARCHAL STATE) کہا جا سکتا ہے۔ اس نظام میں انتخاب کی بنیاد سن و سال اور امتیازی خصوصیات کو قرار دیا جاتا تھا۔"[۱۷]

انتخاب کے بعد لوگوں نے اُن کو خلیفۃ اللہ کہنا شروع کیا۔ جس پر اُنھوں نے فرمایا:۔

"میں خلیفۃ اللہ نہیں بلکہ خلیفۂ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوں۔ خلافت غائب کی ہو سکتی ہے نہ کہ حاضر کی۔"[۱۸]

حضرت ابوبکرؓ نے بحیثیت منتخب شدہ سربراہِ مملکت کے اپنے پہلے ہی خطبے میں لوگوں پر یہ بات واضح کر دی کہ آپ خود حاکم نہیں بنے بلکہ بنائے گئے ہیں۔ اور یہ کہ اگر حکمران عوام کے تفویض کردہ اختیارات سے تجاوز کرے گا، تو عوام کو اس سے (خلیفہ سے) باز پُرس کا حق حاصل ہے۔[۱۹] اس خطبے سے اگر ایک طرف

---

[۱۶] قرآن۔ سورۃ حجرات: آیت ۱۳

[۱۷] ڈاکٹر حسن ابراہیم حسن اور پروفیسر علی ابراہیم حسن کی کتاب النظم الاسلامیہ کا اُردو ترجمہ از مولوی علیم اللہ صدیقی (ندوۃ المصنفین۔ ۱۹۴۷ء) ص ۳۶

[۱۸] عبدالرحمٰن ابن خلدون المغربی۔ مقدمۃ۔ (مصر ۱۳۱۸ھ) ص ۱۹۱

[۱۹] تاریخ ابن خلدون۔ (اُردو ترجمہ نفیس اکیڈمی کراچی۔ ۱۹۶۶ء) ص ۲۴۶

اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ اسلام میں طاقت کا سرچشمہ عوام ہی ہیں اور یہ کہ اسلامی ریاست کی بنیاد جمہوریت پر ہے تو دوسری طرف اس نظریہ کی نفی ہو جاتی ہے کہ بادشاہ یا خلیفہ زمین پر خدا کا نائب ہے۔[20] ابوبکر صدیقؓ مطلق العنان نہ تھے اور نہ عرب قبائل مطلق العنانی کو برداشت کرنے کے لئے تیار تھے۔ ہر شخص کو سیاسی آزادی حاصل تھی۔ لوگوں کی تنقید سے حاکم وقت بھی بچ نہیں سکتا تھا۔

حضرت ابوبکرؓ کے دورِ اقتدار میں جمہوری اقدار کی بالادستی رہی۔ آزادیٔ رائے، اصول شوریٰ اور اصول اصلحیت ہمیشہ مدنظر رہا۔ یہ صحیح ہے کہ اسامہ بن زیدؓ کو شام کی طرف بھیجنے کے موقع پر اور کچھ قبائل کا زکوٰۃ حکومت کو نہ دینے کے اصرار اور ابوبکرؓ کا ان کے خلاف اعلانِ جہاد کرنے پر ان کے اور اہل الرائے کے درمیان اختلافات پیدا ہو گئے تھے لیکن جیسا کہ جلال الدین عبدالرحمٰن السیوطی نے ابن زنجویہ کے حوالہ سے کہا ہے، آپؓ کے علم و فضل کی یہ شان تھی کہ اگر کسی مسئلہ میں آپ کی رائے دوسروں سے مختلف ہوتی تو تمام مہاجرین و انصار آپؓ کے ہمنوا ہو جاتے۔[21] اور ان معاملوں میں تو ابھی ایسے ہی۔

اس جمہوری نظام کی ایک اور خوبی یہ تھی کہ قانون کے سامنے امیر و غریب سب برابر تھے۔ بیت المال قوم کی امانت تھی جس پر سب کا برابر کا حق تھا۔ ابوبکر صدیقؓ سے جب پوچھا گیا کہ آپؓ کیوں دولت کی مساوی تقسیم کرتے ہیں جب کہ کچھ لوگوں کو دوسروں پر سبقت حاصل ہے ...... آپؓ فرمانے لگے، "جس تقدم اور سبقت کا تم ذکر کرتے ہو، میں اس کو نہیں جانتا۔ وہ تو ثواب کا کام ہے جس کا بدلہ اللہ دے گا۔ اور یہ (دولت کی مساوی تقسیم) معاش کا معاملہ ہے اور اس میں برابری تنگ دستی سے بہتر

---

[20] مقام حیرت ہے کہ بعد کی صدیوں میں سیاسی خود غرضیوں کی وجہ سے کس طرح خلیفہ یا سلطان کو خدا کا سایہ بنا دیا گیا۔ کسی کی کیا مجال جو خلیفہ پر تنقید یا اس کی معزولی کی بات کر سکے۔ اس سلسلے میں [illegible] بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ [illegible] نے [illegible] کی ہیں۔

[21] جلال الدین عبدالرحمٰن السیوطی۔ تاریخ الخلفاء۔ (دہلی ۱۳۲۱ھ) ص ۵۴

[22] امام ابو یوسف۔ کتاب الخراج۔ (قاہرہ۔ تیسری طباعت ۱۳۵۲ھ) ص ۷۲

حضرت عمرؓ کے زمانے میں اگرچہ دیوان کی تشکیل ہوئی جس سے مراتب کے لحاظ سے لوگوں کو وظیفے ملتے تھے[۲۳]۔ لیکن دولت کی اس غیر مناسب تقسیم کے جو نتائج سامنے آئے ان کو دیکھتے ہوئے حضرت عمرؓ نے آخری وقت میں کہا تھا "اگر آئندہ رات تک موت نے مجھے مہلت دی تو میں (بیت المال سے) کم حصہ پانے والوں کو زیادہ حصہ پانے والوں کے برابر کر دوں گا"[۲۴] لیکن موت کا کیا اعتبار۔ اپنے منصوبہ کو عملی جامہ پہنانے سے قبل ہی آپؓ شہید کر دیئے گئے۔

حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کا انتخاب بھی وقت کی ضرورتوں اور خاص حالات کے مطابق جمہوری اصولوں پر ہوا۔ یہ صحیح ہے کہ ان میں سے حضرت عمرؓ کا انتخاب نامزدگی سے اور حضرت عثمانؓ کا انتخاب چھ ارکان پر مشتمل انتخابی بورڈ کے ذریعہ ہوا تھا لیکن حالات کا مطالعہ کرنے کے بعد ہمیں تسلیم کرنا پڑے گا کہ حالات کا تقاضا یہی تھا۔ اور پھر یہ کہ یہ بات نامزدگی یا انتخابی بورڈ کے فیصلے پر تو ختم نہیں ہوئی بلکہ بیعتِ عام میں ان کی باقاعدہ توثیق کی گئی۔ حضرت عمرؓ کے زمانے میں بدلے ہوئے حالات کے ماتحت جمہوریت کی جڑیں مضبوط کرنے کے لئے ایک قدم اور بھی اُٹھایا گیا۔ یعنی مجلسِ شوریٰ کے ارکان کے علاوہ عام رعایا کو بھی انتظامی امور میں مداخلت کا حق تھا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ کوفہ، بصرہ اور شام کے گورنروں کو وہاں کے عوام کی مرضی کے مطابق مقرر کیا جاتا[۲۵]۔ مجلسِ شوریٰ خاص کے علاوہ شوریٰ عام بھی ہوتا تھا اور یہ حج کے موسم میں عوام سے ملنے، ان کی شکایات سننے، اور تحقیق کے بعد شکایت کو رفع کرنے کے موقع پر ہوا کرتا تھا۔

حضرت عثمانؓ کا انتخاب اگرچہ وقتی مصلحتوں کی بنا پر شوریٰ ہی کے ذریعے عمل میں آیا تھا لیکن ان کی خلافت کے آخری دَور میں اُمت میں وہ اتفاق نہ رہا جو پہلے دو انتخابوں میں تھا۔ چنانچہ کچھ شورش پسندوں نے خلیفہ کے خلاف بغاوت کر دی اور بجائے اس کے کہ اہل الرائے فیصلہ کرتے، شورش پسندوں نے خلیفہ کو شہید کر دیا۔ اب چونکہ اختلافات رونما ہو چکے تھے لہٰذا حضرت علیؓ کا انتخاب بدلے ہوئے حالات کے مطابق اہل الرائے کی اکثریت سے عمل میں لایا گیا جو جمہوریت کے اُصولوں کے عین مطابق ہے۔

---

[۲۳] کتاب الخراج، صـ ۴۲۔ [۲۴] ایضاً صـ ۴۶۔

[۲۵] شبلی نعمانی۔ الفاروق۔ حصہ دوم (دہلی ۱۸۹۸ء) صـ ۱۲ و بعد۔

اب تک تو یہ چلا آرہا تھا کہ سیاست REVEALED نہیں بلکہ حالات کی پیداوار ہے لیکن حضرت علیؓ کے زمانے میں "خوارج" نے تحکیم کے فیصلے کے خلاف جب آپؓ سے علیحدگی اختیار کی تو ان کا مشہور نعرہ یہ تھا "لَا حُکْمَ اِلا للّٰہ" "یعنی خدا کے حکم کے سوا کسی اور کا حکم نہیں ہے۔ انہوں نے بزعمِ خویش اس میں قرآن مجید کی اس آیت سے استدلال کیا تھا" اِن الحکم الا للّٰہ" (قرآن - سورۂ یوسف ۴۰) بالفاظ دیگر اسلامی ریاست میں پہلی مرتبہ سیاسی حاکمیت اعلیٰ کو خدا کی طرف منسوب کرنے کی کوشش کی گئی۔ لیکن حضرت علی کرم اللہ وجہہٗ نے ان کے اس دعوے کو یہ کہہ کر باطل کر دیا کہ:

" جو کچھ وہ کہتے ہیں، بے شک درست ہے لیکن جو مطلب اس سے لیا جارہا ہے وہ باطل ہے۔" ٢٦

بدقسمتی سے اس دور میں اختلافات جو زیادہ تر سیاسی تھے، کھل کر سامنے آگئے چنانچہ حضرت علیؓ کو کئی محاذوں پر لڑنا پڑا۔ ان حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے یہی کہا جا سکتا ہے کہ شورشوں اور اختلافات کے زمانے میں سیاست چلانے میں صرف ان لوگوں کو شوریٰ میں شامل کیا جا سکتا ہے جو یا تو رولنگ پارٹی کے طرفدار ہوں۔ یا پھر اس کے ہمدرد یا زیادہ سے زیادہ غیر جانبدار رہیں۔ اور یہی جمہوریت کا اصول بھی ہے کہ جب تک ا(یک) پارٹی برسرِ اقتدار ہو انتظامی معاملے پارٹی ممبروں کے مشوروں سے طے کیے جائیں۔ اپوزیشن کے صرف وہ مشو(رے) تو [illegible]

بھی خلیفہ نے من مانی نہیں کی بلکہ اہل الرائے کے مشوروں کا پورا پورا احترام کیا۔ دوسری بات جو اس انتخاب سے سامنے آئی وہ یہ کہ خلفاء کے انتخاب میں عمر اور ذاتی فضائل ہمیشہ مدنظر رہے جیسا کہ اسلام سے قبل کی شہری ریاستوں یا قبائل کے سرداروں کے انتخاب میں دیکھا جاتا تھا۔ چاروں خلفائے راشدین کی رسول اکرمؐ سے قرابت اور عمر میں فرق تھا جس کی تفصیل یہ ہے :-

ا : حضرت ابوبکرؓ ——— خسر ——— رسول کریمؐ سے عمر میں دو سال چھوٹے تھے۔

ب : حضرت عمرؓ ——— 〃 ——— 〃 〃 〃 ۱۸ سال 〃 〃 〃

ج : حضرت عثمانؓ ——— داماد ——— 〃 〃 〃 ۵ سے آٹھ سال 〃 〃 〃

د : حضرت علیؓ ——— 〃 ——— 〃 〃 〃 تیس سال 〃 〃 〃

(۳)

اب ہم "نظریۂ خلافت" پر عام بحث کریں گے۔ مشہور مستشرق سر تھامس آرنلڈ اپنی تصنیف "خلافت" (THE CALIPHATE) میں سلطنتِ روما اور خلافت کا تقابلی جائزہ لیتے ہوئے لکھتا ہے :

"یہ دونوں نظام مذہبی اثر اور قوت کی بنیاد پر قائم تھے۔ اسلام اور عیسائیت دونوں عالمگیر مذاہب ہونے کا دعویٰ کرتے تھے اور اپنا اپنا دائرہ عمل وسیع کرنے کی فکر میں ہمیشہ رہتے تھے۔ ان دونوں میں فرق یہ تھا کہ مقدس رومی سلطنت[ع] (HOLY ROMAN EMPIRE) پچھلی بُت پرست سلطنت ہی کی بگڑی ہوئی شکل تھی۔ اس کی بڑی دلیل یہ ہے کہ شہنشاہ شارلی مان (CHARLEMAGNE) ۷۶۸ء تا ۸۱۴ء کے القاب بُت پرستانہ عقائد کے آئینہ دار تھے اور دوسرے یورپ میں دو فرماں روا تھے ایک سیاسی جسے شہنشاہ کہتے تھے دوسرا مذہبی یا روحانی جسے پاپا سے مخاطب کیا جاتا تھا لیکن خلافت کی بنیاد کسی پچھلے نظام پر قائم نہیں تھی بلکہ وہ ایک جدید نظام تھا جس کی تعمیر اور تکوین زمانہ کی احتیاجات اور اس سیاسی ماحول کی بنیاد پر ہوئی تھی جو ظہورِ اسلام کے بعد عربوں کے بلادِ فارس اور مشرقی سلطنتِ روما کے ایک بڑے حصے پر تسلط قائم کر لینے کی وجہ سے پیدا ہوا تھا۔ خلیفہ کے سیاسی فرماں روا ہونے کا مفہوم یہ تھا کہ وہ مذہبی اور سیاسی دونوں قسم کے اختیارات کا حامل ہے۔" [۲۸]

---

[۲۸] SIR THOMAS ARNOLD, THE CALIPHATE, (LONDON, 1965) P.P. 53

جہاں تک آرنلڈ کے اس بیان کا تعلق ہے کہ اسلام میں سیاسی نظام کی بنیاد قوت اور مذہبی اثر پر ہے تو اس میں صداقت ہو سکتی ہے کیونکہ سیاست، سیاست ہی نہیں رہتی جس میں جبر (قوت) نہ ہو اور دین، دین نہیں جس میں سختی ہو۔[۲۹] جہاں تک اسلام میں سیاست اور مذہب کے درمیان اختلاط کا تعلق ہے تو جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، یہ صرف عرب ہی کی نہیں بلکہ قدیم زمانہ سے مشرق کی امتیازی شان رہی ہے کہ یہاں سیاست اور مذہب ہمیشہ ساتھ ساتھ رہے ہیں۔ اسلامی ریاست میں اگرچہ دونوں ایک ہی جگہ تھے لیکن ان کا میدان الگ الگ رہا اور سیاست میں دین کو بلا ضرورت نہیں شامل کیا۔ اور غالباً یہی وجہ ہے کہ بعد کی صدیوں میں دین اور سیاست کبھی ایک ساتھ اور کبھی الگ الگ رہے ہے۔ نظریات کو چھوڑ کر عملی طور پر مذہب کبھی سیاست پر غالب آیا اور کبھی دین کو سیاست کا تابع رکھا گیا۔ اور یہ سب کچھ حالات کے تقاضوں کے مطابق ہوتا رہا۔

اسلامی معاشرہ یا ہیئت اجتماعی میں خلیفہ آنحضرت صلعم کا سیاسی جانشین خیال کیا جاتا تھا۔ اور اسے دنیا اور دین کا پاسبان سمجھا جاتا تھا۔ دورِ اوّل میں حکمران کے تین القاب ہوتے تھے۔ خلیفہ، امیرالمومنین اور امام۔ خلیفہ بمعنی سربراہِ مملکت در امور سیاسی۔ امیرالمومنین کا لقب حضرت عمرؓ نے پسند فرمایا اور یہ وہی مفہوم ادا کرتا تھا جو "خلیفہ" کا تھا۔ امام کا لقب اس معنی میں کہ قوم کی سرداری کے علاوہ شروع میں خلیفہ نماز میں امامت کے فرائض بھی انجام دیا کرتا تھا۔

ہمارے متکلمین نے خلافت یا امامت کو ایک منفرد سیاسی نظریہ کی حیثیت دے کر اس پر کافی بحث کی ہے۔ ان کے افکار کا مطالعہ کرتے وقت ایک بات جو سامنے آتی ہے، وہ یہ ہے کہ ان کے پیشِ نظر اُن کے زمانے میں جو طرزِ حکومت موجود تھا، اُس کی افادیت بیان کرنا اور مسلمانوں کی وحدت کو برقرار رکھنا تھا۔ علاوہ ازیں کچھ ایسے فرقے بھی ہیں جن کو خلافت کے اس نظریئے سے اختلاف ہے۔ ہم سب سے پہلے مسلمان مفکر علامہ ابی الحسن علی محمد بن حبیب البصری البغدادی الماوردی کا نظریہ امامت پیش کرتے ہیں جس سے کم و بیش سارے سنیوں کو اتفاق ہے۔ وہ امامت

---

[۲۹] قرآن میں ارشاد ہوتا ہے: لا اِکراہ فی الدّین — البقرۃ: ۲۵۶۔

تعریف اِن الفاظ میں کرتے ہیں ؛

"امامت دین اور سیاست کی حفاظت کے لئے وجود میں آتی ہے"۔ [30]

اس کے بعد وہ لکھتے ہیں[31] چونکہ امامت کا وجوب اجماعِ اُمّت سے ثابت ہے۔ لہٰذا یہ جہاد اور طلبِ علم کی طرح فرضِ کفایہ ہے۔ امامت کی امیدواری کے لئے وہ سات شرائط پیش کرتے ہیں ؛ (۱) عدالت۔ (۲) علم۔ (۳) حواس کی سلامتی۔ (۴) اعضاء کی درستی۔ (۵) رائے۔ (۶) شجاعت اور (۷) نسب یعنی قریشی النسل ہونا (جو کہ بقول ان کے حدیث الائمۃ من القریش اور اجماعِ اُمّت سے ثابت ہے)۔ اہل الرائے (جو لوگ خلیفہ کو منتخب کرنے والے ہوں) کے لئے تین شرائط ضروری ہیں ؛ عدالت، علم اور الرائی والحکمۃ۔ ان کے نزدیک نیا امام دو طریقوں یعنی اہل الرائے کے چناؤ اور خلیفۂ وقت کی نامزدگی سے مقرر کیا جا سکتا ہے۔ خلیفہ کے انتخاب میں دارالخلافہ کے لوگ کیوں پیش پیش رہے؟ اس کی وضاحت کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں ؛

"جو لوگ امام کے شہر میں سکونت رکھتے ہیں، انھیں اس معاملہ میں دوسرے شہر والوں پر کوئی فوقیت حاصل نہیں۔ لیکن یہی رسم چلی آرہی ہے کہ اس شہر کے باشندے ہی امام کے انتخاب کے اہل سمجھے گئے ہیں۔ لہٰذا یہ حق انہیں محض رسمی طور پر حاصل ہو گیا ہے لیکن اس کا شرعی جواز کوئی نہیں۔ اس کی خاص وجہ یہ ہے کہ انھیں امام کی موت کا سب سے پہلے علم ہو جاتا ہے دوسرے یہ کہ اکثر وبیشتر امامت کی اہلیت رکھنے والے اصحاب اس کے شہر ہی میں موجود ہوتے ہیں"۔ [32]

خلافت کے بارے میں شیعوں کا نظریہ اس سے مختلف ہے[33]۔ خوارج کا نظریہ یہ تھا کہ خلافت ایک منتخب ادارہ ہے اور ہر طبقہ کا فرد خلافت کا مستحق ہے۔ اگرچہ ان کا ابتدائی نظریہ صرف عربی النسل کے لئے محدود تھا۔ لیکن بعد میں انہوں نے تمام مسلمانوں کو اس کا مستحق قرار دیا۔ ان کے ہاں خلیفہ کو معزول نہیں کیا جا سکتا، لیکن اگر وہ استبداد کا ارتکاب کرے تو نہ صرف معزولی بلکہ اس کا قتل بھی جائز تھا[34]۔ ایک اور فرقہ مُرجئہ کا تھا

---

[30] الماوردی۔ احکام السلطانیہ۔ (مصر ۱۲۹۸ھ) ص ۳۔ [31] ایضاً ص ۴، ۵۔ [32] احکام السلطانیہ ص ۴۔
[33] دیکھئے حاشیہ ۱۵۔ [34] احمد امین۔ فجر الاسلام۔ (قاہرہ ۱۹۵۵ء) ص ۵۹ - ۲۵۸۔

[redacted]

جس کے نزدیک خلافت کے امیدوار کے لئے مسلمان ہونا اور زبان سے کلمۂ شہادت پڑھنا کافی ہے۔ ان کے خیال میں مذہب بندہ اور خدا کے درمیان معاملہ تھا اور یہی وجہ تھی کہ انہوں نے بنی اُمیّہ کی خلافت کو صحیح تسلیم کر لیا تھا۔[۳۵]

معتزلہ (قدریہ) اگرچہ شروع میں سیاست سے الگ رہے لیکن بعد میں وہ بھی میدانِ سیاست میں داخل ہو گئے۔ ان کا نظریہ یہ تھا کہ امامت ایک لازمی ادارہ ہے۔ یہ ہر مسلمان کا مسلّمہ حق ہے۔ اس کے لئے کسی خاص خاندان یا فرد کی تعیین ضروری نہیں۔ امت کو اختیار حاصل ہے کہ تنفیذ احکام کے لئے جس کو چاہے اپنا فرمانروا یا خلیفہ منتخب کرے۔[۳۶]

ان تمام فرقوں کے علاوہ دو ایسے خارجی فرقے اباضیہ اور نجدیہ بھی تھے جن کا خیال تھا کہ اگر اُمت میں عدل و مساوات، رواداری اور اخلاق کی پاکیزگی کا عالمگیر جذبہ پایا جاتا ہو اور معصیت کا رجحان جاتا رہا ہو تو خلیفہ کا تقرر اُمت پر فرض نہیں۔[۳۷]

چودھویں صدی عیسوی میں مشہور مفکر علامہ ابن خلدون نے بھی اس موضوع پر قلم اُٹھایا۔ حکومت کی اقسام بیان کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ سیاسی نظام دو قسم کا ہوتا ہے۔ ایک کی اساس دنیاوی جاہ و جلال ہوتی ہے اور دوسرا نظام دنیاوی امور کو تمدنی اُصولوں پر استوار کرتا ہے۔ اوّل الذکر نظام میں قوم کا ایک برسرِ اقتدار طبقہ قانون سازی کرتا ہے۔ اور یہ عقلی نظام (سیاسۃ عقلیۃ) کہلاتا ہے۔ جب کہ مؤخر الذکر نظام میں دنیاوی امور کے ساتھ دینی ترقی اور اُخروی نجات بھی مقصود ہوتی ہے۔ اور یہ نظام خلافت کہلاتا ہے۔[۳۸] ابن خلدون کے نزدیک "خلافت دین اور دنیا کی حفاظت کے لئے وجود میں آتی ہے۔ اور یہ کہ امامت کا وجوب نہ صرف اجماعِ صحابہ [illegible] [illegible] [illegible] ساتھ عمل میں لایا جا رہا ہے۔[۳۹] لہٰذا یہ فرض کفایہ ہے اور اس کا [illegible] اہل [illegible] [illegible] [illegible] کہ اللہ تعالیٰ کی اس آیت "اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم" سے واجب ہے۔"[۴۰]

۳۵۔ ایضاً۔ ۲۸۱

۳۶۔ ایضاً۔ ۲۹۰

۳۷۔ [illegible] [illegible] [illegible] کتاب [illegible] دیکھئے اس [illegible] فہرست [illegible] [illegible] (۸۸۸۰۶ ۸۷۸) [illegible] [illegible] [illegible] سیاسی نظریہ دیکھئے

۴۰۔ مقدمہ

خلافت کے قریشی النسل نظریات سے اختلاف کرتے ہوئے ابن خلدون خلافت کو صرف اس قبیلے کے لئے موزوں سمجھتے ہیں جس میں عصبیت ہو۔ اور وہ شیرازہ بندی کی صلاحیت رکھتا ہو۔ حدیث الائمۃ من القریش پر بحث کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ رسول کریمؐ نے یہ اس لئے فرمایا تھا کہ قریش ہی اپنی عصبیت کی بنا پر پورے جزیرے پر چھاتے ہوئے تھے۔ وہ اس قابل تھے کہ حالات پر قابو پا سکیں۔ ان کی سیادت سے کسی کو انکار نہ تھا[41] نظریۂ عصبیت کے حق میں وہ آگے چل کر روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ جب بھی حضرت قاسم بن محمد بن ابی بکرؓ کو دیکھتے تو فرماتے کہ اگر میرے اختیار میں ہو تو میں خلافت اس کو سونپ دوں۔ ابن خلدون کہتا ہے کہ اگر عمر ثانیؒ چاہتے تو کر سکتے تھے لیکن وہ بنی اُمیہ میں سے اہل الرائے سے خائف تھے کیونکہ اب عصبیت بنی اُمیہ میں آگئی تھی اور حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کی یہ طاقت نہ تھی کہ وہ خلافت کو بنو اُمیہ سے کسی دوسرے قبیلے میں منتقل کر دیں[42]۔ ابن خلدون نے امام کی نامزدگی کو بھی نظریۂ عصبیت کی روشنی میں جائز قرار دیتے ہیں[43]۔

ان مفکرین کے علاوہ فقہاء نے بھی لفظ خلیفہ، امام اور امیرالمومنین پر تفصیلی بحث کی ہے لیکن سر تھامس آرنلڈ کے قول کے مطابق:

"ان کی توجیہات غیر تسلی بخش ہیں۔ امام کے جو معنی اُنہوں نے بیان کئے ہیں، ان سے ان کا مقصد واضح نہیں ہوتا۔ لفظ خلیفہ قرآن میں[44] ان اصطلاحی معنوں میں مستعمل نہیں ہوا ہے جو اسلام میں خلیفہ کے لئے کئے جاتے ہیں۔ فقہاء نے اپنی بحث کی بنیاد انہی آیات پر رکھی ہے۔ جس طرح عیسائیوں کے دونوں گروہوں کلیسائی اور رومی شہنشاہیت کے حامیوں نے اپنے اپنے اغراض و نظریات کے ماتحت انجیل سے سند ڈھونڈی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ لفظ خلیفہ قرآن کے اندر جس مفہوم میں آیا ہے وہ خلافت کے اس سیاسی نظام پر کسی طرح صادق نہیں آتا ہے جو عالم اسلامی میں رائج تھا"[45]

ایضاً ۔ صہ ۱۹۴، ۱۹۵ ۔ [42] ایضاً صہ ۲۰۶ ۔ [43] ایضاً صہ ۲۱۰ و ابعہ

قرآن ۔ سورہ البقرۃ، آیت ۳۰، الانعام: ۱۶۵ اور صٓ: ۲۶ ۔

آرنلڈ ۔ خلافت، محولہ بالا ۔ صہ ۴۲ ۔

مختصراً یوں کہا جا سکتا ہے کہ سیاسی اصطلاح کے طور پر خلافت ایک جدید نظام کی نشاندھی کرتی تھی جس کی تعمیر و تکوین زمانہ کی احتیاجات اور اس سیاسی ماحول کی بنیاد پر ہوئی جس کی طرح رسول اکرمؐ نے مختلف دشمن قبائل کو ایک ہی مرکز پر جمع کرنے کے بعد ڈالی تھی۔ لیکن یہ خیال کہ خلافت دین کا حصہ ہے، سُنّی مسلمانوں کے عقیدہ میں اس وقت شامل ہوا جب خلیفہ منصور نے حکومت کو اپنے ہی خاندان میں مستقل طور پر رکھنے کے لئے خطبہ مکہ میں یہ کہا کہ وہ خدا کی سرزمین میں اس کی طرف سے حاکم ہے اور اس کی تائید اور امداد سے مسلمانوں پر حکومت کرے گا۔[۴۶] چنانچہ "آگے چل کر سنّی مسلمانوں کا یہ عقیدہ سا ہو گیا کہ خلافت کے بغیر مسلمانوں کی ملّی زندگی کا تصوّر نہیں کیا جا سکتا اور خلافت منجملہ ارکان مذہب کے سمجھی جانے لگی۔"

"خلافت دین کا حصہ ہے" اس پر تبصرہ کرتے ہوئے الاسلام و اصول الحکم کا مصنف علی عبدالرازق لکھتا ہے:-

"سلاطین کی مصلحت اسی میں تھی کہ یہ غلط خیال (خلافت دین کا ایک حصہ ہے) لوگوں میں راسخ ہو جائے تاکہ وہ دین کو ایسی زرہ بنالیں جو ان کے تخت کی حفاظت کر سکے اور انہیں باغیوں سے بچا سکے۔ وہ مختلف حیلوں سے اس پر عمل پیرا رہے اور وہ کتنے متعدد حیلے تھے اگر محققین اس کی طرف توجہ کریں۔ یہاں تک کہ اُنھوں نے لوگوں کی عقل میں یہ بات ڈال دی کہ آئمہ کی اطاعت خدا کی اطاعت ہے اور ان کی نافرمانی خدا کی نافرمانی ہے۔ اس کے بعد خلفأ نے اسی پر اکتفا نہ کیا اور انہیں وہ لقب مطمئن نہ کر سکا جو حضرت ابوبکرؓ نے انتخاب کیا تھا اُنہوں نے اسے مسترد نہ کیا جس پر حضرت ابوبکرؓ نے ناراضگی ظاہر کی تھی (خلیفۃ اللہ) اور اُنہوں نے سلطان کو زمین پر خدا کا خلیفہ اور اس کے بندوں پر اس کا ظلّ ممدود بنا کر رکھ دیا۔"[۴۷]

(۴)

مندرجہ بالا تاریخی جائزے کی روشنی میں ہم اسلام کے سیاسی نظام کے بارے میں یہ نتائج حاصل کر سکتے ہیں اور ان کو بنیاد بنا کر ایک جدید اسلامی نظام کی تشکیل کر سکتے ہیں:-

---

[۴۶] علی عبدالرازق - الاسلام و اصول الحکم - (اُردو ترجمہ راجہ ف۔م۔ ماجد) ص۱۶۳ -
[۴۷] ایضاً - ص۱۳۱ حاشیہ ۱۲ -

۱ ــــــ اسلامی ریاست کی بنیاد عوام کی رائے اور مرضی سے پڑتی ہے اور یہ کہ اس ریاست میں شہریوں کو نہ صرف آزادیٔ رائے اور قانونی مساوات حاصل ہوتی ہیں بلکہ ان کو معاشرتی اور معاشی انصاف کی ضمانت بھی دی جاتی ہے۔

حدیث میں ہے کہ "غریبوں اور بیواؤں کی خدمت کرنے والا وہی درجہ رکھتا ہے جو اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والے کا یا رات بھر نماز پڑھنے اور دن بھر روزہ رکھنے والے کا ہے۔" (مسلم، بخاری، ترمذی)

۲ ــــــ اسلامی نظام سیاست میں نہ تو پادریوں کی حکومت THEOCRACY کو جگہ ہے اور نہ ہی یہ مطلق العنانیت پر مبنی ہے۔ یہاں حکمران اپنا اقتدار مذہبی پیشواؤں سے حاصل کرتا ہے نہ خدا سے براہِ راست۔ بلکہ اس کے اختیار کا منبع جمہور ہی ہیں۔ اگر عوام کو سیاسی حاکمیتِ اعلیٰ حاصل نہ ہوتی تو اسلامی ریاست کے سربراہ اور ہادی و مرشد کو عوام (اہل الرائے) سے مشورہ لینے کا حکم کبھی نہ دیا جاتا۔ بالفاظِ دیگر عوام ہی ریاست میں طاقت کا سرچشمہ ہیں۔ ان کو پورا اختیار ہے کہ جسے چاہیں منتخب کریں، چاہے وہ ادنیٰ درجہ کا شہری کیوں نہ ہو۔ ہاں اسلامی نظام سیاست میں ایک بات ضرور ہے کہ یہاں سیاست میں اخلاقیات ضرور شامل ہیں۔ رائے دہندگی (ووٹ) ایک مقدس امانت ہوتی ہے، جسے استعمال کرتے وقت پوری احتیاط برتنی چاہیئے۔

۳ ــــــ شوریٰ اسلامی نظام سیاست کی جڑ ہے۔ اور عہد جدید میں اس کو پارلیمنٹ میں بہتر طور پر انجام دیا جا سکتا ہے۔ اس کے دائرے کو بڑھا کر اسمبلی میں اہل الرائے (عوام کی اپنی پسند کے نمائندوں) کی تعداد ملک کے مختلف حصوں کی آبادی کے تناسب سے ہونا چاہیئے۔ عوام کے ان منتخب شدہ نمائندگان کے علاوہ اسمبلی کے ممبروں کی ایک خاص تعداد ملک کے دوسرے طبقوں مثلاً علماء، وکلاء، مزارع، صحافی، پروفیسروں، فوجی، مزدور اور کارخانہ داروں کی نمائندگی کے لئے مختص کی جائے۔ اور ہر پیشہ اپنے اپنے نمائندوں کا انتخاب خود کرے۔ اسمبلی میں قانون سازی کا کام صرف ماہرین کی رپورٹ کے بعد ہی کیا جائے۔

۴ ــــــ جیسا کہ اس مقالے کے مطالعہ سے ظاہر ہوگا کہ شروع دَور میں ریاست کے انتظامیہ، مقننہ اور عدلیہ میں کوئی خاص فرق نہیں تھا لیکن جوں جوں حالات بدلتے گئے اور ریاست مستحکم ہوئی گئی

تو حکومت کے ان تینوں عناصر میں فرق نظر آتا رہا۔ حتیٰ کہ ایک وقت وہ بھی آیا کہ عدلیہ، انتظامیہ اور مقننہ (محدود معنوں میں) سے بالکل آزاد ہو گیا۔ موجودہ دور میں انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ قضا کو انتظامیہ اور مقننہ سے بالکل الگ رکھا جائے تاکہ لوگوں کے دلوں سے یہ شبہات دور ہوں کہ ان کے ساتھ ناانصافی ہو رہی ہے اور ایک صحت مند معاشرے کا قیام جلد سے جلد عمل میں لایا جا سکے۔

۵ ــــ ابن خلدون کے نظریہ عصبیت اور تاریخ اسلام میں مختلف گروہوں کی کارکردگی کو دیکھتے ہوئے اس بات کا امکان پیدا ہو سکتا ہے کہ اسلامی نظام سیاست میں ایک سے زیادہ سیاسی پارٹیاں کام کر سکتی ہیں۔ لیکن ایک سے زیادہ سیاسی پارٹیوں کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ مملکت میں درجنوں پارٹیاں ہوں۔ جمہوریت کی بقا کے لئے مضبوط حزب اختلاف بھی ضروری ہے لہٰذا احسن طریقہ یہ ہے کہ سیاسی پارٹیاں کسی بھی حالت میں تین سے زائد نہ ہوں۔ ورنہ آئے دن حکومت کی تبدیلیوں سے نہ صرف ایڈمنسٹریشن کے کام پر اثر پڑے گا بلکہ بہت ممکن ہے کہ وہ ایک ریاست کی خارجہ پالیسی پر بھی اثر انداز ہوں۔ پارٹیوں کی تعداد اور حکومت کی کمزوری اور آئے دن کی تبدیلیوں کی اعلیٰ مثال ہمارے سامنے فرانس کی ہے جہاں ۱۹۵۹ء کے دستور (FIFTH REPUBLIC) سے قبل ایک حکومت اوسطاً صرف چند مہینے برسرِ اقتدار رہا کرتی تھی۔ کیونکہ ریاست بذات خود ایک مقصد نہیں بلکہ حصول مقصد کا ایک ذریعہ ہے اور اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے طریقۂ کار میں اختلاف ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ اختلاف اصول و کلیات میں ہرگز نہیں بلکہ طریقۂ کار میں ہو۔ جس سیاسی جماعت کو عوام کی اکثریت کی حمایت حاصل ہو، وہی جماعت ان کی نمائندہ حکومت بنا سکتی ہے۔ لیکن جس طرح برسر اقتدار پارٹی کے لئے مضبوط ہونا ضروری ہے اسی طرح حزب مخالف بھی مضبوط ہونا چاہیے۔ حزب مخالف جتنی مضبوط ہو گی عوام کے مفاد کا خیال اتنا ہی زیادہ رکھا جائے گا۔

۶ ــــ اسلامی نظام حکومت اگرچہ صدارتی طرز حکومت کے قریب تر ہے۔ جس میں سیاسی اتحاد اور مرکزیت پر زور دیا جاتا ہے لیکن مخصوص حالات اور خاص سیاسی تربیت کو مد نظر رکھتے ہوئے پارلیمانی نظام بھی چلایا جا سکتا ہے۔ بشرطیکہ پارلیمانی نظام کے لئے جن بنیادی چیزوں کی ضرورت ہے وہ موجود ہوں۔

■■■■■■■

قسط ۲

جمہوریۂ ترکیہ کے عائلی قوانین[۱]

محمد رشید فیروز

طلاق کے احکامات (دفعات ۱۲۹ تا ۱۵۰)

زوجین میں سے کوئی فریق دوسرے فریق کے زنا کا مرتکب ہونے پر طلاق کے لئے دعویٰ دائر کر سکتا ہے. اگر شوہر یا بیوی جس کو دعویٰ کا حق حاصل ہے، اسباب طلاق سے واقف ہونے کے دن سے چھ ماہ کی مدّت یا ارتکاب زنا سے پانچ سال کی مدّت گزر جانے تک قانونی چارہ جوئی نہ کرے تو طلاق کے لئے دعویٰ ساقط ہو جاتا ہے. معاف کر دینے کی صورت میں دعویٰ کی سماعت نہیں ہو سکتی ۔

اگر زوجین میں سے ایک فریق دوسرے کو قتل کرنے کا قصد کرے یا بدترین رویّہ اختیار کرے تو دوسرے فریق کو طلاق کے لئے دعویٰ دائر کرنے کا حق حاصل ہو جاتا ہے. اسبابِ طلاق سے واقف ہونے کے دن سے چھ ماہ کی مدت یا اسباب کے وقوع سے پانچ سال کی مدّت گزر جانے پر طلاق کے لئے دعویٰ ساقط ہو جاتا ہے معاف کر دینے کی صورت میں دعویٰ کی سماعت نہیں ہو سکتی ۔

اگر زوجین میں سے کوئی فریق بدنامی کے موجب کسی جرم کا مرتکب ہو یا دوسرے فریق کو اپنے ساتھ بسر کرنا ناممکن بنا دینے والا طریق حیات اختیار کرے تو مظلوم فریق کو ہر وقت طلاق کے لئے دعویٰ کرنے کا حق حاصل ہے ۔

اگر دونوں میں سے ایک فریق حقوق زوجیت کی ادائیگی سے بچنے کے لئے دوسرے فریق کے ساتھ رہنا دے اور بلا سبب تین ماہ تک اپنے گھر واپس نہ آئے تو فریق ثانی کو طلاق کے لئے دعویٰ دائر کرنے کا صل ہو جاتا ہے. مستحق فریق کی درخواست پر حاکم عدالت فریق ثانی کو ایک ماہ کے اندر اپنے گھر واپس

---

۱ قسط کے لئے ملاحظہ ہو "فکر و نظر" بابت جون ۱۹۶۹ء

آنے کے لئے متنبہ کرسکتا ہے جس کا بوقت ضرورت اعلان بھی کیا جاسکتا ہے۔ تنبیہ کی تاریخ سے ایک ماہ کی مدّت گزرنے سے پہلے طلاق کے لئے دعویٰ دائر نہیں کیا جاسکتا۔

اگر زوجین میں سے کوئی فریق کسی دماغی مرض میں تین سال سے مبتلا ہو جس کی وجہ سے مشترک زندگی ناقابل برداشت ہو جائے اور کسی ماہر امراض دماغی کی طرف سے اس امر کی تصدیق ہو جائے کہ مرض لاعلاج ہے تو فریق ثانی کو ہر وقت طلاق کے لئے دعویٰ دائر کرنے کا حق حاصل ہے۔

اگر شوہر اور بیوی کے درمیان اختلافات اتنے شدید ہو جائیں کہ ان کا اکٹھے رہنا ناممکن ہو جائے تو دونوں میں سے ہر فریق کو طلاق کے لئے دعویٰ دائر کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ اگر زوجین کی مشترک زندگی دونوں میں سے کسی ایک فریق کی وجہ سے ناقابل برداشت ہو تو فریق ثانی کو اطّلاع کے لئے دعویٰ دائر کرنے کا حق حاصل ہوگا۔

طلاق کے لئے دعویٰ دائر کرنے کا مستحق فریق اپنی مرضی کے مطابق طلاق یا علیٰحدگی کے لئے دعویٰ دائر کرسکتا ہے۔ ایسا دعویٰ مدعی کی قیام گاہ کے علاقے کی عدالت کے حاکم کے سامنے پیش کیا جائے گا۔

حاکم عدالت دعویٰ دائر ہونے کے بعد بیوی کی رہائش اور ضروری اخراجات۔ زوجین کی مالی ضروریات اور بچوں کی نگہداشت سے متعلق ضروری عارضی تدابیر اختیار کرے گا۔

طلاق کے اسباب میں سے کسی ایک سبب کا ثبوت فراہم ہونے پر حاکم عدالت کے لئے طلاق یا علیٰحدگی کے لئے فیصلہ کرنا لازمی ہے۔

اگر محض زوجین کی ایک دوسرے سے علیٰحدگی کے لئے دعویٰ دائر کیا گیا ہو تو طلاق کے لئے حکم نہیں دیا جاسکتا۔ لیکن اگر طلاق کے لئے دعویٰ ہو اور شوہر اور بیوی میں مصالحت کا احتمال موجود ہو تو علیٰحدگی کے لئے حکم صادر کیا جاسکتا ہے۔

زوجین کی علیٰحدگی کے لئے ایک سال سے تین سال کی مدّت تک حکم دیا جاسکتا ہے۔ مقررہ مدّت کے ختم ہونے پر علیٰحدگی خود بخود ختم ہو جاتی ہے۔ اگر اس مدّت میں شوہر اور بیوی کے درمیان مصالحت نہ ہوئی ہو تو ہر فریق کو طلاق کے لئے دعویٰ دائر کرنے کا حق حاصل ہوگا۔

علیٰحدگی کی مدت کے اختتام پر زوجین میں سے کسی ایک فریق کی درخواست پر طلاق کا حکم دیا جاسکتا ہے۔ اگر دونوں میں سے ایک فریق بھی مشترک زندگی اختیار کرنے سے انکار کرے تو ایسی صورت میں بھی

طلاق کا حکم دیا جائے گا۔

مطلقہ عورت کو شادی کے ذریعے سے حاصل ہونے والے حقوق طلاق کے بعد بھی قائم رہتے ہیں۔ البتہ وہ شادی سے پہلے جس خاندانی نام سے موسوم تھی اسی کو پھر اختیار کر لیتی ہے۔ طلاق کی صورت میں حاکم عدالت قصوروار فریق کی دوبارہ شادی کے لئے کم از کم ایک سال اور زیادہ سے زیادہ تین سال کی امتناعی مدت مقرر کرتا ہے۔ زوجین کی علیحدگی کے لئے حاکم عدالت کی مقرر کردہ مدت بھی اسی مدت میں شمار کی جاتی ہے۔

جس شوہر یا بیوی کے موجود یا متوقع مفاد کو طلاق سے نقصان پہنچا ہو اسے قصوروار فریق سے مناسب ہرجانہ وصول کرنے کا حق حاصل ہے۔ اس کے علاوہ اگر بے قصور شوہر یا بیوی کے ذاتی مفاد کو طلاق کا سبب بننے والے واقعات سے شدید نقصان پہنچا ہو تو حاکم عدالت مستحق فریق کو ہرجانہ دلوانے کے لئے ایک رقم مقرر کر سکتا ہے۔

اگر بے قصور شوہر یا بیوی طلاق کی وجہ سے شدید مالی مشکلات میں پھنس جائے اور فریق ثانی نے طلاق کے لئے اسباب پیدا نہ بھی کئے ہوں، ایسی صورت میں بھی حاکم فریق ثانی کی حیثیت کے مطابق حاجت مند فریق کو ایک سال کی مدت کے لئے نفقہ کی ادائیگی کا حکم دے سکتا ہے۔

اگر کسی شوہر یا بیوی کی کسی معاہدے یا حکم کے ذریعے سے ہرجانہ یا نفقہ کی صورت میں کوئی آمدنی مقرر ہو اس کی دوسری شادی ہونے پر یہ آمدنی منقطع ہو جاتی ہے۔ جس شوہر یا بیوی کے لئے مالی مشکلات کی بنا پر نفقہ مقرر کیا گیا ہو اس کی مالی حالت محسوس ہونے کی حد تک بہتر ہونے کی صورت میں فریق ثانی کی درخواست پر نفقہ منقطع یا کم کیا جا سکتا ہے۔

زوجین نے اپنے اموال کے انتظام کے لئے کوئی بھی اصول منتخب کیا ہو، طلاق ہونے کی صورت میں شوہر اور بیوی کو اپنا اپنا ذاتی مال واپس ملے گا۔ اگر مال میں کوئی زیادتی ہوئی ہو تو زوجین کے قبول کردہ اصول کے مطابق دونوں میں تقسیم کر دیا جائے گا۔ اگر مال میں نقصان واقع ہوا ہو تو بیوی کی طرف سے نقصان ہونے کا ثبوت فراہم ہونے کی صورت میں شوہر کو نقصان برداشت کرنا پڑے گا۔

طلاق ہو جانے کی صورت میں شوہر اور بیوی ایک دوسرے کے قانونی وارث نہیں ہو سکتے۔ اور معاہدۂ نکاح کے ذریعے اور طلاق سے قبل وصیت کے ذریعے سے حاصل ہونے والے فوائد ضائع ہو جاتے ہیں۔

زوجین کی علیحدگی کا حکم صادر ہونے کی صورت میں حاکم عدالت زوجین کے اموال کے انتظام سے متعلق

قبول کردہ اصول کو منسوخ کرنے یا باقی رکھنے کا فیصلہ کرتا ہے۔ لیکن اگر شوہر یا بیوی اپنے مال کی علیحدگی کے لئے درخواست کرے تو حاکم اس کے لئے حکم دینے کا مکلف ہے۔

طلاق یا زوجین کی علیحدگی کی صورت میں حاکم عدالت والدین کے معروضات سننے کے بعد والدین اور بچوں کے ذاتی تعلقات سے متعلق اور حق ولایت کے استعمال کے لئے ضروری تدابیر اختیار کرے گا۔ جس فریق کی نگرانی میں بچے نہ دیئے گئے ہوں وہ ان کی تربیت اور نفقہ کے مصارف میں حصہ لینے کا مکلف ہے۔ اور اسے بچوں کے ساتھ ذاتی تعلقات رکھنے کا حق حاصل ہے۔

ماں یا باپ کے دوسری شادی کرنے کسی دوسری جگہ چلے جانے اور موت واقع ہونے کی صورت میں حاکم عدالت ماں یا باپ کی درخواست پر حالات کے تقاضے کے مطابق ضروری تدابیر اختیار کرے گا۔

طلاق اور علیحدگی کے دعووں میں حاکم عدالت کے لئے مندرجہ ذیل قواعد کی پابندی ضروری ہے:

۱۔ جب تک حاکم عدالت طلاق یا علیحدگی کے اسباب کی موجودگی کا دل سے قائل نہ ہو۔ ان اسباب کو ثابت نہ خیال کرے۔

۲۔ ان واقعات کے بارے میں براہ راست یا زوجین کی طرف سے حلف کی پیش کش نہیں کی جائے گی۔ اور نہ حلف دلانے والے آفیسر کو اس بارے میں کوئی بیان دیا جائے گا۔

۳۔ زوجین کے اس بارے میں سابقہ اعترافات کسی صورت سے حاکم عدالت کو پابند نہیں کر سکتے۔

۴۔ حاکم دلائل کی جانچ پڑتال کرنے میں آزاد ہے۔

۵۔ طلاق اور علیحدگی کے فروعی احکام سے متعلق فریقین کے درمیان منعقد ہونے والے معاہدات کو جب تک حاکم عدالت سے تصدیق نہ ہو جائے، ان کو معتبر نہیں سمجھا جائے گا۔

شادی کے عمومی احکام (دفعات ۱۰۱ سے ۱۹۹ تک) حقوق زوجین

شادی کی رسم کی تکمیل کے خانگی وحدت وجود میں آتی اس وحدت کی سعادت کو مشترکہ سعی سے قائم رکھنا اور بچوں کے رہن سہن اور تربیت میں مساویانہ اہتمام زوجین کے فرائض بن جاتے ہیں۔

شوہر خانگی وحدت کا سربراہ ہوتا ہے۔ گھر کا انتخاب بیوی اور بچوں کی مناسب پرورش اور نگہداشت شوہر کی ذمہ داری ہے۔

بیوی شوہر کے خاندانی نام کو اختیار کرلیتی ہے. مشترکہ زندگی کی سعادت کے لئے بیوی ممکن حد تک شوہر کی مددگار اور مشیر ہوتی ہے. گھر کی دیکھ بھال بیوی کی ذمہ داری ہے۔

شوہر خانگی وحدت کی نمائندگی کرتا ہے. شوہر اور بیوی نے مشترک مال کی تنظیم کے لئے چاہے کوئی اصول منتخب کیا ہو، شوہر جملہ اخراجات کے لئے ذمہ دار ہے۔

مستقل گھریلو ضروریات کے لئے شوہر کی طرح بیوی کو بھی خانگی وحدت کی نمائندگی کا حق حاصل ہے. بیوی اختیارات کے دائرے کی حدود میں رہ کر خواہ کتنے ہی مصارف کرے شوہر ان سب کے لئے ذمہ دار ہے بیوی اپنے اختیارات کو ناجائز طور پر استعمال کرے یا ان اختیارات کے استعمال سے عاجز ہو جائے تو ایسی صورت میں شوہر بیوی کے اختیارات کو کلی یا جزوی طور پر واپس لے سکتا ہے. بیوی اگر کسی حاکم عدالت کے سامنے یہ ثابت کردے کہ اس کے شوہر نے بلاوجہ اس کے اختیارات واپس لے لئے ہیں تو حاکم بیوی کو اس کے اختیارات واپس دلا سکتا ہے۔

جب تک شوہر صراحتہً یا ضمناً اجازت نہ دے، بیوی کو اپنے اختیارات سے تجاوز کرنے کا اختیار نہیں ہے۔
شوہر اور بیوی نے اپنے اموال کی تنظیم کے لئے کوئی اصول منتخب کیا ہو، بیوی شوہر کی صراحتہً یا ضمناً اجازت کے ساتھ کسی پیشے یا صنعت کو اختیار کر سکتی ہے. شوہر کے منع کرنے کی صورت میں اگر بیوی یہ ثابت کردے کہ اس کے کسی پیشے یا صنعت کو اختیار کرنا خانگی وحدت کے مفاد کے مطابق ہے تو ایسی صورت میں حاکم عدالت بیوی کو اجازت دے سکتا ہے. اگر بیوی کے مال سے متعلق کسی تیسرے فریق سے کوئی نزاع ہو تو شوہر بیوی کی نمائندگی کے لئے مکلّف ہے۔

شوہر اور بیوی میں سے کوئی ایک فریق حقوق زوجیت کی ادائیگی میں غفلت برتے یا دوسرے فریق ... اور خجالت میں ڈالے یا کوئی نقصان پہنچائے تو مظلوم فریق کو حاکم عدالت کی مداخلت طلب کرنے کا حق حاصل ہے. حاکم عدالت قصوروار فریق کو اپنے فرائض کی ادائیگی کے لئے تنبیہہ کرے گا اور اگر تنبیہہ کا کوئی مثبت نتیجہ ظاہر نہ ہو تو ضروری تدابیر اختیار کرے گا۔

مشترکہ زندگی سے جب شوہر اور بیوی کی صحت، شہرت یا کاروبار کی ترقی کو کوئی زبردست خطرہ ... فریقین کو علیحدہ اقامت گاہ میں رہنے کا حق حاصل ہے. طلاق یا علیحدگی کے لئے عدالت میں دعویٰ ... کے بعد زوجین کو ایک دوسرے سے علیحدہ رہائش اختیار کرنے کا حق حاصل ہے۔

اگر شوہر اپنے فرائض کی ادائیگی میں کوتاہی کرے تو حاکم عدالت شوہر اور بیوی کے قرضہ داروں سے بیوی کو قرضے کی رقوم کی کلی یا جزوی ادائیگی کے لئے حکم جاری کر سکتا ہے۔

زوجین تعلقاتِ زوجیت کی موجودگی میں ایک دوسرے کے خلاف اجرائے ڈگری کی جبری کارروائی نہیں کر سکتے۔ اس اصول سے مستثنیٰ حالت میں جب کہ شوہر یا بیوی کے خلاف کسی تیسرے فریق نے اجرائے ڈگری کی کارروائی کی ہو، فریق ثانی امتناع قانونی کے اطلاق میں یا افلاس کی قانونی کارروائی میں شرکت کر سکتا ہے۔

اگر شوہر اور بیوی میں سے کسی ایک فریق کے خلاف عدالت سے ذاتی مال پر حکم امتناعی جاری کیا گیا ہو، اس کا مال قرضوں کی ادائیگی کے لئے کافی نہ ہو تو دوسرے فریق کو واجب الادا رقم کی ادائیگی کے لئے دیگر... کی ... ہوگی۔ زوجین میں سے کوئی ایک فریق مفلس ہو جائے تو فریق ثانی کو ...

[illegible]

۴

شادی کے علو...

اس وحدت کی معـ...

زوجین کے فرائض

شوہر خانگی وحد...

شوہر کی ذمہ داری ہے۔

اگر زوجین نے معاہدۂ نکاح میں قانونی اصولوں کے علاوہ اموال کی تنظیم کے لئے کوئی دوسرا اصول قبول کرلیا ہو۔ اور دونوں میں سے ایک فریق کے افلاس کی صورت میں مفلس یا دوسرے فریق کے قرض خواہوں کو نقصان پہنچ رہا ہو تو ایسی صورت میں زوجین کے اموال کی علیحدگی کا اصول نافذ ہوجاتا ہے۔

زوجین کی ذاتی اشیاء، بیوی کے پیشے یا صنعت کے لئے ضروری مال اور بیوی کی گھر سے باہر کام کی آمدنی زوجین کے اموال میں شمار نہیں کئے جاتے۔

اموال کی علیحدگی | شوہر اور بیوی کے اپنے اموال پر حقوق ملکیت۔ استعمال اور منافع کے قائم رکھنے کو قانونی اصطلاح میں اموال کی علیحدگی کہا جاتا ہے۔

اگر بیوی نے اپنے اموال کی نگرانی اپنے شوہر پر چھوڑ دی ہو تو یہ فرض کرلیا جائے گا کہ وہ اپنے شوہر سے تعلقات زوجیت کی موجودگی میں کوئی حساب طلب نہیں کرے گی اور اپنے اموال کی تمام آمدنی کو خانگی مصارف کے لئے اپنے شوہر کے سپرد کردے گی۔ بیوی اپنے ذاتی مال کی نگرانی کا حق جب چاہے اپنے شوہر سے واپس لے سکتی ہے۔ بیوی کے اس حق سے دست بردار ہونے کو معتبر نہیں سمجھا جائے گا۔

اگر بیوی نے اپنے مال کی نگرانی اپنے شوہر کے سپرد کردی ہو تو شوہر کے افلاس کی صورت میں یا اس کے خلاف عدالتی حکم امتناعی جاری ہونے کی حالت میں شوہر سے اپنی واجب الادا رقوم کی وصول یابی کے لئے استیانہ حاصل کرنے کے لئے دعویٰ دائر کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا۔

شوہر اور بیوی کے اموال کی آمدنی اور دونوں کی کمائی پر فریقین کا علیحدہ علیحدہ حق ہے۔ شوہر خانگی مصارف کا ایک مناسب حصہ برداشت کرنے کے لئے بیوی سے مطالبہ کرسکتا ہے۔ اگر مصارف کے مناسب حصے پر فریقین میں اختلاف رائے ہو تو عدالت اس کا فیصلہ کرسکتی ہے۔

وحدت اموال | زوجین معاہدۂ نکاح میں وحدت اموال کے اصول کو قبول کرسکتے ہیں۔ اس [illegible] کی صورت میں وحدت اموال میں شامل نہ کئے جانے والے اموال کی توضیح معاہدۂ نکاح میں کی جائے گی۔ نکاح کے وقت فریقین کے اموال اور تعلقات زوجیت کی موجودگی میں حاصل ہونے والے تمام اموال وحدت اموال میں شامل ہوں گے۔

[illegible] کے وقت بیوی کی ملکیت ہو اور تعلقات زوجیت کے دوران بیوی کو جو مال ورثہ میں یا [illegible] سب مال بیوی کے ذاتی مال میں شامل ہے۔ شوہر اپنے اور بیوی کے ذاتی مال کے علاوہ وحدت

اموال میں شامل اموال کا مالک ہے۔

وحدت اموال میں شامل ہونے والے اموال کی نگرانی شوہر کے ذمّے ہے اور شوہر ہی نگرانی کے مصارف برداشت کرتا ہے۔ بیوی خانگی وحدت کی جس حد تک نمائندگی کرتی ہے۔ اسی حد تک اس کو نگرانی کا حق حاصل ہے۔

شوہر اور بیوی اپنے ذاتی اموال کا رجسٹر کسی قانونی منشیر کی معرفت منوا سکتے ہیں۔ جس میں مال کی قیمت کا اندراج بھی کیا جا سکتا ہے۔ زوجین کے اموال کی قیمتوں میں وقت گزرنے کے ساتھ جو کمی واقع ہوگی، وہ دونوں میں تقسیم کر دی جائے گی۔

شوہر بیوی کے مال سے نفع حاصل کرنے کا حق رکھتا ہے۔ شوہر بیوی کی نقد رقوم، قیمتی دستاویزات صنعتی حصص اور اسناد کا مالک ہے لیکن وہ جملہ نقود اور اسناد کی قیمت تک بیوی کا مقروض سمجھا جائے گا۔

بیوی کا جو مال شوہر کی ملکیّت میں نہ ہو، اس میں شوہر بیوی کی رضامندی کے بغیر تصرف نہیں کر سکتا۔ بیوی جس حد تک خانگی وحدت کی نمائندگی کی اہلیت رکھتی ہے، اس حد تک اسے وحدت اموال میں تصرف کا حق حاصل ہے۔

بیوی صرف اپنے شوہر کی رضامندی سے کسی میراث کو رد کر سکتی ہے۔ شوہر کے رضامند ہونے کی صورت میں بیوی عدالت سے اجازت حاصل کر سکتی ہے

بیوی شوہر کی نگرانی میں دیئے ہوئے ذاتی مال سے متعلق شوہر سے ہر وقت استفسار کر سکتی ہے۔ اور اس کے لئے ضمانت بھی طلب کر سکتی ہے۔

شوہر شادی سے پہلے حاصل کئے ہوئے قرضوں، تعلقات زوجیت کے دوران لئے گئے قرضوں ا[ور] کی طرف سے خانگی وحدت کی نمائندہ کی حیثیت سے حاصل کردہ قرضوں کی ادائیگی کے لئے ذمہ دار ہے۔ بیوی وحدت اموال کے اصول کے ماتحت شوہر کو تفویض کئے ہوئے حقوق سے قطع نظر مندرجہ قرضوں کی ادائیگی کے لئے ذمّہ دار ہے:-

۱۔ شادی سے پہلے حاصل کئے ہوئے قرضے۔

۲۔ شوہر کی رضامندی سے حاصل کئے ہوئے قرضے اور شوہر کے لئے عدالت کی منظوری سے لئے ہو[ئے]

۳۔ اپنے پیشے یا صنعت سے متعلق حاصل کردہ قرضے۔

۴۔ اپنے حصے میں آنے والی میراث کے قرضے۔

۵۔ غیر قانونی افعال کے نتیجے میں پیدا شدہ قرضے۔

بیوی مشترک خانگی مصارف کے لئے شوہر یا اپنی طرف سے حاصل کئے ہوئے قرضوں کی ادائیگی کے لئے صرف شوہر کے قرض ادا کرنے کی استطاعت نہ رکھنے کی صورت میں ذمہ دار ہے۔

اگر فریقین میں سے کسی ایک کے مال کے مقابلہ میں کوئی قرض حاصل کیا گیا ہو اور دوسرے فریق کے مال سے اس کی ادائیگی کی گئی ہو تو دوسرے فریق کو اس کے مال کی قیمت ادا کرنا ضروری ہے۔

شوہر کے افلاس کی صورت میں بیوی کو قرض خواہوں میں شرکت کا حق حاصل ہے اور وہ اپنے ذاتی اموال کی قیمت میں واقع ہونے والی کمی کی تلافی حاصل کرنے کا حق رکھتی ہے۔

بیوی کی وفات پر اس کا ذاتی مال اس کے وارثوں کو منتقل ہو جاتا ہے۔ اور شوہر کا حق میراث محفوظ رہتا ہے۔ شوہر کی وفات پر بیوی اس کے ذاتی اموال کو واپس کر دیتی ہے جو وارثوں کو ملتا ہے۔

شرکتِ اموال | زوجین معاہدۂ نکاح میں شرکت اموال کے اصول کو قبول کر سکتے ہیں۔

اس اصول کے مطابق شوہر اور بیوی شرکت اموال میں شامل ہونے والے اموال اور ان سے حاصل ہونے والی آمدنی کے مشترکہ طور پر مالک ہوتے ہیں۔ اور دونوں میں سے کوئی ایک فریق اپنے حصے میں تنہا طور پر تصرف کرنے کا مجاز نہیں ہے۔

جو اموال عطیّہ کے طور پر حاصل کئے گئے ہوں اور عطیّہ دینے والے نے یہ خواہش ظاہر کی ہو کہ ان کو شرکت اموال میں شامل نہ کیا جائے یا قانونی طور پر محفوظ اموال شمار کئے جانے والے اموال کو شرکت اموال میں شامل نہیں کیا جا سکتا۔

شرکت اموال کی نگرانی شوہر کی ذمہ داری ہے۔ نگرانی کے مصارف اموال سے ادا کئے جاتے ہیں۔ بیوی خانگی وحدت کی نمائندگی کرنے کی حد تک شرکت اموال کی نگرانی کا حق رکھتی ہے۔ نگرانی کے عمومی معاملات کے علاوہ شرکت اموال میں شامل کئے جانے والے اموال کے تصرف کے بارے میں زوجین ایک دوسرے کی رضامندی اور تعاون سے عمل کرتے ہیں۔

شرکت اموال کے دوران واجب الادا قرضوں کی ادائیگی کے سلسلے میں اجرائے ڈگری کی کاروائی صرف شوہر کے خلاف کی جا سکتی ہے۔ ایسے قرضوں کی ادائیگی کے لئے جو رقم صرف کی گئی ہو

زوجین اس کی واپسی کے لئے ایک دوسرے سے مطالبہ نہیں کر سکتے۔

زوجین میں سے کسی ایک فریق کی وفات کی صورت میں بقید حیات شوہر یا بیوی کو شرکت اموال کا نصف حصّہ ملے گا۔ دوسرا نصف حصّہ بقیدِ حیات شوہر یا بیوی کے حق میراث میں خلل کے بغیر متوفی کے وارثوں کو ملے گا۔

زوجین معاہدۂ نکاح میں شرکت اموال کے دونوں میں نصف کے حساب سے تقسیم کے اصول کی بجائے کوئی دوسرا اصول قبول کر سکتے ہیں۔ زوجین میں سے پہلے وفات پانے والے فریق کی اولاد کو وفات کے وقت موجود مشترک اموال کے چوتھائی حصے سے کسی صورت میں محروم نہیں کیا جا سکتا۔

بیوی کی وفات کے بعد شوہر شرکت اموال کے قرضوں کی ادائیگی کے لئے ذمہ دار ہے۔ شوہر کی وفات کے بعد اگر بیوی شرکت اموال میں اپنا حصّہ چھوڑ دے تو وہ شرکت اموال میں شامل ہو جائے گا اور بیوی شرکت اموال کے قرضوں کی ادائیگی کی ذمّہ دار نہ ہوگی۔ اگر بیوی اپنا حصہ قبول کرلے تو وہ ایسے قرضوں کی ادائیگی کے لئے مکلّف ہوگی۔ اور اس کی ذمہ داری صرف اسی حد تک ہوگی جس حد تک وہ ادائیگی کے قابل ہے۔

شوہر یا بیوی کی وفات کی صورت میں جو فریق بقید حیات ہو، اسے متوفی کی اولاد کے ساتھ شرکت اموال جاری رکھنے کا حق حاصل ہے۔ ایسی شرکت اموال کو بقید حیات شوہر یا بیوی کو ختم کرنے کا بھی حق حاصل ہے۔

زوجین معاہدۂ نکاح میں بعض اموال کے لئے جو شرکت اموال سے خارج ہوں مثلاً جائداد غیر منقولہ کی ایک محدود شرکت بھی قائم کرنے کی شرط کا اندراج کر سکتے ہیں۔

اس کے علاوہ زوجین معاہدۂ نکاح میں فریقین کی ذاتی آمدنی پر مشتمل شرکت قائم کرنے کے اصول کو بھی قبول کر سکتے ہیں۔

زوجین کو معاہدۂ نکاح میں بیوی کے جہیز کے ایک حصّے کو خانگی مصارف کے لئے مخصوص کرنے کا حق حاصل ہے۔

عربِ جاہلیہ میں صنعتِ دباغت

احمد خان، ایم اے۔ ادارہ تحقیقاتِ اسلامی

قدیم عربوں کی زندگی کے مختلف گوشے صدیوں سے اہلِ علم کی توجہ کا مرکز بنے ہوئے ہیں۔ انیسویں اور بیسویں صدی میں ان پر بہت کچھ لکھا گیا خصوصاً یورپی ممالک کے اہل علم نے جو کام کیا ہے، وہ قابل ستائش ہے۔ عربوں کی زندگی کے کئی پہلوؤں پر روشنی ڈالی جا چکی ہے اور کئی دوسرے پہلوؤں پر سے مستقبل میں پردہ خفا اٹھائے جانے کی توقع ہے۔

عربوں کا اسلام کے بعد کا دور تو کسی حد تک واضح ہے مگر اسلام سے پہلے کا زمانہ ابھی تک نگاہوں سے اوجھل ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جاہلی عربوں کے سیاسی اور دینی حالات چند کتابات کی مدد سے کچھ واضح کئے جا چکے ہیں مگر ان کے اقتصادی اور معاشرتی امور ابھی تک مبہم چلے آ رہے ہیں۔ خصوصاً اس عہد کے ان فنون کے بارے میں بہت کم معلومات میسّر آئی ہیں جن سے ان کی اقتصادیات پر اثر پڑتا ہے۔

معاشرتی زندگی میں روزمرہ کے استعمال کی اشیاء کا بڑا دخل ہے۔ اس میں برتن، کپڑے، رہائش گاہیں اور گھریلو جانوروں کے علاوہ بہت سی چیزیں شامل ہیں۔ عربوں کی ان اشیاء پر کچھ اہل علم نے لکھا ہے۔ اور اس میں کسی حد تک کامیاب بھی ہوئے ہیں مگر افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ ایک پہلو ابھی تک محققین کی توجہ کا مرکز نہیں بن سکا اور نہ اس طرف کسی نے اشارہ کیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کے علاوہ بھی قدیم عربوں کی زندگی کے کئی گوشے موجود ہیں جو ابھی تک سامنے نہیں آ سکے اور جو آئے ہیں، وہ بھی ابھی تک تشنہ ہیں مگر اس پہلو کے ساتھ اغماض کی وجہ سے ان کے کئی مسائل کے متعلق معلومات نہ صرف ادھوری رہ گئی ہیں بلکہ وہ ابتدائی درجہ تک بھی نہیں پہنچ سکی ہیں۔ وہ پہلو ہے: "عربوں کی صنعت چرم سازی"۔

یہ صنعت ان کی زندگی کا اہم جز تھی۔ روزمرہ کے استعمال کی چیزوں میں سے تقریباً پچیس فی صد چیزیں

وہ تھیں، جو صرف چمڑے کی بنی ہوئی ہوتی تھیں، اور تقریباً اتنی ہی وہ اشیاء تھیں، جن میں جزوی طور پر چمڑے کا استعمال ہوتا تھا۔ آپ خود اندازہ لگائیں کہ رسولِ مقبولؐ کے پاس سونے کا بستر (ضجاع)، تکیہ (وسادۃ)، بیٹھنے کی چٹائی (مبرکۃ) دباغت شدہ فرد، پانی کے لئے مشکیزہ اور چیزیں رکھنے کے لئے تھیلہ سب چمڑے کے بنے ہوئے تھے[1] چمڑے کا خیمہ تو آپؐ نے اکثر استعمال کیا ہے[2] یہ امر بھی ذہن میں رہے کہ اس وقت کتابت کے لئے کاغذ موجود نہ تھا بلکہ اس کی بجائے چمڑا ہی استعمال ہوتا تھا۔ الغرض چمڑے کی مصنوعات سے الگ رہ کر کسی طرح عرب زندگی نہیں گزار سکتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے اس فن کو گھریلو صنعت کے طور پر اپنایا ہوا تھا۔ تقریباً ہر گھر میں نہ صرف مرد دباغت کا کام کرتے تھے بلکہ عورتیں بھی اس صنعت میں پوری مہارت رکھتی تھیں[3]

عربوں کے اس خاص پہلو کا، جہاں تک ہمیں علم ہے، عرب مؤرخین میں سے شائد ہی کسی نے خصوصیت کے ساتھ تذکرہ کیا ہو۔ ممکن ہے کسی عالم نے اس پر کوئی رسالہ لکھا ہو مگر اس وقت تو وہ کہیں نظر نہیں آتا۔ البتہ ضمنی طور پر کہیں کہیں اس بارے میں معلومات مل جاتی ہیں۔ یہاں قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس فن کے بارے میں اس قدر کم معلومات کیوں ہیں؟ اس کی کئی وجوہ ہیں۔ ممکن ہے کہ اس بارے میں علماء کو معلومات میسر ہی نہ آئی ہوں یا اس کو درخورِ اعتنا ہی نہ سمجھا گیا ہو کہ اس سے عام زندگی پر کون سا اثر پڑتا ہے۔ قدیم مآخذ میں اس کے بارے میں معلومات اس لئے کم ہوں کہ اس فن کو اس قدر شہرت نہ ملی ہو۔ یا پھر اسے ایک جانا پہچانا عمل سمجھ کر اس پر دھیان ہی نہ دیا گیا ہو۔ یہ بھی عین ممکن ہے کہ یہ فن کسی خاص علاقہ سے تعلق رکھتا ہو، جس کے حالات کو احاطۂ تحریر میں نہ لایا جا سکا ہو۔ اس کے علاوہ اور بھی کئی وجوہ ہو سکتی ہیں مگر اس علتِ تشہیر یا فقدانِ معلومات سے یہ مطلب ہرگز نہ لینا چاہیئے کہ قدیم عربوں کے ہاں اس صنعت کا وجود ہی نہیں تھا۔ فنِ چرم سازی عہدِ جاہلی میں موجود تھا اور عربوں کی زندگی پر یہ

---

[1] دیکھئے طبقات ابن سعد ط لائیڈن ج ۱ ص ۱۴۷ تا ۱۵۹

[2] حدیث کی مختلف کتب میں ذکر موجود ہے۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو ونسنک کی المعجم المفہرس لألفاظ الحدیث النبوی ط لائیڈن ج ۱ لفظ أدم

[3] طبقات ابن سعد ج ۸ ص ۲۰۶ و مسند احمد بن حنبل ط قاہرہ ۱۳۱۳ھ ج ۳ ص ۲۸

خاطر خواہ اثر انداز بھی تھا۔ بلکہ یوں کہیئے کہ ان کی اقتصادی زندگی میں اس فن کو اہم مقام حاصل تھا۔

چرم سازی کے بارے میں حاصل کردہ معلومات کے مآخذ یا تو جاہلی شعراء کا کلام ہے جس میں چمڑے کا تذکرہ آتا وافر نہیں ملتا اور یا پھر اسلامی دور کا لٹریچر۔ یہ امر ذہن میں رہے کہ اسلامی عہد کی معلومات کا صرف وہ حصہ اہم ہے جو عہد جاہلیہ کے بالکل متصل زمانہ کا ہے۔ مگر اسلامی عہد میں ایک چیز بہت کھٹکتی ہے اور وہ یہ کہ ابتدائی مسلمانوں نے عرب جاہلی کے بارے میں کسی قسم کی معلومات بہم پہنچانے کو ایک عار سمجھا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ لوگ جاہلی دور کے بارے میں باتیں کرنا معیوب گردانتے تھے۔ اندریں حالات یہ کیسے ممکن تھا کہ اس دور کی معلومات مکمل طور پر ہمارے سامنے آجاتیں۔ اس دور کو قرآن مجید میں جاہلیت کے نام سے یاد کیا گیا ہے اس لئے اس دور کی خوبیوں پر بھی ابتدائی مسلمانوں نے کوئی خاص توجہ نہیں دی۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ رسول مقبولؐ، خلفائے راشدین اور بنو امیہ کے عہد میں بہت کم لوگ ایسے پیدا ہوئے ہیں جنہوں نے جاہلی دور کے بارے میں کچھ لکھا ہے اور جن حضرات نے کچھ لکھا ہے وہ بھی قدیم عربوں کی جنگوں (ایام العرب)، دینی بدحالی اور معاشرتی بے راہ روی کے سوا کسی اور چیز پر نہیں۔ عربوں کی اقتصادی یا فنی زندگی کے بارے میں جو معلومات ہمیں میسّر آئی ہیں، وہ صرف کسی واقعہ کے ضمن میں مل جاتی ہیں۔ بذاتِ خود ایک مستقل حیثیت سے کسی جگہ نہیں ملتی ہیں۔ اس بکھرے ہوئے مواد کو جمع کرنے کی خاطر ہمیں قدیم ادبیات کا پورا ذخیرہ کھنگھالنا پڑتا ہے تب جاکر تھوڑی سی معلومات ملتی ہیں۔

مناسب ہوگا کہ یہاں اپنے موضوع سے متعلق دور کی تحدید بھی کرلی جائے۔ اس امر سے کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا کہ کپڑا بننے، چرم سازی یا ہتھیار بنانے کے فنون دفعتہً پیدا نہیں ہوجاتے بلکہ یہ زمانے کے ساتھ ساتھ درجہ بدرجہ ترقی کی منازل طے کرتے ہوئے وجود میں آتے ہیں۔ رسول مقبولؐ، خلفائے راشدینؓ اور بنو امیہ کا دور عہدِ جاہل سے بالکل متصل واقع ہوا ہے۔ یہ تو سبھی جانتے ہیں کہ اسلام نے آتے ہی جاہلی دور کے فنون کو ختم نہیں کیا بلکہ اس نے تو صرف غیر ضروری امور کے خاتمے کا حکم دیا تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ کپڑا بننے یا چرم سازی کے فنوں کو اسلام نے مزید تقویت دی تھی۔ اس لئے کہ دستکاری کے مختلف و متعدد کام رسول مقبولؐ نہ صرف خود کرتے تھے بلکہ اپنے صحابہؓ کو بھی ان کا حکم فرماتے تھے۔

یہ ذہن میں رہنا چاہیئے کہ بنو امیہ کے خاتمے تک ایک سو تیس سالوں کے اندر اس فن نے کوئی نمایاں ترقی نہیں کی ہوگی۔ اس لئے پہلی صدی کی معلومات تو اس فن کے لئے خالص جاہلی دور کی معلومات ہی

شمار ہوں گی۔ البتہ اس عرصہ کے بعد کی معلومات کے بارے میں انگشت نمائی کی جاسکتی ہے کہ وہ جاہلی دَور کی صحیح نمائندگی نہ کرسکیں گی۔ مگر ذرا غور فرمائیے کہ جو عرب گھروں سے باہر دُور جنگوں میں پھنسے ہوئے تھے، وسعتِ سلطنت اور اشاعتِ دین کے دھندوں میں پڑے ہوئے تھے، انہیں اس فن کی ترقی کی طرف کب خیال آیا ہوگا۔ ابتدائی دو صدیاں جن میں عربوں کا عجمیوں کے ساتھ مکمل طور پر اختلاط نہیں ہوا تھا، ان میں فنون کی باریکیاں جزیرۃ العرب میں داخل نہیں ہوئی تھیں۔ چنانچہ ابتدائی دو صدیوں (ہجری) کا لٹریچر ہمیں قدیم عربوں کے بارے میں کسی حد تک جاہلی عہد کے صحیح خدوخال مہیا کرتا ہے۔ اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ صنعت چرم سازی کی وہ معلومات جو اس دَور کے لٹریچر سے حاصل ہوں گی، وہ اگرچہ مکمل طور پر نہیں مگر کافی حد تک مبنی بر حقیقت ہوں گی۔

جزیرۃ العرب کی صنعت و حرفت پر بہت سے اہل علم نے قلم اٹھایا ہے اور کافی لکھا ہے۔ ہر ایک صنعت پر الگ الگ کتب موجود ہیں۔ یا کم از کم اس قدر مواد موجود ہے کہ اس کو جمع کیا جائے تو کتاب بن سکتی ہے۔ ایک ایک علاقے کے لئے الگ خاص طور پر بھی لکھا گیا ہے مگر سب اسی دَور میں لکھا ہے جس سے ہم گزر رہے ہیں لیکن اگر اس سے قبل کے اَدوار پر نگاہ ڈالیں تو بہت کم لوگ ایسے نظر آئیں گے جنہوں نے عربوں کی صنعت و حرفت کو قابل توجہ خیال کیا ہو۔ اس کے علاوہ ہمیں یہ بھی ذہن میں رکھنا چاہئے کہ جاہلی دَور میں صنعت کی طرف دھیان بھی کم تھا۔ اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ بالکل ہی کم تھا بلکہ جب موجودہ دَور کے ساتھ مقابلہ کیا جائے تو کم نظر آئے گا۔ اُس وقت ان کے نزدیک سب سے اعلیٰ پیشہ لُوٹ مار تھا۔ اس پیشے پر وہ فخر کیا کرتے تھے۔ اس کے علاوہ جو پیشے لوگوں نے اختیار کر رکھے تھے، وہ بھی اس سے متعلق تھے۔ چنانچہ شمشیر سازی اور نیزہ سازی سرفہرست تھے۔ ہم بجا طور پر کہہ سکتے ہیں کہ اُس پیشے کو زیادہ عمدہ خیال کیا جاتا تھا جو انہیں جنگ و جدل میں ممد و معاون ثابت ہوتا تھا۔ ان کے بعد دوسری ضروریات کی اشیاء کی طرف دھیان دیا گیا۔ جیسے تن ڈھانکنے کے لئے کپڑا، روزمرّہ کے استعمال کی دیگر اشیاء جن میں سے ایک چمڑا بھی تھا، جس سے برتن بنانے اور تن ڈھانکنے کے علاوہ خیمے بھی بناتے تھے۔

چونکہ عرب کا بیشتر حصہ صحرا تھا، جس میں پانی نایاب اور آب و ہوا سخت گرم، اس لئے بہت تھوڑے علاقے میں کھیتی باڑی کا کام ہوسکتا تھا۔ ساحل سمندر کے قرب و جوار میں بعض علاقے اس پیشہ کے لئے موزوں تھے۔ یہی وجہ ہے کہ یمن اور ساحل سمندر کے دیگر علاقوں میں زراعت کا کام نظر آتا تھا۔ اس میں کسی کو شک نہیں کہ عربوں کے نزدیک سب سے گھٹیا پیشوں میں پارچہ بافی و جفت سازی بھی شامل تھے، مگر اس سے قطعاً یہ خیال نہ کیا جائے کہ یہ پیشے عرب میں بالکل مفقود تھے۔ بلکہ بعض مقامات پر تو صرف یہی پیشے مروّج تھے۔ جیسے یمن، جو عرب کا ایک زرخیز خطّہ

ہے۔ اس میں کاشت کے علاوہ یہی دو صنعتیں نمایاں نظر آتی ہیں۔ ان کے علاوہ بھی صنعتیں جیسے شمشیر سازی اور دیگر آلاتِ جنگ کی تیاری اور ان کے استعمال کی تربیت، عربوں کے ہاں اس وقت اپنے شباب پر تھی۔

ان صنعتوں کے اندر ایک ایسی صنعت بھی نظر آتی ہے جو اس قدر مقبول تھی کہ عرب کے گھروں میں بدوؤں کے ہاں زیادہ اور حضریوں کے ہاں کم پائی جاتی تھی جس کا وجود کچھ عام ہونے کے سبب اہم نہیں سمجھا جاتا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ چرم سازی تقریباً تمام عرب میں ایک گھریلو صنعت کی حیثیت اختیار کر چکی تھی۔ عرب جاہلیہ میں اس صنعت کا یہ حال تھا کہ خاص خاص مقامات کے علاوہ بدوی اور حضری اپنے طور پر خود اس صنعت کو رواج دیتے رہتے تھے۔ عورتوں کو بھی یہ فن دباغت سکھا دیا جاتا تھا۔ بہت سی عورتیں دباغت کا کام اپنے گھر پر کرتی تھیں۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ مرد ہی نہیں بلکہ عورتوں کے لئے دباغت کا کام علم خانہ داری کا ایک لازمی جزو تھا۔

مگر نہایت افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ ہمارے مسلم عرب مؤلفین میں بہت کم ایسے ہوئے ہیں جنہوں نے چرم سازی کی طرف کماحقہ توجہ دی ہو۔ اگرچہ کپڑوں، برتنوں وغیرہ کے سلسلے میں چمڑے کی بے حد ضرورت موجود تھی اور پھر اسلامی دور میں جلد سازی نے چمڑے کے فن کو اوج تک پہنچا دیا تھا مگر جزیرۃ العرب کی اس صنعت کی طرف کسی نے خاص دھیان نہ دیا۔ یہی وجہ ہے کہ قدیم عربوں کے ہاں گھوڑوں، تلواروں، پرندوں، کپڑوں کی صنعت پر تو کتب موجود ہیں مگر موجود نہیں تو اس اہم صنعت پر جو عربوں کی زندگی پر چھائی ہوئی تھی۔ یہ اس طرح ان کی توجہ کا مرکز نہ بن سکی جس طرح دوسری صنعتوں کو درجہ حاصل تھا۔

یہ حال تو اسلام کے بعد اس فن کا تھا۔ اب اندازہ لگائیے کہ اس کا حال قبل از اسلام کیا ہوگا؟ شعراء کی توجہ کا مرکز یہ نہ بن سکا، خطباء اس فن کو اپنے خطبوں کا موضوع بنانے سے رہے۔ یہی وجہ ہے کہ کافی تگ و دو کے بعد بھی اس موضوع پر بہت کم مواد مل سکا ہے۔ یہ مواد چند شہروں کے نام جن میں دباغت کا عمل ہوتا تھا، یا چند چیزوں کے نام جو چمڑے سے بنتی تھیں اور ان جانوروں کے نام پر مشتمل ہے جن سے چمڑا حاصل ہوتا تھا۔ اور مزید دقت یہ ہے کہ اس چمڑے کی تجارت کے بارے میں معلومات بھی خاطر خواہ نہیں ہیں۔

ہمارے موضوع سے متعلق چند حضرات نے کہیں کہیں تھوڑی بہت معلومات مہیا کی ہوں گی، مگر غالباً سب سے پہلے لسانی نقطۂ نظر سے اس فن سے متعلق اسماء، جلد کی قسمیں، دباغت کے طریقے اور دباغت کے سامان کے بارے میں ابن سیدہ (متوفی ۴۵۸ھ) نے اپنی مشہور و معروف "کتاب المخصص" میں قلم اٹھایا ہے۔ ایک مستقل باب الجلود، انسلاخ الجلود (جلود کا اتارنا) اور دباغۃ الجلود کے نام سے

باندھنا ہے۔ لے اس مستقل باب کے علاوہ کلاسیکل عربی کی کتب تاریخ وجغرافیہ میں کہیں کہیں ہمارے موضوع سے متعلق مواد ملتا ہے۔ قرآن، تفسیر، حدیث اور رسول مقبولؐ کے عہد سے متعلق تاریخی ادب اس کام کے لئے تو بہت ہی کارآمد ہے۔ ان میں سب سے بڑھ کر تو عربی زبان کے لغت سود مند ثابت ہوتے ہیں۔ یہ مآخذ اس صنعت کے چند مراکز کی معلومات کے علاوہ جلود کی تجارت کے بارے میں کچھ اشارے کرتے ہیں مگر اس صنعت کے متعلق جامع معلومات نہیں دیتے، اور کئی گوشے تو بالکل اندھیرے میں رہ جاتے ہیں۔ مثلاً یہ اب تک معلوم نہیں ہو سکا کہ عرب ان مراکز میں اس صنعت کو چلانے کی خاطر سرمایہ کہاں سے حاصل کرتے تھے۔ کیا یہ وسیع پیمانے پر کام ہوتا تھا یا انفرادی طور پر تھوڑے پیمانے پر۔ لیبر کیسی تھی۔ خام مال کتنی مقدار میں میسر آتا تھا۔ کیا خام مال سارا سال مہیا ہوتا تھا یا خاص موسموں میں ؟ ان امور میں سے خام مال کے بارے میں کسی حد تک معلومات ملتی ہیں۔ وہ بھی اس لئے کہ خام چمڑا مہیا کرنے والے جانور جن مقامات پر بکثرت پائے جاتے تھے لازمی طور پر وہی مقامات اس صنعت کے لئے خام مال مہیا کرتے تھے۔

جاہلی دور کے بارے میں جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے، تفصیلی معلومات مہیا کرنے کی طرف انیسویں اور بیسویں صدی میں خاصی توجہ دی گئی ہے۔ اس لئے اس عرصہ میں قدیم عربوں کے بارے میں معلومات جمع کرنے کے لئے محققین نے اور خصوصاً یورپی مستشرقین، سیاحوں اور ماہرینِ آثار قدیمہ نے جان کاہی سے کام کیا ہے۔ جزیرۃ العرب کے اندر سفر، مختلف علاقوں کے عربوں سے بالمشافہ گفت گو، آثار قدیمہ کی کھدائی سبھی ایک مقصد کی کڑیاں ہیں۔ چنانچہ مستشرقین نے عربوں کی زندگی کا تقریباً کوئی پہلو نہیں چھوڑا جس پر تھوڑا بہت تحریر نہ کیا گیا ہو۔ مگر ہمارے موضوع سے متعلق لکھنے کی، جہاں تک ہمیں علم ہے، ابھی تک سوائے ایک دو کے کسی نے ہمت نہیں کی ۵؎

اصل موضوع کی طرف جانے سے قبل مناسب ہوگا کہ جو خطہ زیر بحث ہے اس کی جغرافیائی حالت بھی مختصر

لے ملاحظہ ہو کتاب المخصص از ابن سیدہ مطبوعہ بولاک ج ۴ ص ۱۰۰ تا ۱۱۱

۵؎ ۱۹۴۲ء میں ایک جرمن پروفیسر J. HENNINGER نے -ELL UND LEDERK -LEIDUNG IN ARABIEN کے عنوان سے ویسٹا کے ایک جریدہ رسالے INTERNATIONAL ARCHIV FÜR ETHNOGRAPHIE میں ... صفحات پر مشتمل عربوں کے چرمی ملبوسات پر مقالہ لکھا تھا۔ ظاہر ہے اس میں صرف ملبوسات پر توجہ دی گئی ...

طور پر معلوم کر لی جائے۔ جزیرۃ العرب کا مجموعی رقبہ تقریباً بارہ لاکھ مربع میل ہے[۵] شمال سے جنوب کی جانب پورٹ سعید سے عدن تک پندرہ سو میل طول ہے اور مغرب سے مشرق کی جانب پورٹ سویز سے فرات تک چھ سو میل عرض ہے۔ جزیرۃ العرب کا سارا حصہ مسطح نہیں ہے بلکہ کہیں کہیں پہاڑ بھی ہیں۔ بڑا حصہ لق و دوق صحرا کی شکل میں ہے جنوبی حصّہ کی زمین جسے یمن کہا جاتا ہے، کسی قدر سرسبز و شاداب ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ علاقہ باہر کے لوگوں کی توجہ کا مرکز بنا رہا ہے۔ بحیرۂ قلزم کے ساحل کے ساتھ ساتھ عسیر کا علاقہ بھی سرسبز ہے۔ یہاں کبھی کبھی بارش بھی ہو جاتی ہے اور وہ سبزہ جانوروں کے لئے چارے کا کام دیتا ہے۔ عسیر میں طویل کوہستانی سلسلہ: جَبَلُ السَّرَاۃ پر کئی چراگاہیں موجود ہیں۔ "رَبْعُ الخالی" ایک ریت کا سمندر ہے جس کو عبور کرنا جان جوکھوں کا کام ہے یہاں کوئی ہریالی نہیں بجز جنوبی حصّہ کے جہاں تھوڑی سی بارش سے کچھ سبزہ پیدا ہو جاتا ہے۔ صحرا میں میلوں تک آبادی کا نشان نہیں ملتا۔ جو لوگ کبھی آباد تھے، وہ خانہ بدوش تھے اور سبزے کی تلاش میں سارا سال گھومتے رہتے تھے یہی بدوی آبادی اس علاقہ کی آبادی کہلاتی تھی۔ یہ بدو آپس میں پانی اور سبزے کی خاطر اکثر لڑتے رہتے تھے۔ کہیں کہیں شہری علاقے ان مقامات پر تھے جہاں کچھ سبزی کے دوام کا امکان تھا۔ یہ شہری لوگ کچھ متمدن تھے۔ مگر ان شہروں کی آبادی تھی بہت کم۔ اس خطّہ کا موسم، آب و ہوا اور مختلف مقامات، چمڑا کمانے کے لئے کافی ممد و معاون ہوتے تھے۔ اس لئے بدو لوگ ہر جگہ پر جب کبھی اپنے جانوروں سے چمڑا اتارتے تو اسے کما لیتے تھے۔

ہم اپنی معلومات کو کچھ اس طرح ترتیب دیں گے کہ سب سے پہلے ان جانوروں کا تذکرہ ہوگا جن سے چمڑا حاصل ہوتا تھا۔ پھر چمڑے کے اتارنے کے مختلف طریقوں کی تفصیل ہوگی۔ اس کے بعد دباغت کے لئے جو جڑی بوٹیاں یا دیگر اشیاء استعمال ہوتی تھیں، ان کا بیان ہوگا۔ چمڑے کی وہ تمام اقسام بھی بتائی جائیں گی جو مختلف علاقوں میں مقامی اثرات اور مختلف چیزوں کے استعمال پر یا پھر مختلف جانوروں سے حاصل ہونے کی بنا پر بن گئی تھیں اور انہیں مختلف نام دے دیئے گئے تھے۔ ان کے بعد ان مقامات کا ذکر آئے گا جہاں یہ صنعت کسی حد تک ترقی یافتہ شکل رکھتی تھی۔ اور آخر میں چمڑے کی تجارت اندرون جزیرۃ العرب اور بیرونی دنیا کے ساتھ زیر بحث لائی جائے گی۔ (مسلسل)

---

[۵] عمر رضا کحالہ۔ شبۂ جزیرۃ العرب ط دمشق ۱۹۴۴ء ص ۶

شاہ ولی اللہؒ کی نظر میں

مسلمانوں کے معاشی مسائل کا حل

طفیل احمد قریشی

انسان کھانے پینے اور دوسرے فطری تقاضوں میں دوسرے حیوانوں کی طرح ہے[1]۔ وہ جب پیدا ہوتا ہے تو دودھ کے لئے چیخ پکار کرتا ہے۔ جب بڑا ہوتا ہے تو خوراک اور دوسری بنیادی ضرورتیں پوری کرنے کے لئے زندگی میں جدوجہد کرتا ہے۔ اور آسودہ (خوشحال) زندگی گزارنا چاہتا ہے۔ پھر مذہب اور اخلاق اس کو یہ سکھاتے ہیں کہ وہ اپنے اندر انسانی خوبیاں پیدا کرے اور اچھے لوگوں کی طرح رہے۔ شاہ ولی اللہؒ کا خیال ہے کہ اگر انسان بدحال اور تنگ دست ہو تو مذہب اور اخلاق کے تقاضوں کو بالکل پورا نہیں کر سکتا۔ اس لئے انسان کے لئے خوشحال زندگی (ترفہ) کا ہونا ضروری ہے۔ اس سے اُس کی عادتیں اور مزاج بھی درست ہوں گے۔ اخلاقی اور مذہبی لحاظ سے بھی وہ اچھا انسان ہوگا۔ اور اچھے انسانوں کی تمام خوبیاں اس میں موجود ہوں گی[2]۔ آپ کے خیال میں انسان کا سب سے اہم مسئلہ یہ ہے کہ آیا وہ معاشی طور پر خوشحال ہے یا بدحال۔ کیونکہ خدائی منشا یہ ہے کہ

"اس دنیا میں کوئی شخص ان چیزوں کے بغیر (باقی) نہ رہے جن کی ایک متمدن زندگی میں انسان کو ضرورت ہوتی ہے۔"[3]

معاشیات کی تعریف انسان کی کچھ بنیادی ضرورتیں ہیں۔ ان ضرورتوں کو پورا کرنے کے لئے وہ مختلف وسیلوں سے دولت حاصل کرتا ہے۔ اس کی بنیادی ضرورتیں کیا ہیں؟ ان کو پورا کرنے کے لئے وہ دولت کن وسائل سے پورا کرتا ہے؟ ان وسائل کی ملکیت کے بارے میں اس کا تصور کیا ہے؟ پھر یہ حاصل شدہ دولت افراد میں کس طرح تقسیم ہوتی ہے؟ یہ اور اسی قسم کی دوسری باتیں اس علم (معاشیات) کا موضوع ہیں۔ شاہ ولی اللہؒ نے اس علم کے انہی موضوعات پر بہت کچھ لکھا ہے۔ آپ رہن سہن (معاشرت) کے علم پر

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ جلد اوّل صہ ۹۔ [2] ایضاً صہ ۲۲۲۔ [3] ایضاً جلد دوم صہ ۳۱۰۔

"معاشرتی آداب کے فن" (فن آداب المعاش) کے عنوان سے قلم اُٹھاتے ہیں اور اقتصادیات یا معاشیات کے علم کو "معاملات کے فن" (فن المعاملات) کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ یہ علم انسان کے معاشی اشیاء کے تبادلے کے نظام (معادلات) انسانوں میں امداد باہمی (معاونت) کے قیام اور روزی کمانے کے ذریعوں (اکساب) سے بحث کرتا ہے۔[1]

آپؒ اپنی تحریروں میں اس علم پر لکھتے ہوئے، انسان کی بنیادی ضرورتوں (حاجات اصلیہ)، دولت کی ملکیت کے تصور، دولت کی پیداوار کے ذرائع، امدادِ باہمی (معاونت)، پیشوں، معیارِ زندگی، دولت کے استعمال وغیرہ کو بحث کا موضوع بناتے ہیں۔

ملکیت کے تصور کی ابتداء شاہ ولی اللہؒ انسانی زندگی کے رہن سہن اور اس میں تبدیلیوں کا تاریخی جائزہ پیش کرتے ہیں۔ ان تبدیلیوں کو وہ "ارتفاقات" کہتے ہیں۔ انسان نے پہلے پہل اپنی زندگی کی ابتدا کس طرح کی؟ اس کی تشریح وہ ارتفاق اوّل کی بحث میں کرتے ہیں، جس کا خلاصہ یہ ہے:۔

انسان نے اس زمین پر جب اپنی تمدنی زندگی کا آغاز کیا تو اس کے پاس صرف قدرتی وسائل یعنی زمین، دریا، پہاڑ، جنگل اور حیوانات تھے۔ اپنا پیٹ پالنے کے لئے لوگوں نے قدرت کی ان نعمتوں سے فائدہ اُٹھانا شروع کیا۔ چونکہ ایک شخص ساری نعمتوں سے ایک ہی وقت میں فائدہ نہیں اُٹھا سکتا تھا اس لئے یہ بات لازمی ہو گئی کہ انسان ایک دوسرے کی ضروریات (حاجات) پوری کرنے میں ایک دوسرے کی مدد کریں۔[2] ایک شخص زمین کھودنے کے اوزار بنائے تو دوسرا زمین کھود کر کھیتی باڑی کرے۔ تیسرا ان دونوں کو دودھ اور گوشت فراہم کرنے کے لئے مویشی پالے اور چوتھا ان سب کے لئے لباس تیار کرے۔ ایک دوسرے کی مدد کرنے کے لئے لین دین کی مختلف شکلیں بنیں اور اس طرح چیزوں کے تبادلے (مبادلت) کا نظام وجود میں آیا۔[3] انسانوں میں لوگ اچھے بھی پیدا ہوتے رہے اور بُرے بھی۔ ان میں بعض سُست و کاہل بھی پیدا ہوئے جنہوں نے بیٹھے بٹھائے روزی حاصل کرنا اپنا وطیرہ بنالیا۔ کچھ لوگ ان میں لالچی اور حریص بھی پیدا ہو گئے جنہوں نے اپنی زمینوں ہی پر بس نہیں کی بلکہ دوسروں کی زمینوں پر قبضہ شروع کر دیا۔ اس قسم کے لوگوں کو قابو میں لانے کے لئے ان سے بڑے سردار (زمیندار) پیدا ہو گئے۔ اس طرح ایک طرف زمینداروں کا ایک طبقہ پیدا ہو گیا

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ، جلد اوّل صہ ۹۸۔ [2] ایضاً جلد دوم صہ ۲۲۔ [3] ایضاً جلد اوّل صہ ۹۸

دوسری طرف وہ لوگ جو اُن کی مدد کرتے تھے اور ضرورتیں پوری کرنے میں ایک دوسرے کے شریک تھے، مزدور بن کر رہ گئے۔ اب معاون کی جگہ مزدور بن گئے اور تبادلے کی بجائے مزدوری ملنے لگی۔ ان زمینداروں میں جو سب سے بڑا زمیندار ہوتا تھا، وہ سردار کہلانے لگا۔ اپنے اپنے علاقوں میں لوگوں کو اپنے ماتحت رکھنے، انھیں سزائیں دینے کے لئے وہ کچھ لوگوں کو ملازم رکھنے لگا۔ انہوں نے اس کی فوج کی شکل اختیار کر لی۔ اس طرح جوں جوں انسانی تمدن میں ترقی ہوتی گئی، لوگ عیش وعشرت میں غرق ہوتے گئے[1]۔ اور سب سے زیادہ سے زیادہ حاصل کرنے کی ہوس ان میں تیز تر ہونے لگی۔ اور ہر شخص ذاتی ملکیت بڑھانے میں مصروف ہوگیا۔

ملکیت کی ہوس کے نتائج ہزاروں سال تک جب انسانوں میں اپنی ملکیت کو بڑھانے اور دوسروں کے حقوق غصب کرنے کا رجحان رہا تو معاشرے نے ایک خاص شکل اختیار کرلی اور اس سے جو نظام پیدا ہوا اس کی خصوصیت شاہ صاحبؒ کے خیال میں یہ ہوگئی کہ

۱۔ لوگ آخرت کو بھول گئے اور شیطان ان پر غالب آگیا۔

۲۔ دولت کو مزید دولت حاصل کرنے کا ذریعہ بنانے اور اسے زیادہ سے زیادہ نفع کمانے کے لئے استعمال کرنے کا رجحان بڑھ گیا۔

۳۔ بڑا آدمی بننے کے لئے لاکھوں روپے کا تاج اور پیٹی، بلند محل، حمام، باغات، گھوڑوں، مزین لباس اور غلاموں کا ہونا ضروری سمجھا جانے لگا۔

۴۔ عیش وعشرت اور تکلفات اس معاشرے میں عام ہوگئے۔

۵۔ غریبوں، کاشت کاروں اور دوکان داروں اور دوسرے پیشہ وروں پر زیادہ سے زیادہ ٹیکس لگائے جانے لگے۔

۶۔ مزدوروں، غریب لوگوں پر سختی ہونے لگی ان کی قدر وقیمت گدھے اور بیل کی سی ہوکر رہ گئی جن کو امیر لوگ "دولت" پیدا کرنے کے لئے استعمال کرنے لگے۔ انہیں صرف اتنا کھانے کو ملتا کہ زندہ رہ سکیں اور صرف اتنا آرام کرنے کی مہلت ملتی کہ آئندہ کام کرنے کے لئے تازہ دم ہوسکیں۔

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ۔ جلد اوّل صـ ۸۸-۸۹۔

۷ ۔ غریبوں اور مزدوروں کی معاشرہ میں کوئی عزت نہیں سمجھی جاتی تھی۔
۸ ۔ اس معاشرہ میں بے کار اور نکمے لوگ پیدا ہو گئے جن کا کام بڑے لوگوں کی خوشامد ہوتا تھا جس کی بدولت وہ ان کے ٹکڑوں پر پلتے تھے ۔[1]

دولت کی تقسیم کے اس نظام کو شاہ ولی اللہؒ "قیصر و کسریٰ کا نظام" کہتے ہیں۔ اور عالمی تاریخ کا جائزہ لیتے ہوئے یہ ثابت کرتے ہیں کہ یہ تمام برائیاں ان تہذیبوں میں موجود تھیں جن پر انسان فخر کرتا ہے۔ ایران اور روم کی سلطنتیں ان تمام برائیوں کا ملغوبہ تھیں ۔[2]

آنحضرتؐ کی بعثت کا مقصد | دولت کے اس غاصبانہ نظام پر بحث کرتے ہوئے شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ جب انسانیت پر اس قسم کے مصائب بڑھ گئے اور یہ (معاشرتی) برائیاں اور زیادہ ہو گئیں تو خدا نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دنیا کی ہدایت کے لئے بھیجا اور آپ کے نظام کو دنیا کی ھدایت کے لئے میزانِ عدل (انصاف کی ترازو) قرار دیا۔ اور اس نبیؐ کے ذریعے خدا نے یہ بات طے کر دی کہ آپؐ کے "دولت" کے نظام سے ان (سرمایہ داروں) کے دولت کے نظاموں کو ختم کر دیا جائے آپؐ کی حکومت ان کی (جاگیردارانہ) حکومتوں کا خاتمہ کر دے۔ چنانچہ دنیا نے دیکھ لیا کہ آنحضرتؐ کے "نظامِ دولت" اور "نظامِ حکومت" سے قیصر و کسریٰ ہلاک ہو گئے۔ اب نہ کوئی قیصر ہوگا اور نہ کسریٰ ۔[3]

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ جلد ۱ صفحہ ۲۶ - ۲۲۴ - (۱) ونسوا الدار الاخرۃ واستحوذ علیھم الشیطان (۲) تعمقوا فی موافق المعیشۃ وتباھوا بھا۔ (۳) انھم کانوا یعیرون من کان یلبس من منادیدھم منطقۃ او تاج الخ...... (۴) فدخل علی ذلک فی اصول معاشھم الخ (۵) ولا تحصل تلک الاموال الا بتضعیف الضرائب علی الفلاحین والتجار الخ .... (۶) جعلوھم (الفلاحین وغیرھا) بمنزلۃ الحمیر والبقر یستعمل فی النضح والدیاس و الحصاد ولا تقتنی الا لیستعان بھا فی الحاجات ثم لا تترک ساعۃ من الضار۔ (۷) حتی صاروا لا یرفعون رؤسھم الخ (۸) وتتوقف مکاسبھم علی صحبۃ الملوک والرفق بھم وحسن المحاورۃ معھم وتملق منھم وکان ذلک ھو الفن الذی تتعمق افکارھم فیہ وتضیع اوقاتھم معہ الخ...... [2] ایضاً جلد دوم ص ۲۱۷ ۔ [3] ایضاً جلد اول ص ۲۲۶ ۔

مسلمانوں کا ماضی اور حال | شاہ صاحبؒ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دور کا جو نقشہ کھینچا ہے، اس سے آپ نے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ دولت کی تقسیم کے غلط تصورات انسانوں میں پیدا ہوئے جن کی وجہ سے معاشرے میں بیماریاں پھیلیں اور وہ انسانیت کے بدن پر اس قدر پھیل گئیں کہ قدرت نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ فوراً ان کا علاج کیا اور قیصر و کسریٰ کے نظام کو ختم کیا۔ آپؐ نے اس کی جگہ ایک ایسا نظام دیا تھا جس سے ہر شخص امن اور خوشحالی کی زندگی بسر کر سکتا تھا اور دنیا سے غربت، افلاس، جہالت اور ذاتی مفاد جیسی بیماریوں کا خاتمہ ہو سکتا تھا۔ لیکن ——— آپؐ کے بعد اس مشن کو کچھ عرصے تک تو لوگوں نے خوب اچھی طرح چلایا مگر جب ذاتی مفادات، دولت کی فراوانی اور زیادہ سے زیادہ حاصل کرنے کی ہوس وغیرہ قسم کی باتیں مسلمانوں میں بھی پیدا ہو گئیں تو لوگوں نے یہ راہ پھر چھوڑ دی اور اسی قیصر و کسریٰ کے نظام کو اپنا لیا۔ فرماتے ہیں:۔

"نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے نبوت ختم ہو گئی اور وہ خلافت جس میں مسلمانوں کے درمیان باہم قتال نہ تھا، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت سے ختم ہو گئی۔ اور خلافت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی شہادت اور امام حسن رضی اللہ عنہ کی معزولی سے ختم ہو گئی۔ اور تکلیف دہ حکومت صحابہ کے ساتھ بنو امیہ کے جھگڑے ہیں اور ان کی سختیاں ہیں یہاں تک کہ معاویہ کی حکومت قائم ہو گئی اور جبر اور سرکشی بنو عباس کی خلافت ہے کیونکہ انہوں نے قیصر و کسریٰ کے رسوم و رواج کے موافق خلافت کی بنیاد ڈالی تھی۔" [1]

شاہ صاحبؒ نے ان مختصر اور جامع الفاظ میں مسلمانوں کی پانچ سو سالہ سیاسی تاریخ کا نقشہ پیش کیا ہے۔ ان کے خیال میں مسلمانوں کا حال ان کے ماضی سے بھی خراب ہے۔ قیصر و کسریٰ کے نظام کی ساری باتیں ایک ایک کر کے آج ان میں پائی جاتی ہیں۔ اپنے دور کے مسلمان بادشاہوں اور جاگیرداروں کا تذکرہ کرتے ہوئے شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ

> "ان (امیروں اور بادشاہوں) کی حالت اگر تم دیکھ لو تو پھر تمہیں قیصر و کسریٰ کے نظام اور ان کے حالات بتانے کی بھی ضرورت نہیں رہے گی۔" [2]

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ جلد دوم ص ۵۸۴ ۔

[2] ۔ ایضاً جلد اوّل ص ۲۲۵

دولت کی پیداوار کے وسائل اور ملکیت

جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے شاہ صاحبؒ کا خیال ہے کہ جوں جوں انسان کی ضرورتیں بڑھتی گئیں اور اس میں میری اور تیری (چیز) کا خیال پختہ ہوتا گیا۔ اسی قدر اس میں خدا کی نعمتوں کو اپنی ملکیت بنانے کا جنون بھی بڑھتا گیا۔ اس طرح طاقت ور کامیاب ہو گیا اور کمزور اس کے ظلم کا شکار ہو گیا۔ اس بات کو آپ نے کہیں تو انسان کی نفسیات پر بحث کرتے ہوئے بیان کیا ہے اور کہیں تاریخِ عالم کا جائزہ لیتے ہوئے دہرایا ہے کہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مشن پر روشنی ڈالتے ہوئے بیان کیا ہے۔ اور کہیں اپنے زمانے کے حالات پر تنقید کرتے ہوئے اسے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے[1]۔

دولت کی اصل بنیاد قدرتی وسائل ہیں، ان کے بعد زراعت انسانی دولت کی پیداوار کا سب سے بڑا ذریعہ ہے۔ زراعت سے تجارت وصنعت وجود میں آتے ہیں ان تینوں وسائل کو کام میں لانے کے لئے کچھ پیشے بن جاتے ہیں اور پھر یہ دولت، محنت اور تنظیم سے معاشرے میں مہیا ہوتی ہے۔ اس کو اپنے اپنے گھروں میں کون لے جاتا ہے؟ اور کتنا لے جاتا ہے؟ یا حقیقت میں اسے کس طرح تقسیم ہونا چاہیئے؟ یہی وہ سوال ہیں جن سے ملکیت کا مسئلہ حل ہوتا ہے۔ اس لئے شاہ صاحبؒ ان (قدرتی، زرعی، تجارتی اور صنعتی) وسائل پر خوب بحث کرتے ہیں۔ اس بحث کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔

قدرتی وسائل کوئلہ، فولاد، سیسہ، سونا، چاندی، نمک اور دوسری معدنیات کی اہمیت سے کون واقف نہیں۔ آج دنیا میں سینکڑوں پیشے ان معدنیات کی بدولت وجود میں ہیں اور دنیا کے اہم ترین کاروبار انہی کی بدولت چلتے ہیں۔ دنیا میں جہاں جہاں ان پر اجتماعی ملکیت کی بجائے کسی ایک شخص یا چند لوگوں کی اجارہ داری ہے وہاں دولت کی تقسیم بھی غیر منصفانہ ہے۔ اور انسانوں کے رہن سہن میں زمین آسمان کا فرق ہو گیا ہے۔ شاہ ولی اللہؒ کا نظریہ یہ ہے کہ معدنیات جن میں (خود انسان کو) مشقت نہ کرنی پڑے کسی ایک شخص کی ملکیت میں نہیں دیئے جا سکتے، اگر ایسا کیا گیا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ عام لوگوں (مسلمانوں) کو نقصان پہنچایا گیا ہے اور ان پر ظلم کر کے ان پر (دولت کی) تنگی کی گئی ہے[2]۔ آپ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کا ایک واقعہ بیان کرتے ہوئے لکھا

---

[1] ملاحظہ فرمائیے حجۃ اللہ البالغہ کے ابواب الارتفاق الاوّل، تدبیر المنزل، فن المعاملات، سیاسۃ المدنیہ، اقامۃ الارتفاقات واصلاح الرسوم، ابتغاء الرزق، وغیرھم والبدور البازغۃ ابواب الحکمۃ الاکتسابیہ، وجوہ فساد اھل المدینہ وغیرھا۔ [2] حجۃ اللہ البالغہ جلد ۲ صہ ۳۱۲

ہے کہ ایک مرتبہ آنحضرت صلعم نے ابیض بن حمال مار بی کو ان کے علاقے مارب کا نمک (یعنی نمک کی کان) دے دیا۔ آپؐ سے عرض کیا گیا یا رسول اللہؐ آپؐ نے تو انہیں (دولت کا) چشمہ عطا کر دیا ہے۔ یہ واقعہ بیان کرنے والا (راوی) کہتا ہے کہ آپؐ نے وہ نمک فوراً اُن سے واپس لے لیا۔[1]

پانی | پانی انسان کی اہم ترین ضرورت ہے۔ پینے کے علاوہ انسان اس سے زراعت، صنعت و حرفت اور گلہ بانی وغیرہ میں فائدہ اُٹھاتا ہے۔ قدرت نے اپنی یہ نعمت دریاؤں، تالابوں اور چشموں کی صورت میں عطا کی ہے۔ اس نعمت پر اگر کسی ایک شخص یا چند لوگوں کا قبضہ ہو جاتے تو عام انسانوں کی بہت سی ضرورتیں رُک جائیں اور قبضہ کرنے والا گروہ لوگوں کی مجبوریوں سے فائدہ اُٹھا کر بے انتہا دولت کا مالک ہو جائے۔ شاہ ولی اللہؒ نے قدرت کی اس نعمت کا سب لوگوں کے لئے استعمال جائز (مباح) قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اگر کوئی شخص خدا کی اس نعمت پر قبضہ کرے تو وہ ظالم ہے وہ خدا کے مال میں بغیر کسی حق کے اپنا تصرف کرتا ہے اور لوگوں کو نقصان پہنچاتا ہے۔[2] اپنے اس دعویٰ کی دلیل میں شاہ صاحبؒ آنحضرت صلعم کا ایک فرمان نقل فرماتے ہیں جس میں آنحضرتؐ نے اپنی ضرورت سے زائد پانی بیچنے کو منع فرمایا ہے۔[3] چنانچہ دریا اور چشمے وغیرہ شاہ صاحبؒ کے نزدیک کسی ایک شخص کی ملکیت نہیں ہو سکتے بلکہ وہ سب لوگوں کی (اجتماعی) ملکیت ہیں۔

جنگلات اور گھاس | زمین کے کچھ حصے ایسے بھی ہوتے ہیں جن میں ایک چھوٹا سا جنگل ہوتا ہے۔ اس میں لمبی لمبی گھاس ہوتی ہے اور مختلف قسم کی جھاڑیاں بھی ہوتی ہیں۔ جنگلی درختوں کے ساتھ اس میں جنگلی جڑی بوٹیاں بھی اکثر پائی جاتی ہیں۔ اصطلاح عام میں ان کو چراگاہیں ("رکھا" یا "رکھ") کہا جاتا ہے۔ شاہ ولی اللہؒ کے خیال میں یہ چراگاہیں بھی سب لوگوں کی اجتماعی ملکیت ہوتی ہیں۔ اگر کوئی شخص ان کو اپنی ملکیت بنا کر دوسرے لوگوں کو ان کے استعمال سے روکتا ہے تو شاہ ولی اللہؒ کے نزدیک وہ ظلم کرتا اور انسانوں کو نقصان پہنچاتا ہے۔ اور لوگوں پر (قدرتی دولت کی) تنگی کرتا ہے۔[4] آپ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک ارشاد بھی نقل فرماتے ہیں جس میں آپؐ نے فرمایا کہ "اللہ اور اس کے رسولؐ کے سوا چراگاہ کسی کی ملکیت نہیں ہوتی"[5] اس لئے اجتماعی صورت میں اس قسم کی چراگاہوں

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ جلد دوم ص ۱۱۲۔ [2] ایضاً ص ۲۳۰۔ [3] ایضاً۔ [4] ایضاً ص ۱۱۳۔ [5] ایضاً۔

سے فائدہ اُٹھایا جائے۔

چنانچہ قدرتی وسائل جن سے "دولت" پیدا ہوتی ہے، کسی ایک شخص کی ملکیت نہیں ہو سکتے بلکہ شاہ صاحبؒ کے خیال میں ان پر سب لوگوں کا برابر کا (اجتماعی) حق ہے۔ جو شخص بھی ان پر قبضہ کرتا ہے وہ ظالم ہے اور لوگوں کی دولت کو غصب (تنگ) کرتا ہے۔ اس لئے کہ یہ قدرتی وسائل کسی کے ہاتھ کی کمائی نہیں ہوتے بلکہ خدا کا فضل ہیں۔ ایسے شخص کے بارے میں جو زبردستی ان قدرتی وسائل پر اپنی ملکیت قائم کرتا ہے۔ شاہ صاحبؒ آنحضرت صلعم کا ایک قول نقل کرتے ہیں جس میں آپ نے فرمایا "خدا تعالیٰ (قیامت کے روز) فرمائے گا آج میں تجھ سے اپنے فضل کو روکتا ہوں جس طرح تو نے اس چیز (یعنی قدرتی وسائل) کے فضل سے روکا تھا جو تیرے ہاتھ کی کمائی نہ تھی"۔ [1]

زرعی وسائل | زمین کی ملکیت کے بارے میں شاہ صاحبؒ کے خیالات کی بنیاد آپ کا "عمرانی عدل" (معاشرہ میں صحیح انصاف) کا فلسفہ ہے، جس کی روح یہ ہے کہ نہ تو دوسروں پر ظلم کرو اور نہ ظلم ہونے دو[2] آپ کے نزدیک فلسفہ "ملکیت" کا دارومدار انسان کی "قابلیت" اور اس کی "محنت" پر ہے[3]۔ اور ان جائز ذرائع پر ہے جو قدرت نے انسان کو فطری طور پر عطا کئے ہیں۔

عدل عمرانی کے تقاضوں کو سامنے رکھتے ہوئے حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے زمین کی ملکیت کے مسئلہ پر چند بنیادی باتیں کہی ہیں۔ انہیں آپ نے کسی ایک بحث کے تحت نہیں بیان فرمایا ہے۔ مختلف ابواب میں اس سلسلے میں آپ نے جو فکر ہمیں بخشا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے:-

۱۔ زمین کی حقیقی ملکیت:۔ زمین کا حقیقی مالک صرف اور صرف خدا ہے[4]

۲۔ انسانوں کے لئے زمین کی حیثیت:۔ خدا کی یہ ساری زمین سب انسانوں کے لئے ایک مسجد اور سرائے کی طرح وقف ہے جس طرح ایک وقف میں سب مسافروں کو فائدہ اُٹھانے کا پورا پورا حق ہوتا ہے اسی طرح سب لوگ خدا کے اس وقف (زمین) سے فائدہ اُٹھانے میں برابر کے شریک ہیں[5]۔

۳۔ زمین سے فائدہ اُٹھانے کا اصول:۔ خدا کی زمین سے فائدہ اُٹھانے کا ایک طریقہ تو یہ ہے کہ زمین

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ، جلد دوم ص۲۳۳۔ [2] حجۃ اللہ البالغہ، جلد دوم۔ [3] تفہیمات الٰہیہ جلد اوّل ص۲۱۸۔
[4] حجۃ اللہ البالغہ، جلد دوم ص۲۱۱۔ [5] ایضاً۔

اجتماع (خلیفہ یا حکومت) کے پاس چلی جائے اور پھر وہ افراد کی اہلیت اور ان کی محنت کے مطابق اس کو تقسیم کرے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ جو شخص اس سے فائدہ اُٹھارہا ہو، اسی کو اس کی دیکھ بھال اور معاملات کا ذمہ دار بنادیا جائے۔ اس صورت میں جو پہلے اپنے تصرف میں لائے، وہی اُس کا حق دار ہوگا۔ نہ اس کو تنگ کیا جائے نہ اس کو کسی قسم کا نقصان پہنچایا جائے[۱]۔ بلکہ آنحضرتؐ کے فرمان کے مطابق یہ اصول بنالیا جائے کہ "جس نے غیر آباد زمین کو آباد کیا وہ اسی کی ہے"[۲]۔

۴۔ ملکیت کا مفہوم:۔ جو شخص خدا کی زمین اپنے تصرّف میں لارہا ہے۔ اور اس زمین کے معاملات کا ذمہ دار ہونے کی حیثیت سے اس کا مالک ہے تو شاہ صاحبؒ کے نزدیک اس ملکیت سے مُراد یہ ہے کہ وہ دوسرے لوگوں کی نسبت اس زمین سے فائدہ اُٹھانے کا زیادہ حق دار ہے[۳]۔

۵۔ کاشت کاری یا معاہدۂ منفعت زرعی:۔ ملکیت کی اصلی بنیاد تو یہ ہے کہ انسان خود اپنے ہاتھوں سے فصل بوئے اور کھیت میں کام کرے۔ لیکن ایک صورت یہ بھی ہے کہ ایک انسان کسی مجبوری یا اور وجہ سے خود کھیت میں کام نہیں کرسکتا، لیکن (جسمانی) کام کے علاوہ اس کھیت کی دوسری (قانونی) ذمہ داریاں قبول کرتا ہے۔ وہ اگر کسی دوسرے شخص سے اس زمین میں "محنت" (جسمانی کام) کرنے کا معاہدہ کرلے تو اسلامی قانون کی اصطلاح میں اس کو مزارعت کہتے ہیں۔ اس میں دونوں معاہدہ کرنے والے (متعاقدین) پیداوار میں برابر کے شریک ہوتے ہیں۔ اسی طرح باغات کے معاملے میں دو آدمیوں کے درمیان معاہدہ ہوتا ہے وہ اس طرح کہ درخت تو ایک آدمی کے ہوتے ہیں اور دوسرا آدمی انہیں پانی دیتا ہے اور ان کی دیکھ بھال کرتا ہے جب پھل پک کر اُتریں تو دونوں آپس میں بانٹ لیں گے چنانچہ زمین سے فائدہ اُٹھانے کے لئے اس قسم کے زرعی معاہدوں (مزارعت، مخابرت، مساقات وغیرہ) کا شاہ ولی اللہؒ بھی ذکر کرتے ہیں[۴]۔

(مسلسل)

فہرست مخطوطات

کتب خانہ ادارۂ تحقیقات اسلامی

قاضی محمدّ اشرف، لائبریری آفیسر، کمانڈ اینڈ اسٹاف کالج، کوئٹہ

۳۷۵۹-۶۲ / ۱۶-۱۳ ۔ کتاب البرھان فی اسرار المیزان مصنفہ علی ابو ایدمر الجلدکی متوفی ۷۶۵ھ

مجم ۴ جلدیں (ج ۱ - ۴۵۵ صفحات، ج ۲ - ۵۶۰ صفحات، ج ۳ - ۴۳۵ صفحات، ج ۴ - ۶۷۰ صفحات

ج ۱ تقطیع (۱۱ × ۷¾) / (۹¼ × ۵½) ۲۳ سطری ، ج ۲ تقطیع (۱۰ × ۷) / (۶¾ × ۳½) ۲۱ سطری

ج ۳، ۴ تقطیع (۸¼ × ۵¾) / (۶½ × ۳½) ۲۵ سطری

کتاب کا اصل نام مصنف کے بیان کے مطابق اشرف انوار البیان واسرار الحق البرھان فی فہم اوزان علم المیزان ہے لیکن یہ کتاب البرہان کے نام سے مشہور ہوگئی۔ اور اسی نام سے اس کے قلمی نسخے دنیا کے مختلف کتب خانوں میں بکثرت پائے جاتے ہیں۔

یہ کتاب چار ضخیم جلدوں میں کتب خانہ ادارہ تحقیقات اسلامی میں موجود ہے۔ کتاب کا موضوع جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے فن کیمیا و طبیعیات ہے۔ مصنف نے کسی قدر الہیات کے اضافہ کے ساتھ پہلے علم طبیعیات علم ... سے متعلق کچھ قواعد لکھے ہیں۔ اس کے بعد یونانی حکیم بلینیاس کی کتاب اجساد السبع اور جابر بن حیان ... الاجساد اور جابر ابن حیان کے دو رسالہ ہائے موازین کی تفصیلی شرح کی ہے۔ اس میں نہایت شرح و بسط کے ساتھ اس فن پر بحث کی گئی ہے۔

اس کتاب کا مصنف مشہور عالم کیمیا عز الدین ابن ایدمر ابن علی الجلدکی ہے جس کا تذکرہ مخطوطہ ... نمبر ۵ کی تفصیل میں گزر چکا ہے۔ اس کتاب کے چھپنے کی کوئی اطلاع نہیں۔ موجودہ نسخہ اگرچہ جدید الخط ہے لیکن صاف دیسی کاغذ پر سیاہ روشنائی سے بخط نسخ لکھا ہوا ہے کتاب کے اندر جدولیں، نقشے اور اقلیدس کی اشکال بھی پائی ہیں جو اچھی طرح بنائی گئی ہیں۔ دوسری جلد کسی بہتر کاتب کی نقل کی ہوئی

آخری دو جلدیں چھوٹے سائز میں ایک ہی کاتب کی نقل کردہ ہیں۔

۳۷۶۳-۶۴
۱۷-۱۸

غایتہ السرور فی شرح دیوان الشذور مصنفہ علی ابن ایدمر الجلدکی متوفی ۷۶۵ھ

حجم ۴ جلدیں (ج ۱-۲) ۱۰۲-۱۴۴ صفحات تقطیع ۱۰ × ۷ / ۷½ × ۴ ۳½ × ۳ ۲۱ سطری

(ج ۳-۴) ۱۴۷-۱۸۵ صفحات تقطیع ۸½ × ۶ / ۶½ × ۳½ ۲۱ سطری

یہ کتاب ایک منظوم کتاب پر شرح ہے۔ اصل کتاب شذور الذھب فی الاکسیر مصنفہ برہان الدین ابوالحسن علی ابن موسیٰ الاندلسی الحکیم۔ متوفی ۵۰۰ھ کی منظوم تصنیف ہے۔ اصل کتاب پر قدس کے ایک عالم شرف الدین محمد ابن موسیٰ نے مزید تین مصرع لگاکر تخمیس کردی۔ غایتہ السرور کی چار جلدیں ہیں۔ اصل کتاب شذور الذھب کی شرح جو الجلدکی نے کی ہے، اس میں اکثر اعظم بنانے کو شاعرانہ انداز میں بہت سے ابہامات کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ یہ شرح ان ابہامات پر کسی قدر مزید ابہامات کا اضافہ کرتی ہے۔ لیکن بہرحال شعر کے سمجھنے میں کارآمد ہے اور اس کا شمار فن کی مشہور ترین کتابوں میں ہوتا ہے۔

الجلدکی کا نام مختلف لوگوں نے مختلف لکھا ہے۔ الاعلام میں علی ابن محمد ابن ایدمر الجلدکی لکھا ہے۔ بعض جگہ ان کا نام ایدمر ابن علی ابن محمد الجلدکی بھی ملتا ہے۔ کشف الظنون میں ایدمر ابن عبداللہ الجلدکی بھی ایک جگہ لکھا ہے۔ بہرحال ان کی مطبوعہ کتاب کنز الاختصاص ودرۃ الخواص فی معرفۃ اسرار علم الخواص میں ان کا نام علی ابن محمد ابن ایدمر الجلدکی ہے۔

پہلی اور دوسری جلد بخط رقعیہ فرنگی کاغذ پر تقریباً ستر، اسی برس پہلے کی لکھی ہوئی معلوم ہوتی ہے شرح سیاہ روشنائی سے لکھی گئی ہے اور اصل اشعار و عنوانات سرخ روشنائی سے۔ تیسری اور چوتھی جلد بخط نسخ دستی کاغذ پر سیاہ روشنائی سے لکھی ہوئی ہے۔ جدول گلابی ہے۔ چوتھی جلد کے آخر میں کاتب اپنا نام سولف ابن احمد الجبل لکھتا ہے اور تاریخ ۱۵ ارشوال ۱۲۹۹ھ تحریر کرتا ہے۔

فلکیات ۞ داخلہ ۳۷۶۵ / ۱۹

صورالکواکب۔ مصنفہ عبدالرحمٰن بن عمر الطبری المعروف بابن الصوفی ۳۷۶ھ

حجم ۲۸۲ صفحات تقطیع ۱۰ × ۷ / ۷½ × ۵ ۲۱ سطری خط جدید رقعیہ ہے۔ مقام کتابت قاہرہ مصر

کتاب کا پورا نام صورالکواکب الثمانیہ والاربعین مؤلفہ عبدالرحمٰن بن عمر الصوفی ہے۔ مصنف ا

زمانے میں فلکیات کا بڑا عالم سمجھا جاتا تھا۔ وہ عضد الدولہ متوفی ۳۷۲ھ کے دربار کا منجم تھا۔ مصنف شہر رے میں ۱۴ محرم ۲۹۱ھ کو پیدا ہوا اور ۱۳ محرم ۳۷۶ھ کو وفات پائی۔ اس کتاب کا موضوع وہ ستارے ہیں جن کی حرکت بہت کم ہوتی ہے اور بظاہر ثوابت نظر آتے ہیں۔ ایسے ۴۸ ستاروں کا ذکر اس میں تفصیل کے ساتھ موجود ہے۔ جدولیں اور کواکب کی صور بہت تفصیل کے ساتھ اور بہت اہتمام سے بنائی گئی ہیں۔

یہ کتاب دارالمعارف العثمانیہ حیدرآباد دکن سے ۱۳۷۳ھ میں چھپ کر شائع ہو چکی ہے۔ اس کتاب کے متعدد قلمی نسخے دنیا کے مشہور کتب خانوں میں موجود ہیں۔ ان نسخوں کے اوّل ورق کے فوٹو دارالمعارف نے ساتھ شائع کئے ہیں۔ اس کا ایک فارسی ترجمہ لطف اللہ بن احمد بن ناصر مہندس نے اکبر کے عہد (۱۵۵۶ - ۱۶۰۵ء) میں کیا تھا۔ اس عربی نسخہ کے شائع ہونے سے قبل لاطینی، فرانسیسی اور اسپینی زبانوں میں بھی اس کے ترجمے ہو چکے تھے۔

فلکیات ☆ داخلہ $\frac{۳۷۶۵}{۱۹ الف}$

کتاب التفہیم فی اوائل صناعۃ التنجیم مصنفہ ابو ریحان محمد ابن احمد البیرونی (۳۶۲ - ۴۴۰ھ)

مجم ۳۰۵ صفحات تقطیع $\frac{۱۰ \times ۴\frac{۱}{۲}}{۵ \times ۷\frac{۱}{۲}}$ ۲۱ سطری قاہرہ ۱۳۳۶ھ

البیرونی ۳۶۲ھ میں خوارزم میں پیدا ہوا۔ اسی نسبت سے خوارزمی بھی کہلاتا ہے۔ مصنف خوارزم کے آخری خود مختار بادشاہ ابوالعباس ماموں بن ماموں اور بعد میں محمود غزنوی کے دربار میں رہا۔ البیرونی محمود غزنوی کے ساتھ ہندوستان بھی آیا تھا۔ اس کی مشہور کتابیں الآثار الباقیہ اور قانون مسعودی وغیرہ ہیں۔ البیرونی نے یہ کتاب عربی اور فارسی دونوں زبانوں میں خود تصنیف کی ہے۔ دونوں کتابیں ایک دوسرے کا ترجمہ ہیں۔ یہ معلوم نہیں ہوتا کہ کون سی کتاب پہلے تصنیف کی گئی۔

فارسی نسخہ جلال ہمائی کی تصحیح و مقدمہ اور حواشی کے ساتھ چاپخانہ مجلس تہران ۱۳۱۶ھ (ایرانی کلینڈر سے) شائع ہو چکی ہے۔ فارسی نسخہ کا نام کتاب التفہیم لاوائل صناعۃ التنجیم ہے۔

اس کتاب کے عربی نسخے دنیا کے مشہور کتب خانوں میں پائے جاتے ہیں۔ مگر عربی نسخے کی اشاعت کی بابت علم نہیں ہے۔ جدولیں اور خاکے نہایت صاف اور اہتمام سے بنائے گئے ہیں۔

صور الکواکب اور التفہیم دونوں کتابیں ایک ہی جلد میں ہیں۔ کاغذ ولایتی اور عام روشنائی ہے۔ یہ بخط نسخ تحریر کی گئی ہیں۔ کاتب کا نام محمود قاسم ہے۔ التفہیم کے آخر میں یہ درج ہے کہ یہ کتاب ایک فوٹو

اسٹیٹ کاپی سے جو مصر کے شاہی کتب خانہ میں نقل کیا گیا۔ خط کی ساخت سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ دونوں نسخے ایک ہی شخص کے لکھے ہوئے ہیں۔ اور زمانہ بھی ایک ہی ہے۔ اگرچہ التفہیم کا خط زیادہ عمدہ معلوم ہوتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ صور الکواکب کو کسی دوسرے نے نقل کیا ہو مگر دوسرا نام کہیں درج نہیں ہے۔

موضوع فلسفہ ☆ داخلہ ۳۷۶۶/۲۰

ہیجل (ہیگل) مصنف نامعلوم۔

حجم ۱۱۶ صفحات تقطیع ۸ × ۱۲ / ۵ × ۹½ ۲۵ سطری۔

اس مجموعہ میں تین کتابیں ہیں۔ پہلی کتاب ہیگل کے سوانح اور فلسفہ پر ہے جو کہ ۱۱۶ صفحات پر مشتمل ہے۔ فلسفہ ہیگل کی تلخیص اور عنوانات حاشیہ میں درج کئے گئے ہیں۔

(۲) دوسری کتاب کانٹ کے فلسفہ پر ہے۔ اس میں بھی پہلے مخطوطہ کی طرح تلخیص (نقد عقل مجرد) موجود ہے بعض بعض جگہ ہیگل کے فلسفہ اور کانٹ کے فلسفہ کا مقابلہ بھی کیا ہے۔ حاشیہ میں عنوانات باندھے ہیں۔ ہر عنوان کے تحت بہت ہی مختصر عبارت موجود ہے۔ اسی کے آخر میں دو صفحات میں کانٹ کی سوانح عمری بھی قلمبند کی ہے۔ اس کا حجم ۱۰۴ صفحات ہے۔

(۳) رسالہ شمسیہ مصنفہ نجم الدین علی ابن عمر الکاتبی القزوینی المتوفی ۶۷۵ھ۔

یہ منطق کا مشہور متن ہے جو رسالہ شمسیہ کے نام سے مشہور ہے۔ جس کی شرحیں متن اور شرح پر شرح عام طور پر درس میں داخل ہیں۔ قطبی اور میر قطبی اسی رسالہ کی شرح پر شرح ہیں۔ یہ رسالہ متعدد بار چھپ چکا تینوں مخطوطے کسی عالم نے اپنی ضرورت کے لئے بنائے تھے۔ کاغذ فرنگی لکیر دار، خط نسخ معمولی رقعہ آمیز، روشنائی معمولی سیاہ سے تحریر شدہ ہے۔ یہ نسخہ حال ہی کا ہے۔ ۱۳۲۰ھ کے قریب کا لکھا ہوا معلوم ہوتا ہے۔

(مسلسل)

انتقاد

"برِعظیم پاک و ہند کی ملتِ اسلامیہ":- مصنف ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی (وائس چانسلر کراچی یونیورسٹی)، مترجم ہلال احمد زبیری۔

ناشر: شعبۂ تصنیف و تالیف و ترجمہ کراچی یونیورسٹی، کراچی۔

ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی صاحب کی یہ معرکہ آرا کتاب انگریزی میں ہے، اور اسے بڑے اہتمام سے نہایت ہی عمدہ ادبی اسلوب اور بڑی صاف و شستہ زبان میں اُردو میں منتقل کیا گیا ہے۔ ترجمہ بڑا رواں ہے اور پڑھتے وقت محسوس نہیں ہوتا کہ اصل کتاب انگریزی میں ہے۔ اور یہ اُس کا ترجمہ ہے۔

فاضل مصنف نے جو ہندوستان میں اسلامی عہد کے مانے ہوئے مورخ ہیں، برِعظیم پاک و ہند کی ملتِ اسلامیہ کی یہ سرگزشت ایک خاص نقطۂ نظر سے لکھی ہے، جسے ہم آسانی سے ایک پاکستانی عالم و محقق کا نقطۂ نظر کہہ سکتے ہیں۔ یعنی موصوف کی رائے میں اس برِعظیم میں اسلام نے ایک ملت کی تشکیل کی جس کا شروع ہی سے مجموعی ہند میں اپنا ایک منفرد اور ممتاز وجود تھا، اور جب اس مجموعی ہند کو خود اپنے اوپر حکومت کرنے کے جمہوری اختیارات ملے تو اس وجود کا پاکستان کی شکل میں ہندوستان سے الگ ایک مستقل مملکت میں بروئے کار آنا گزشتہ طویل تاریخ کا فطری اور منطقی نتیجہ تھا۔

ڈاکٹر صاحب نے "دیباچہ" میں لکھا ہے کہ برِعظیم میں ملتِ اسلامیہ کی اس حیثیت کو اس طرح نہ سمجھنے کا ہی نتیجہ ہے کہ آج ہندوستان اور پاکستان کے درمیان ناخوشگوار تعلقات کا سلسلہ برابر جاری ہے۔ خود اُن کے الفاظ میں:-

> "جب قوم پرستی نے برِعظیم کے باشندوں کے دلوں کو گرمانا شروع کیا تو اسے ایک مسلّم امر سمجھا لیا گیا کہ چوں کہ یہ باشندے سب ایک ہی

مشترک وطن میں آباد ہیں، اس لئے وہ قومی اتحاد کے یکساں خواہش مند ہوں گے۔ مسلمانوں سے یہ توقع کی جاتی تھی کہ وہ ایک مذہبی اقلیت کے کردار پہ سعادت مندی کے ساتھ راضی ہو جائیں گے: اور باقی تمام اُمور میں ہندوستانی قوم سے کامل یگانگت پیدا کر لیں گے۔ اس قسم کی اُمیدیں مُسلم ملت کی نفسیات، اس کے رہنماؤں اور عوام کے تفکر، اور اُس کے ماخذوں، اُس کے نشو ونما اور اُس کی سالمیت کی تاریخ سے انتہائی افسوس ناک ناواقفیت پر تعمیر کی گئی ہیں۔ جب تاریخ کے تقاضے پورے ہوئے اور مسلمانوں نے ایک قوم ہونے کا دعویٰ کیا تو بہت سے لوگ حیران رہ گئے اور بعض کو تو ایسا دھچکا بھی لگا کہ گویا کوئی خلافِ اخلاق وانسانیت بات کہہ دی گئی ہے۔"

اس میں شک نہیں کہ برِ عظیم میں "قوم پرستوں" نے ایک مدت تک "قوم" اور "وطن" کے تصورات کو جن معنوں میں نشو ونما دی اور اُنہیں پروان چڑھایا تھا، جب مسلمانوں نے ایک قوم ہونے کا دعویٰ کیا تو واقعی اُن کو شدید دھچکا لگا، اور وہ اب تک اس سے سنبھل نہیں پائے۔ اس ضمن میں مصنف کا یہ ارشاد بالکل صحیح ہے کہ

"اگر ان عوامل کی پہلے سے مناسب تشخیص کر لی گئی ہوتی اور اگر اتنے طویل عرصے تک اُن کے مطالبے کو نظر انداز نہ کیا گیا ہوتا تو اُن کے حل زیادہ صلح وآشتی کے ساتھ دریافت کر لئے جاتے اور ہندوستان و پاکستان کی پشتوں پر تلخی و مخاصمت کے انتہائی خوف ناک ورثے کا وہ چار جامہ نہ کسا گیا ہوتا جو اُن کے نشو وارتقا کو روکتا ہے اور اُن کے مطمحِ نظر کو خراب کرتا ہے۔"

غرض یہ ہے وہ اساسی نقطۂ نظر جس کے تحت یہ کتاب لکھی گئی ہے۔ چنانچہ بقول مصنف "ان صفحات میں یہ کوشش کی گئی ہے کہ مُسلم ملت کے ان فکری سانچوں کی تاریخ کا سراغ لگایا جائے، جن کی تشکیل اُس کی مخصوص صورتِ حال کے نتیجے میں ہوئی تھی اور جنہوں نے اس کے مقدر اور اس کی سالمیت کے متعلق تصورات کو اپنے اندر ڈھالا تھا۔"

کتاب کے ابتدائی ابواب میں برِ عظیم میں اسلام کے داخلے، اس کے استقرار و توسیع اور پھر اُ

نتیجے میں کس طرح سالمیتِ ملت کی طرف اقدام کیا گیا، اُس پر بحث ہے، پھر اکبر کا دَور آتا ہے جس پر
ذ اعتقادی کا زور" کے باب میں محاکمہ ہے۔ پھر حضرت مجدد الف ثانیؒ، اورنگ زیب عالمگیرؒ اور
رت شاہ ولی اللہؒ اور اُن کے متبعین کی اصلاحی کوششوں کا ذکر ہے۔ اس کے بعد زوال کا دَور
ہے۔ زوال کے بعد ملت نے جس طرح سنبھالا لیا، اُس پر بحث کی گئی ہے "مُسلم قومیت کا ظہور" کا
ب جو کتاب کا آخری باب ہے، یوں اختتام پذیر ہوتا ہے:۔

"تحریکِ پاکستان کی ترقی کا مشاہدہ کرنے والے اس پر حیران تھے کہ مسلمانوں میں یہ خیال کس قدر سرعت سے پھیل گیا اور جیسے ہی کہ برِّعظیم میں ایک آزاد مُسلم مملکت کا قیام ممکن العمل نظر آنے لگا، مقصد پاکستان کے ساتھ جذباتی و ہیجانی تعلق کی شدّت بھی ترقی کر گئی"

فاضل مصنف کے نزدیک اس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ "جب سے ملت نے اپنے سیاسی اقتدار کو
مویا تھا، اُس وقت سے ایک مُسلم حکومت کی خواہش اُس کے شعور میں گہری جڑیں پکڑے ہوئے تھی"
دربقول مصنف اس مسئلے کا منفی پہلو بھی تھا۔ اور وہ تھا ہندوؤں اور مسلمانوں کا تاریخی کردار، اس تمام
.مانے میں اُن کا ایک دوسرے سے معاشرتی اور ذہنی بُعد اور اُن میں کسی قسم کے تاریخی اشتراک کا
لعدم احساس۔

ڈاکٹر صاحب نے یہ سب کچھ ایک پُرمغز و پُرمعنی جملے میں یُوں ادا کر دیا ہے:۔

"پاکستان کے تصوّر کے متعلق مُسلم ملت کا طرزِ عمل اس کی تاریخ کا ایک منطقی نتیجہ تھا"

برِّعظیم میں اسلام سب سے پہلے اُس کے جنوب میں داخل ہوا، مصنف نے اس پر بڑی تفصیل
سے بحث کی ہے، اور لکھا ہے کہ اگرچہ جنوبی ہند میں اسلام کو بنگال کی طرح کامیابی نہیں ہوئی لیکن ہندو
مذہب میں اس کے بعد جو اصلاحی تحریکات شروع ہوئیں، وہ اسلام کے اثرات کا نتیجہ تھیں۔ اس بارے میں
ہوں نے یورپی اہلِ قلم اور ڈاکٹر تارا چند کے حوالے دیئے ہیں۔ اِن ہندو مصلحین میں سب سے اوّل نمبر
شنکر اچاریہ ہیں۔ ایک یورپی اہلِ قلم کے الفاظ میں"........... اوائل عمر میں شنکر کا رابطہ اسلام سے
ا تھا اور اس نے اسلام کا اثر قبول کیا تھا......"

ہندو مذہب کی اصلاح کی یہ تحریک جنوب سے شمال پہنچی، اور بعد میں یہی محرک بنی اُن مذہبی تحریکوں کا جن سے مختلف ہندو گروہوں کا سیاسی شعور اُبھرا۔ مصنف کے الفاظ میں "......... اس حقیقت سے انکار کرنا دشوار ہے کہ اسلام نے ہندو فکر کی اصلاح و ترمیم اور اس کے نشوو ارتقا میں ایک اہم کردار ادا کیا...... لیکن" دو قابلِ لحاظ اُمور" کی وجہ سے ڈاکٹر صاحب کو اسلام کی" اس کامیابی کی عظمت" سے انکار ہے" اولاً یہ کہ اسلام کے پیشِ نظر یہ مقصد کبھی نہیں رہا تھا کہ وہ دوسری ثقافتوں پر اثر ڈال کر اُن کی اصلاح کرے اور ثانیاً یہ کہ اس کامیابی سے خود اُس کے لئے سخت مشکلات پیدا ہوگئیں۔"

جہاں تک بقول موصوف" خود اُس کے لئے" ——— زیادہ صحیح یہ تھا کہ وہ اُس یعنی اسلام کے بجائے مسلمانوں کے لئے کہتے ——— "سخت مشکلات پیدا" ہونے کا سوال تھا، یہ تاریخ کا ایک فطری تقاضا ہے، اور جب سے تاریخِ انسانی کی ابتدا ہوئی ہے، محکوم قومیں حاکم قوموں کے تحت آکر ان سے کچھ سیکھتیں اور بعد میں اُن سے آزاد ہو جاتی ہیں۔ خود اس برِعظیم میں برطانوی تسلط کے خلاف سب سے پہلے وہ اُٹھے، جو برطانوی تعلیم و روایات سے بہرہ مند ہو چکے تھے۔ اگر مسلمانوں کے معاملہ میں ایسا ہوا، تو یہ عین فطری تھا۔ اور فطرت کا عمل سب کے ساتھ یکساں ہوتا ہے۔

باقی رہا مصنف کا یہ ارشاد" کہ اسلام کے پیشِ نظر یہ مقصد کبھی نہیں رہا تھا کہ وہ دوسری ثقافتوں پر اثر ڈال کر ان کی اصلاح کرے" تو یہ کچھ مبہم سا ہے۔ بے شک خلیج فارس سے لے کر جبل الطارق تک کے خطّے میں اسلام کا" رول" کچھ اور رہا۔ لیکن اس کی ایک بڑی وجہ یہ بھی تھی کہ اِن علاقوں میں عرب مسلمان کافی تعداد میں آباد ہو گئے تھے۔ اور یہ خطہ ثقافتی و لسانی طور پر عرب بن گیا۔ پر جہاں بڑے ملکوں اور بڑی آبادیوں کے ساتھ اسلام کو واسطہ پڑا، وہاں اُس کا" رول" یہی تھا جس کا مصنف نے انکار کیا ہے۔ مثال کے طور پر چین، ہندوستان اور یورپ۔

" اسلام کی توسیع" کے باب میں ڈاکٹر صاحب نے بڑی تفصیل سے صوفیہ نیز اسماعیلی مبلّغوں کی تبلیغی سرگرمیوں کا ذکر کیا ہے۔ اور ثابت کیا ہے کہ اسلام کی توسیع اسلامی حکومتوں کے جبر یا ترغیب و تحریص کا نتیجہ نہ تھی بلکہ اس کا سہرا زیادہ تر صوفیہ اور دوسرے بزرگوں کے سر ہے۔ یہ باب بڑا معلومات افزا ہے اور خاص کر اسماعیلی مبلّغوں کے بارے میں جو معلومات بہم کی گئی ہیں، اُن کا ذکر اب تک ہمارے ہاں بہت کم ہوا ہے۔ تبلیغ اسلام کی آج جو صورتِ حال ہے، اُس کے بارے میں مصنف کا یہ جائزہ قابلِ توجہ

"......... یہ عمل (قبولِ اسلام کا) برِعظیم میں سلطنتِ برطانیہ کے قیام سے کمزور پڑ گیا
گو ختم کبھی نہیں ہوا تھا۔ اب اس کی رفتار انتہائی سست ہو گئی ہے۔ کیونکہ صوفی سلسلے جو اس
توجہ مبذول کرتے تھے، اب سرگرم کار نہیں ہیں۔ اسلام کے ساتھ وفاداری نے ایک سیاسی شکل
کر لی ہے۔ اور تبلیغِ اسلام کے لئے ویسی کوئی شخصیت بروئے کار نہیں آتی، جیسی کہ اُس زمانے میں
تی تھی:"

نیز یہ کہ

"اسلام کا وہ تفوق اور اس کی وہ دل کشی اب باقی نہیں رہی جو اس وقت تھی جب کہ وہ نہ صرف
میں بلکہ تمام شرق میں ایک غالب قوت تھا .... اسلام کی سیاسی قوت ہر مقام پر ختم ہو گئی
مسلمان کبھی انسانی ترقی کا ہراول دستے بنے ہوئے تھے اور آج تقریباً اُس کا دنبالہ بن گئے ہیں....."

باب "سالمیتِ ملت کی طرف اقدام" میں ڈاکٹر صاحب نے یہ بتایا ہے کہ کس طرح برِعظیم کے مختلف
ں میں پھیلی ہوئی چھوٹی چھوٹی آبادیوں نے بتدریج ایک ملت کی شکل اختیار کی، ان کا یہ ارتقاء دو
سے بالکل فطری تھا۔ ایک تو اس لئے کہ اسلام ایک عقیدے کے ساتھ ساتھ ایک معاشرہ بھی تھا۔
ہندو مسلمان ہوتا تھا، اُسے مسلمانوں کی برادری میں لازماً شامل ہونا پڑتا تھا، دوسرے یہ برادریاں اقلیت
ئیں اور اُن کے ارد گرد جارحیت پسند غیر مسلم اکثریت ہوتی تھی، جس سے اُن کا تحفظ صرف باہم متحد
نے سے ہی ہو سکتا تھا۔

مصنف کو اس امر کا اعتراف ہے کہ مسلمانوں اور ہندوؤں کے ساتھ ساتھ رہنے سے اُن کے درمیان
ن، تعمیر اور موسیقی وغیرہ کے ذریعہ باہمی میل ملاپ کے اسباب بھی پیدا ہوئے، اور (ہندو سرداروں)
مستثنیٰ کر کے مسلمانوں اور مقامی آبادی کے درمیان تعلقات زیادہ دوستانہ ہو گئے۔ اور اس کام میں
فی اور بھگت بڑے مددگار ثابت ہوئے، لیکن اس کے باوجود مصنف کا کہنا ہے کہ مسلمان بدستور
الگ ملت رہے، جس کی ایک جداگانہ ثقافت اور معین اغراض و مقاصد تھے، جو اُسے ہندوؤں
ممتاز کرتے تھے۔ بے شک اس ملت کا وطن ہندوستان تھا، لیکن اُس کی ثقافت پر اسلام اور
ایشیا کی چھاپ رہی۔

اس میں شک نہیں کہ ملت کی اس انفرادیت کی وجہ اسلام اور اُس کی ثقافت تھی، لیکن جس زمانے

یہ بات ہے، اُس میں وسط ایشیا کی طرف سے برِعظیم میں برابر انتقال آبادی ہوتا رہتا تھا۔ پھر اُس دور
، وسط ایشیا نہ صرف جسمانی توانائیوں اور ذہنی صلاحیتوں میں بلکہ ثقافتی لحاظ سے بھی تفوق رکھتا تھا، اس لئے
ں دَور میں" ہندوستانی مسلم ثقافت "کا" وسط ایشیائی" رہنا قرینِ قیاس تھا۔ ڈاکٹر صاحب نے بحث میں
ں کا ذکر کرنا ضروری نہیں سمجھا۔

باب "ایک پُرخطر فتح" میں مصنف نے اُس "فتح" کو جو اسلام کو ہندو مذہب کو متاثر کرنے اور اُس میں
یر اور بابا نانک جیسے بزرگ پیدا کرنے میں حاصل ہوئی، "پُرخطر" بتایا ہے۔ کیونکہ بقول اُن کے اِن کی تعلیمات
لے نتیجہ میں برِعظیم کی مسلمان برادری کی عددی ترقی متاثر ہوئی۔ اس میں مسلمانوں کے لئے فخر و مباہات کی کوئی
جہ نہیں تھی۔ اس ضمن میں وہ لکھتے ہیں: "برِعظیم کی ملتِ اسلامیہ کی فطرت یہ رہی ہے کہ وہ انضمام کی تمام
ِششوں کا مقابلہ کر کے اپنی انفرادیت کو باقی رکھے۔"

یہ سب صحیح، لیکن یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے۔ اسلام اور مسلمانوں کے اثرات کے نتیجہ میں ہندوؤں
ں پہلے مذہبی و فکری اور پھر سیاسی بیداری کا پیدا ہونا تاریخی اقتضاء تھا۔ اور آخر میں اُن کا آزادی حاصل کرنا
ی متوقع تھا، اگر اس طرح کی "فتح" کو بجائے "پُرخطر" سمجھنے کے "خوش آئند" سمجھا جاتا تو کیا بعد کی صدیوں میں اور
ب دونوں قوموں کے تعلقات کم ناخوشگوار نہ ہوتے؟

اسی باب کا آخری پیرایہ ہے: "بھگتی تحریک نے حکمرانوں اور رعایا کے درمیان مصالحت کی قوتوں کو مستحکم
رکے سیاسی اور انتظامی معاملوں میں عظیم خدمت انجام دی ہے۔ فرماں روا اپنی انتہائی سرگرم کوششوں کے
ا وجود وہ ہم آہنگی پیدا نہ کر سکتے تھے، جو اِن بزرگوں اور مفکروں نے لوگوں کے دلوں تک پہنچ کر پیدا کی۔ بھگتی
کا ثقافتی عطیہ بھی معتدبہ تھا۔ بھگتوں کی شاعرانہ تخلیقات نے مختلف ہندوستانی زبانوں کے ادب کو مالامال
ردیا ہے۔" کیا اس "فتح" کو پُرخطر کہنا صحیح ہے۔ ہمارے نزدیک یہ صحیح نہیں۔

اس باب میں کبیر پر کافی لکھا گیا ہے۔ یہ نہ صرف ادبی لحاظ سے بلکہ اپنی معنویت کے اعتبار سے بھی ایک
ناہ کار ہے۔ مصنف اور مترجم دونوں کی خدمت میں اس کے لئے جتنا بھی خراجِ تحسین ادا کیا جائے، کم ہوگا۔

باب "دگراعتقادی[1] کا دور" میں اکبر کی مذہبی بے راہ رویوں پر بحث ہے۔ مصنف نے یہ تسلیم کیا ہے کہ ہر

---

[1] راسخ الاعتقادی (ORTHODOXY) کے خلاف HETERODOXY کے لئے "دگراعتقادی" کی اصطلاح وضع کی گئی ہے۔

عقیدے میں دِگرا عتقادی کا ظہور ہوتا رہتا ہے۔ کیونکہ حق کا فہم ہمیشہ ایک سا نہیں ہو سکتا۔ نیز یہ
دماغ کی پُر شوق و سنجیدہ توجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ دماغ کو جو سوالات پریشان کرتے ہیں، وہ اُن کا
کی کوشش کرتا ہے، اور اپنے خیال میں جو جواب اُسے مل جاتے ہیں، اُن کو بڑے جوش سے اپنے
داخل کر لیتا ہے۔

یہ تو اِکّے دکّے افراد کی بات ہوئی، لیکن جب کوئی دِگرا عتقادی ایک عمومی مسلک بن جاتی
گروہ اُسے قبول کر لیتا ہے، تو اس کے پیچھے معین سیاسی، معاشی اور گروہی اسباب ہوتے ہیں، جو
دِگرا عتقادی کی صورت میں نکلنا لازمی ہو جاتا ہے۔ ہمیں تاریخِ اسلام کی دِگرا عتقادی کو اس نظ
ایران میں شیعہ صفویوں کے عروج، ایرانیوں کے کثیر تعداد میں برِعظیم میں آنے اور پھر علمی و انتظا
کے مالک ہونے کی وجہ سے اُنہیں نظر انداز کرنا ممکن نہ تھا، اس کے ساتھ ہی ہندوؤں کے فوج
تھے۔ جہاں تک افغانوں کا تعلق تھا مغل اُن پر کلّی اعتماد نہ کر سکتے تھے۔ باقی رہے ترکمان، ہما
سامنے تھا، ان حالات میں اُسی "سنّی اسلام" کا مسلکِ حکومت ہونا جس کے ترجمان اُس عہد
تھے، کیسے ممکن تھا۔ اکبر کی نام نہاد مذہبی اُپج اس سیاسی ضرورت کا مظہر تھی۔ اکبر سے پہلے
فرماں رواؤں نے بھی اس قسم کی کوششیں کیں۔ مامون کا اعتزال اور صفوی خاندان کا جو اصلاً
تھا۔ برسرِ اقتدار آنے کے بعد اثنا عشری شیعیت کو اپنانا، اسی سلسلے کی کڑیاں ہیں۔ مامو
شکست ہوئی۔ کیونکہ ترک فوجی جو عباسی خلافت پر غالب آ گئے تھے، اس قسم کی عقلیت
خلاف تھے۔ اکبر اپنی مذہبی پالیسی میں اس لئے ناکام ہوا کہ وسط ایشیا سے آنے والے طبقے
کرنے کے لئے تیار نہ تھے۔ اور اُس وقت فیصلہ کن قوت اُن کے ہاتھ میں تھی۔

مصنف نے آگے چل کر ایک جگہ سر سید کی "دِگرا عتقادی" کا دفاع کرتے ہوتے لک
جانتے تھے کہ نئے علوم کا مسلمانوں کے تفکر پر اثر لازماً گہرا پڑے گا، اس لئے وہ مسلما
حقائق کے موافق بنانے کے لئے خواہش مند تھے"۔ اس لئے سید احمد خاں اسلام اور سائنس
تدقیق میں نہ صرف حق بجانب تھے، بلکہ ایک ضرورت کو پورا کر رہے تھے۔ بے شک اس میں
بھی ہوئیں، لیکن انہوں نے جو قدم اُٹھایا، اُس سے نئی راہیں کھلیں، اور اسلامی مذہبی فکر
آئی۔ اکبر کے عہد میں ابوالفضل، فیضی اور دوسرے دانش وروں نے جو کچھ کیا، اُسے بھ

ے دیکھنا چاہیئے۔"

ڈاکٹر صاحب نے لکھا ہے "...... متعدد چشمے (دیگر اعتقادی کے) ایک ہی طرف کو بہہ رہے تھے۔ آخر کار اکبر
ر میں وہ سب جمع ہو کر ایک بہت بڑا دریا بن گئے۔ اکبر کے مذہبی خیالات جو دینِ الٰہی کی شکل میں ظاہر ہوئے
ن ایک شاہی دماغ کی سنک سے متعلق ہوتے تو تاریخی حیثیت سے اُن کی کوئی اہمیت نہ ہوتی۔ مگر وہ اس لئے
ہ کہ مسلمانوں کی اجتماعی زندگی میں جو رجحانات کچھ عرصے سے کارفرما تھے، اُن کا نقطۂ عروج وہی خیالات
۔ یقیناً اکبر ان رجحانات کو ایک معتدل شکل نہ دے سکا، لیکن جہانگیر اور شاہ جہاں کے عہدوں میں ان میں
ال آ گیا تھا، عالمگیر نے تاریخ کے اس عمل کا رُخ ہی بدل دیا، اس سے برعظیم کی زندگی کے تضادات میں
شدت پیدا ہو گئی۔

اس ضمن میں فاضل مصنف نے اکبر کے دَور کی "راسخ الاعتقادی" کو اسلام کے مرادف سمجھ کر یہ حکم لگایا ہے:۔
"........ مگر سیاسی حیثیت سے راسخ الاعتقادی کو کاملاً معزول کیا جا چکا تھا اور یہ نہیں معلوم ہوتا
، وہ پھر کبھی اقتدار پر قبضہ جما سکے گی۔ اور اس سب کی پُشت پر ایک سوال منڈلا رہا تھا: ایسی حالت میں کہ
عتقادی کا اقتدار قائم ہو چکا تھا، غیر مسلموں کی قوت روز بروز بڑھتی جا رہی تھی اور اسلام کے عقائد اور
ی اُصولوں کو تخریب کا خطرہ تھا، کیا مسلم ملّت اپنے وجود کو قائم رکھ سکتی تھی"؟

اس کے بعد کا باب ہے "راسخ الاعتقادی کا احیا"۔ اس میں حضرت مجدد الف ثانی پر بحث کی گئی ہے۔
احیا کا جو حشر ہوا، مصنف کے ان الفاظ میں ملاحظہ کیجیئے:۔ "...... ابتداءً راسخ الاعتقادی کی تحریک
دں کے خلاف بھی اُتنی ہی شدت سے تھی جتنی کہ غیر مسلموں کے خلاف .... جس تحریک کا مقصد یہ
مسلمانوں کا اخلاقی احیا کرے اور انہیں غیر اسلامی اثرات سے آزاد کرائے وہ شیعیت کے خلاف بھی
ب آزما تھی۔ اس صورتِ حال نے شیعوں کے لئے یہ امر ناممکن کر دیا کہ وہ سُنّیوں کے ساتھ تعاون کریں
اُن کی تحریک کو تحفظِ اسلام کی جدوجہد سمجھیں۔ اس طرح اُمورِ تنقیح طلب اُلجھ کر رہ گئے اور مسلمانوں کے
ے گھر میں پھوٹ پڑ گئی .... اُن کی سلطنت کے ضیاع اور اُن پر مصائب کے ہجوم کا ایک جزوی
بب یہ بھی تھا کہ وہ اپنے درمیان کوئی مفاہمت پیدا نہیں کر سکے۔"

یہ تھا اُس دَور کی راسخ الاعتقادی کا المیہ۔ اور یہ کتنا ہولناک المیہ ہے
یہ راسخ الاعتقادی دراصل حنفی فقہ کا "ترکستانی" برانڈ" تھا، جس میں نہ وسعتِ فکر تھی اور نہ آگے

دیکھنے والی نظر۔ افسوس شاہ ولی اللہؒ جیسے مفکر بہت بعد میں پیدا ہوئے، جب کہ سیاسی اقتدار کا زوال شروع ہو گیا تھا۔

ڈاکٹر صاحب نے حضرت شاہ ولی اللہؒ اور اُن کے متبعین کی تجدیدی و اصلاحی جدوجہد کا بڑی تفصیل سے ذکر کیا ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ یہ کتاب کے بہترین ابواب میں سے ہے۔ اور فاضل مصنف نے اس میں بڑی ہی دقتِ نظر سے کام لیا ہے۔ وہ شاہ صاحب کی شخصیت و دعوت کا جائزہ ان الفاظ میں لیتے ہیں:۔

"دوسرے مُسلم مفکرین کی طرح شاہ ولی اللہ کا عقیدہ بھی اسلام کی ہمہ گیر نوعیت پر تھا۔ وہ ایک طرف عمرانیات، سیاسیات اور معاشیات کے اُصولوں اور دوسری طرف اسلام کی اخلاقی تعلیمات کے درمیان حدِ فاصل نہیں کھینچتے تھے۔ وہ یہ خیال نہیں کرتے تھے کہ اسلام کے اخلاقی پسِ منظر کے بغیر عمرانیات، معاشیات اور سیاسیات کے ذریعہ انسانی زندگی کا بلند ترین مقصد حاصل کرنا ممکن ہے۔ اُن کی نظر میں ایک اچھے اور مفید معاشرے کا حصول اسلام کی اخلاقی اور روحانی قدروں پر زور دیئے بغیر ممکن نہیں تھا۔ اسی طرح یہ بھی دشوار تھا کہ بغیر ایک صحت مند معاشرے کی حمایت کے اسلام پر پوری طرح عمل کیا جائے اور جو امکانات اُس کے اندر موجود ہیں، اُن کے نشو ونما کو درجۂ کمال تک پہنچایا جا سکے"

شاہ ولی اللہ کی دعوت بارآور نہ ہو سکی اور اُن کی اور اُن کے متبعین کی کوششیں ملت کے زوال کو روک نہ سکیں۔ لیکن ڈاکٹر صاحب کے الفاظ میں:۔

"اُنھوں نے قوم کے اندر ایسی اُمنگیں پیدا کر دیں جنہوں نے اسے اس قابل بنا دیا کہ وہ اپنے اخلاقی ذوق وشوق میں سے کچھ دوبارہ واپس لے لے اور اپنے عقائد کی پاکی کو باقی رکھ سکے۔ قوم کے ضمیر، اُس کے عقائد اور اس کے اخلاقی مقصد پر اُس کے ایقان کو اٹھارھویں صدی کے ملبے میں سے باہر نکال لینا بذاتِ خود کوئی معمولی کارنامہ نہیں تھا، مگر شاہ ولی اللہ نے اس سے بھی زیادہ کامیابی حاصل کی۔ اپنی تصانیف کے ذریعہ اُنہوں نے مُسلم فکر کے بہت سے میدانوں میں بڑے دیرپا اضافے کئے۔

بعد کے ابواب میں سید احمد شہیدؒ اور اُن کے ساتھیوں کی جدوجہد اور آخر میں سکھوں کے ہاتھوں شکست، پھر ۱۸۵۷ء کا سانحہ اور اُس کے تباہ کن نتائج کا ذکر کیا گیا ہے۔ یہ باب جس کا عنوان

"پندارِ شکستہ کی انتہائی پستیاں" ہے یہاں الفاظ پر ختم ہوتا ہے ۔

" ہنٹر ۱۸۷۱ء میں مسلمانوں کے متعلق لکھتا ہے ۔ وہ اب بھی تھوڑے وقفو ا
قومیت کے متعلق اپنے پُرانے شدید جذبے اور سپاہیانہ مہم کی صلاحیت و قابلیت کا مظا
ہیں مگر دوسرے اور تمام اعتبارات سے وہ ایک ایسی قوم ہیں جو برطانوی حکومت کے ما
ہو چکی ہے ۔"

"نئی راہیں" ۔ "ایثار کی اولوالعزمی" ۔ اور "مُسلم قومیت کا ظہور" عنوانات کے ابواب میں
سے لے کر ۱۴ اگست ۱۹۴۷ء تک کی سرگزشت ہے ۔ فاضل مصنف کے الفاظ میں " جب
معرضِ وجود میں آیا تو برِعظیم کی مُسلم ملت کی جگہ پاکستانی قوم اور اُس مُسلم اقلیت نے لے لی، جو اب
میں رہتی ہے ۔"

یہ کتاب جیسا کہ شروع میں عرض کیا گیا ۔ ایک خاص نقطۂ نظر سے لکھی گئی ہے، اس نقطۂ نظر کے
دو رائیں ہو سکتی ہیں اور مصنف سے اُن کے بعض نتائج کے متعلق اختلاف بھی کیا جا سکتا ہے ۔ لیکن
تک اس کتاب کے مافیہ اور اسے نہایت اعلیٰ علمی و ادبی پیرائے میں بیان کرنے کا تعلق ہے، ا
پر ہمارے ہاں یہ اپنی قسم کی پہلی کتاب ہے ۔ مصنف کی طرح مترجم نے بھی پوری کوشش کی ہے کہ
اُسی بلند معیار کا ہو، جیسی کہ اصل کتاب ہے ۔ اور اس میں وہ ہر لحاظ سے کامیاب ہوتے ہیں ۔

کتاب ٹائپ میں چھپی ہے، اور نہایت صحیح چھپی ہے ۔ آخر میں اشاریہ، کتابیات اور اہم واقعا
تاریخ درج ہے ۔

ضخامت ۴۲۸ صفحات ، بڑا سائز ،

قیمت (اخباری کاغذ) ۱۸ روپے ،

———————— (م ۔ س)

ادارہ تحقیقات اسلامی
کی
دو نئی کتابیں

(۱) ”کتاب النفس و الروح (عربی متن)“

مصنف : مشہور مفسر و متکلم امام : فخر الدین رازی (المتوفی ۶۰۶ھ / ۱۲۰۹ء)

محقق : ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی - پروفیسر انحارج

یہ نادرالوجود کتاب مشہور مفسر و متکلم امام فخرالدین رازی (رح) کی تصنیف ہے - یہ کتاب دو حصوں میں منقسم ہے - حصہ اول میں علم الاخلاق کے اصول کلیہ سے بحث کی گئی ہے - دوسرے حصہ میں خواہش نفسانی سے متعلق امراض کے علاج سے بحث کی گئی ہے -

اس کتاب کا ذکر کشف الظنون کے سوا کسی دوسرے یا جدید فہرست کتب میں نہیں ملتا - براکلمن کو بھی اس کتاب کے وجود کا علم نہیں - بوڈلین لائبریری آکسفورڈ کے مخطوطہ کے علاوہ اس کتاب کے کسی دوسرے نسخے کا وجود آج تک دریافت نہیں ہوا - اس کتاب کے عربی متن کو ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی پروفیسر انحارج ادارہ ھذا نے بڑی دیدہ ریزی سے اڈٹ کیا ہے - اس کا انگریزی ترجمہ پریس میں ہے اور جلد شائع کردیا جائے گا -

صفحات --- ۲۲۰ قیمت پندرہ روپے

(۲) ”کتاب الاموال“

مولف : امام ابوعبید قاسم بن سلام رح (المتوفی ۲۲۴ھ / ۸۳۹ء)

مترجم و مقدمہ نگار : عبدالرحمان طاہر سورتی - ریڈر

یہ کتاب امام ابوعبید رح کی تالیف ہے - مؤلف امام شافعی رح اور امام احمد بن حنبل رح کے ہمعصر اور اسلامی علوم کے ماہر ہیں -

کتاب کا اردو ترجمہ دو حصوں میں منقسم ہے - حصہ اول اسلامی مملکت میں غیر مسلموں سے لئے جانے والے سرکاری محصولات اور ان کی تفاصیل پر مشتمل ہے - حصہ دوم مسلمانوں سے وصول ہونے والے مالی واجبات (صدقہ و زکواۃ) پر مشتمل ہے - ہر دو حصہ پر مترجم نے مقدموں کا اضافہ کیا ہے -

حصہ اول صفحات ---۵۴۴ قیمت پندرہ روپے

حصہ دوم صفحات ---۴۰۸ قیمت بارہ روپے

ناظم نشر و اشاعت : ادارہ تحقیقات اسلامی- پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد

طابع : خورشید الحسن - مطبع : خورشید پرنٹرز اسلام آباد
ناشر : اعجاز احمد زبیری - ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد (پاکستان)

Regd. No P. 14 *September 1969*

Monthly FIKR-O-NAZAR *Islamabad*

ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE

مجموعہ قوانین اسلام
کی
تیسری جلد شائع ہو گئی

مجموعہ قوانین اسلام مؤلفہ تنزیل الرحمن کی پہلی دو جلدوں میں نکاح، نفقہ زوجہ، مہر، طلاق، عدالتی تفریق، خلع، مبارات، ظہار، ایلاء، لعان اور عدت سے متعلق قوانین اسلام کو مدون شکل میں پیش کیا جا چکا ہے - یہ جلد نسب اولاد، حضانت، نفقہ اولاد و آباء واجداد، ہبہ اور وقف کے اسلامی قوانین پر مشتمل ہے

حسب سابق تیسری جلد میں بھی مذکورہ قوانین کو دفعہ وار شکل میں جدید انداز پر مرتب کر کے مختلف مذاہب فقہ — حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، حنبلیہ، شیعہ امامیہ اور ظاہریہ — کے نقطہ ہائے نظر تشریح کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں - ساتھ ہی ممالک اسلامیہ میں رائج الوقت متعلقہ قوانین کے تفصیلی حوالے بھی شامل ہیں - آخر میں پاکستان کی اعلیٰ عدالتوں کے فیصلوں کا ذکر کرتے ہوئے جہاں کہیں قوانین نافذ الوقت میں کوئی نقص، کمی یا خلاف شرع بات محسوس کی گئی ہے اس کی نشان دہی کے ساتھ متعلقہ قانون میں ترمیم یا جدید قانون سازی کی طرف توجہ دلائی گئی ہے -

امید ہے کہ جب پاکستان میں پارلیمانی سطح پر شخصی قانون مسلمانان (مسلم پرسنل لاء) کو مکمل آئینی اور قانونی صورت دینے کے لئے ضابطہ بند (Codify) کیا جائے گا تو یہ مجموعہ ملک کی وزارت ہائے قانون اور قومی و صوبائی اسمبلیوں کے لئے بہترین راہ نما ثابت ہوگا -

اسلامی قانون پر کوئی لائبریری اس مجموعہ کے بغیر مکمل نہیں کہلائی جا سکتی -

حصہ اول	۱۰ روپے
حصہ دوم	۱۵ روپے
حصہ سوم	۱۵ روپے

ملنے کا پتہ

ادارۂ تحقیقات اسلامی - اسلام آباد

پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ اسلام آباد

ماہنامہ

فکر و نظر

علمی و دینی مجلہ

لیتفقہوا فی الدین

تاکہ وہ دین میں فہم حاصل کریں

ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی ○ اسلام

(پاکستان)

اداره تحقیقات اسلامی کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ ان تمام افکار و آراء
سے متفق بھی ہو جو رسالہ کے مندرجہ مضامین میں پیش کی گئی ہوں۔
اس کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے۔

سالانہ چندہ چھ روپے — فی پرچہ ساٹھ پیسے

ماہنامہ فکر و نظر اسلام آباد

جلد ۷ | رجب المرجب ۱۳۸۹ھ ○ اکتوبر ۱۹۶۹ء | شمارہ ۴

مشمولات

ادارہ تحقیقات اسلامی کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ آن تمام افکار و آراء سے متفق بھی ھو جو رسالہ کے مندرجہ مضامین میں پیش کی گئی ھوں ۔ اس کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ھوتی ہے ۔

سالانہ چندہ چھ روپے

فی پرچہ ساٹھ پیسے

ماہنامہ **فکر و نظر** اسلام آباد

جلد ۷ | رجب المرجب ۱۳۸۹ھ ○ اکتوبر ۱۹۶۹ء | شمارہ ۴

مشمولات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ؕ

نظرات

جولائی ۱۹۶۳ء سے ادارۂ تحقیقات اسلامی کا مجلہ "فکر و نظر" قوم کو فکر و نظر کی دعوت دے رہا ہے اور پابندی سے اپنے روایتی اور معیاری اسلوب کو برقرار رکھتے ہوئے شائع ہو رہا ہے۔ پچھلے چند سالوں سے یہ مجلہ جناب محمد سرور صاحب کے زیر ادارت رہا۔ اب موصوف کے لاہور منتقل ہو جانے کے بعد ادارت کی گراں قدر ذمہ داری عارضی طور پر میرے سپرد کی گئی ہے۔ مجھے اپنی بے بضاعتی کا اعتراف ہے۔ میں اللہ تعالیٰ کے حضور دعا کرتا ہوں کہ وہ مجھے یہ بار امانت اٹھانے کی توفیق بخشے میرے قلم کو لغزشوں سے بچائے اور اسے حق کی حمایت و تائید کی قوت دے۔ اس دور میں اخبارات و رسائل نہ صرف رائے عامہ کے اظہار کا وسیلہ ہیں بلکہ رائے عامہ کی اصلاح کا ذریعہ اور عوام کے شعور کو بیدار کرنے کا ایک مؤثر آلہ بھی ہیں، کیا اچھا ہو کہ ہم اس قوت کو امانت سمجھتے ہوئے اس کے صحیح استعمال کے عادی بن جائیں اور اس سے پورا پورا فائدہ اٹھا کر دین، قوم اور ملک کی حقیقی خدمت انجام دیں۔

ہمارے ہاں بعض حضرات کو اسلام میں تحقیقات کے کام پر اعتراض ہے' وہ کہتے ہیں کہ اسلام تو ایک تحقیق شدہ مکمل دین ہے' اب اس میں تحقیقات کی کیا گنجائش ہے؟ بلاشبہ اسلام ایک مکمل دین ہے جو انسانوں کو اپنی صلاحیتیں بڑھانے اور ترقی کے بلند ترین مقام پر پہنچانے کا سبق دیتا ہے، لیکن اس سبق میں وہ مختلف ہدایات دیتا ہے جن میں سے بعض تو ایسے عقائد سے متعلق ہوتی ہیں جن کا تعلق ماورائے مادیات سے ہوتا ہے اور جنہیں تسلیم کر لینے کے بعد ہی انسانوں کو اوہام و خرافات سے نجات ملتی ہے۔ ان کی عقلوں کو مختلف غلامیوں اور ذہنی

بندھنوں سے چھٹکارا اور ان کی صلاحیتوں کو پنپنے پھولنے کا موقع ملتا ہے۔ [illegible]
عقائد ہوتے ہیں کہ انسانی عقل سلیم کے لئے اپنے مفاد کی خاطر انہیں قبول کرنے کے سوا کوئی چا
کار ہی نہیں ہوتا۔ انہی ہدایات میں بعض ایسی مشقیں اور ریاضتیں ہوتی ہیں جن سے انسانوں
انفرادی و اجتماعی عقل کو عمومی مفاد کے کاموں کی تربیت اور دنیا و آخرت کی بھلائیوں کے حص
کی تربیت دی جاتی ہے۔ انہی ہدایات میں ایسے احکام بھی ہیں جو ایک ہی مسئلہ کے مختلف پہا
سے تعلق رکھتے ہیں اور جن کے بارے میں فیصلہ کرنے کے لئے حالات و قوانین کو مد نظر رکھنا
ہے اور پھر موقع و محل کو دیکھ کر مختلف احکام میں سے کوئی مناسب حکم تجویز کرنا ہوتا۔
نیز انہی ہدایات میں خیر و شر، معروف و منکر، منفعت و مضرت کو پہچاننے بھلائیاں کرنے
برائیوں سے بچنے کا حکم دیا گیا ہے۔ عدل و نظام قائم کرنے کی تلقین ہے اور بدنظمی و فساد سے
گیا ہے۔ احسان و اعتدال اور اصلاح و ترقی کو مقصود و مطلوب قرار دیا گیا ہے اور ظلم و
پستی و پس ماندگی کی مذمت کی گئی ہے۔ عقل و فہم، فکر و نظر اور تفکر و تدبر کی دعوت دی گئی
جہل و جمود، تعطل و خمود سے نفرت دلائی گئی ہے۔

ظاہر ہے کہ ان تمام ہدایات سے استفادہ کرنے اور مختلف امور میں فیصلہ کرنے کے لئے ع
و فہم کو کام میں لانا پڑے گا۔

توحید کو بچانے کے لئے نئے نئے بھیسوں میں رونما ہونے والے لات و عزیٰ کی سرکوبی لاز
ہے۔ زندگی کے مختلف گوشوں میں عدل قائم کرنے کے لئے ظلم کی چالوں کو مات دینا ضروری
اللہ کی طرف سے ودیعت کی جانے والی امانتوں کو ان کے مستحقین میں ادا کرنے اور حق دار کو
کا حق پہنچانے کے لئے ہمیں اپنی قوت فیصلہ اور تجربات سے فائدہ اٹھانا پڑے گا۔

اللہ کی کتاب بتاتی ہے اور ہمارا تجربہ اس پر شاہد ہے کہ انسان اللہ کی تعلیمات کو بدلتے رہتے
اپنی خواہشات پوری کرنے کے لئے اللہ کی کتابوں کو پس پشت ڈالتے رہتے ہیں۔ خود معبود و رب بن
کے لئے اللہ کی کتاب کے نام سے خود ساختہ ایڈیشن پیش کئے جاتے ہیں۔ احبار و رہبان اپنے مناصب
جائز فائدہ اٹھا کر استحصال پیشہ بن جاتے ہیں۔ مساجد بجائے اللہ کی عبادت کے اپنے حقیر مق
برآری کے لئے مراکز کا کام دینے لگتی ہیں۔ دینی حمیت سطوت توحید قائم کرنے اور اجتما

قوت و اخوت پیدا کرنے کے بجائے افتراق و انتشار کا باعث بن جاتی ہے۔ اسی طرح صدقات وخیرات فقر و مسکنت کے استیصال کے بجائے پس ماندگی و فقر کی لعنت کو برقرار رکھنے کے لئے وجہ جواز بن جاتے ہیں۔ اللہ کی کتاب جو پیغام حیات ہے زندگی بھر غلاف میں بند رہتی اور دم مرگ استعمال کی جاتی ہے۔ اللہ کے انبیاء جو انسانوں کو اللہ تک پہنچانے کے لئے آتے تھے انہیں خدا بنا لیا جاتا ہے۔ وہ ائمہ و فقہاء جنہوں نے اپنے اپنے زمانوں میں دینی تعلیمات کے سمجھنے سمجھانے کی کوششیں کیں انھیں دین کے بارے میں آخری سند سمجھ لیا جاتا ہے۔

الغرض دنیوی معاملات کو دینی حدود میں چلانے اور دین کے نام سے پھیلنے والی بے دینی کو دُور کرنے کے لئے ہمیں اللہ کی ہدایات کے مطابق تفکر و تدبر اور بحث و تحقیق سے کام لینا ہوگا اور اسی کا نام "اسلام میں تحقیقات" ہے۔

تحقیق اس اجتہاد اور کوشش کا نام ہے جو حق کو معلوم کرنے اور حق تک پہنچنے کے لئے کی جاتی ہے۔ اسلام کی نظر میں یہ عمل اتنا عزیز ہے کہ اگر اس راہ میں غلطی بھی کی جائے تو اس پر بھی ایک اجر کی بشارت دی گئی ہے۔ "المجتهد اذا اخطاء فله اجر" جو حق کو طلب کرنے سے اس لئے گریز کرتا ہے کہ مبادا وہ لغزش نہ کر بیٹھے۔ وہ منجمد اور شل ہو کر رہ جائے گا۔ جو حق کی تلاش میں ٹھوکریں کھانے سے ڈرتا ہے وہ کبھی صحیح کام نہیں کر سکتا۔ اللہ تعالیٰ کا قانون ہے کہ جو لوگ حق کی تلاش میں جہاد نہیں کرتے وہ انہیں کبھی حق تک پہنچنے کی توفیق نہیں بخشتا۔ "والّذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا۔" حضرت ابراہیم علیہ السلام کو حق کی تلاش نے نجوم و قمر و شمس سے گزرنے کے بعد کامیابی کی راہ دکھلائی، اور کون کہہ سکتا ہے کہ وہ جن مدارج سے گزر کر حق تک پہنچے تھے وہ مدارج ان کے لئے باعث اجر نہ تھے۔ پس اللہ کے نزدیک جس چیز کی مانگ اور قدر ہے وہ حق کی تلاش اور اس کے لئے سعی و اجتہاد ہے، جو جہاں حق کی راہ میں اپنی جان اپنے خالق کے حوالے کر دے گا وہی اس کی شہادت گاہ ہے۔ تحقیق و اجتہاد کی اس درجہ حوصلہ افزائی ہر مسلمان کو اپنے میدان میں تلاش حق کی بے پناہ قوت بخشتی ہے اور حقیقت یہ ہے کہ ہمارے اسلاف کی کامیابی کا راز ہی تحقیق میں پوشیدہ تھا۔

تحقیق کے لئے جس طرح مسلسل جدوجہد درکار ہے اسی طرح "فکر و نظر" بھی ضروری ہے بلکہ "فکر و نظر" کا مرتبہ عمل سے پہلے ہے۔

الرای قبل شجاعۃ الشجعان

ھو اول وھی المحل الثانی

قرآن مجید میں "فکر و نظر" کی جس طرح بار بار اور بتکرار دعوت دی گئی ہے شاید ہی کسی آسمانی کتاب میں اس کی نظیر مل سکے۔ قرآن مجید کی طرح کائنات بھی اللہ کی آیات کا مجموعہ ہے اور ان دونوں میں مومنوں کو "فکر و نظر" کی دعوت دی گئی ہے۔ وہ تمام مسائل جن کے بارے میں نصوص قطعیہ نہیں۔ وہ تمام حقائق جو زمانہ کی چیرہ دستی اور باطل کی آمیزش سے مسخ ہو چکے ہیں، وہ تمام زندہ قوتیں جو ہماری کوتاہیوں کی وجہ سے مُردہ ہو گئیں، وہ تمام معانی جو رفتہ رفتہ صرف الفاظ بن کر رہ گئے، اپنے اصل مقام پر واپس پہنچنے کے لئے شدت سے ہماری "فکر و نظر" کے محتاج ہیں۔ پھر کیا وجہ ہے کہ "اَفَلَاتَتَفَکَّرُوْنَ" اور "اَفَلَایَنْظُرُوْنَ" کے جھنجھوڑنے والے الفاظ ہمیں "فکر و نظر" پر مائل نہیں کر دیتے ؟!

ہونا تو یہ چاہیئے تھا کہ جس امت کو اس قدر کثرت سے "فکر و نظر" کی دعوت دی گئی ہے اپنے اندر بڑے بڑے محقق و مدبّر اور مفکر پیدا کرتی لیکن یہ دیکھ کر افسوس ہوتا ہے کہ اس امت کی تعلیم گاہیں مفکرین و محققین اور موجدین سے خالی ہیں۔ عمل کے فقدان کے ساتھ ساتھ کاہلی و سُستی نیز تغافل و سہل انگاری نے ہمیں کہیں کا نہیں رکھا، غور و فکر درکنار غیر اسلامی زندگی کی نقالی، اور مغربی ثقافت کی اندھا دھند تقلید زندگی کے ہر شعبے میں طرۂ امتیاز بن چکی ہے، زبان پر اسلام کا نام اور عمل و کردار میں غیر مسلموں کے کلچر و تہذیب کے غلام بن کر رہ گئے ہیں۔

اگر غور سے دیکھا جائے تو "فکر و نظر" اور تحقیق کی راہ میں تعلیمات اسلام سے تغافل ہمیں نئے تقاضوں اور جدید سائنسی انکشاف سے بھی باخبر نہیں ہونے دیتا، غفلت کا پردہ ہماری آنکھوں پر اس طرح پڑا ہے کہ حق و باطل، صالح و طالح، معروف و منکر، حسنہ و سیئہ کو ایک دوسرے سے جدا کرنے کی قوت (تمیز) سے کام نہیں لیتے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ سنت کہ اصلح و انفع کو اختیار کرنے میں کبھی تردد نہ کرتی تھی آج ہمارے لئے پس ماندگی و درماندگی کا بہانہ بن گئی ہے۔ ہم تنقید و تحقیق اور بحث و

جنگ[1] کے اصول ملحوظ رکھے جاتے ہیں۔

اسلام میں جنگ کی اجازت کب ملی؟ ہجرت سے قبل مسلمانوں پر جنگ حرام تھی. لیکن جب قریش کی دشمنی حد سے بڑھ گئی اور انھوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے صحابہؓ کو ان کے وطن سے نکال دیا۔ ان کے مال و جائداد سے انہیں محروم کر دیا اور مسلمان ہجرت کر کے مدینہ میں پناہ گیر ہوگئے، تب پہلی مرتبہ جنگ کی اجازت دینے کے لئے یہ آیات کریمہ نازل ہوئیں :-

اذن للّذین یقاتلون بانھم ظلموا وان اللّٰہ علیٰ نصرھم لقدیر ۳۹ الّذین اخرجوا من دیارھم بغیر حقّ الّا ان یقولوا ربنا اللّٰہ ۔

جن لوگوں سے جنگ کی جارہی ہے انہیں اس بنا پر جنگ کی اجازت دی جاتی ہے کہ ان پر ظلم ہوا ہے، اور یقیناً اللہ ان کی مدد پر قدرت رکھتا ہے۔ یہ مظلوم وہ ہیں جنہیں ناحق ان کے گھروں سے نکال دیا گیا ہے۔ ان کا قصور صرف یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں "ہمارا رب اللہ ہے" (الحج : ۳۹-۴۰)

ابھی آپؐ کو مدینہ پہنچے ہوئے بارہ ماہ[2] بھی پورے نہ ہوئے تھے کہ ماہ صفر کے اوائل میں آپؐ کو جنگ کی غرض سے مدینہ سے باہر نکلنا پڑا اور اس طرح عملاً اسلام میں جنگ کا آغاز ہوگیا۔

اسلام میں جنگ کے مقاصد

۱۔ آزادیٔ نشر دعوتِ اسلام کی حمایت اسلام میں جنگ کے مقاصد میں صرف یہی نہیں ہے کہ دعوتِ اسلام کی نشرواشاعت کی جائے بلکہ مقصد اس کی نشرواشاعت کے لئے آزادی کی حمایت و مدافعت ہے، کیونکہ زور و جبر دعوت اسلام کی نشرواشاعت کے معنیٰ "اکراہ" ہوں گے جو اسلام میں منع ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

---

[1] غازیانہ جنگ سے مراد ایسی جنگ ہے جس میں جنگجو فریق انسانی شرف کے منافی کوئی حرکت (یا کارروائی) نہ کرے۔ فوجی اعزاز کا تقاضا یہ ہے کہ طے شدہ عہد و پیمان کی پوری پابندی اور احترام ملحوظ رہے۔ ایسے ہتھیاروں کا استعمال حرام قرار دیا جائے جن کا استعمال شرف انسانیت کے لئے باعث ننگ و عار ہو۔ کسی قسم کی خیانت یا فریب کو کام میں نہ لایا جائے۔ ایسی جنگ میں زخمیوں سے ہمدردی، بیماروں کی پوری دیکھ بھال، نازک حال زخمیوں کو جان سے نہ مار ڈالنا، لڑائی میں شرکت نہ کرنے والوں اور امن پسند باشندوں سے تعرض نہ کرنا ضروری شرائط ہیں

[2] آپؐ ہجرت کر کے ۱۲ ربیع الاوّل بروز پیر دوپہر کو قباء پہنچے تھے۔

لا اکراہ فی الدّین قد تبیّن الرشد من الغیّ۔ — دین میں کسی قسم کا جبر واکراہ نہیں۔ صحیح راہ غلط راہ سے کھل کر واضح ہو چکی ہے۔ (البقرہ: ۲۵۶)

اسلام میں جنگ کا مقصد آزادیٔ عقیدہ کی حمایت، لوگوں میں عقیدہ کی آزادانہ اشاعت کی ضمانت نیز اسلامی مملکت کی خارجی حملہ آوروں سے مدافعت ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وقاتلوا فی سبیل اللہ الذین یقاتلونکم ولا تعتدوا انّ اللہ لا یحبّ المعتدین۔ (البقرۃ: ۱۹۰) — اور راہ خدا میں ان لوگوں سے جنگ کرو جو تم سے جنگ کرتے ہیں اور حد سے تجاوز نہ کرو۔ بے شک اللہ حد سے تجاوز کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا ہے۔

اسلام میں جنگ مدافعانہ ہے مسلمان کسی پر بھی حملہ کرنے میں ابتدا نہیں کریں گے، وہ جنگ اسی وقت کریں گے جب انہیں لڑائی پر مجبور کر دیا جائے گا۔ ان کی نظر میں جنگ ایک معزز و مقدس مقابلہ کا نام ہے جس میں جنگ لڑنے والوں کے لئے شرافت و عالی ظرفی اور تقدس کے منافی اعمال روا نہیں۔ شرافت و عالی ظرفی کے ضروری عناصر یہ ہیں: عہد و پیمان کا احترام، خیانت سے اجتناب، مریضوں، زخمیوں اور قیدیوں کے ساتھ ہمدردی اور ان کا تسلی بخش انتظام صلح پسند اور جنگ میں حصّہ نہ لینے والے بچّوں عورتوں اور بوڑھوں سے تعرض نہ کرنا۔

۲۔ امن و سلامتی کی بنیادوں کو مستحکم کرنا | مضبوط فوج کے بغیر قوم تباہی کا نشانہ ہوتی ہے۔ اس لئے کہ ایسی صورت میں اس کے دشمن اس کی قوت سے بے خوف ہو کر اسے ہڑپ کر لینے کی سوچتے ہیں لیکن جب اس کی فوجی قوت مضبوط ہوتی ہے تو دشمن اس کے ارادہ کا احترام کرتے ہیں اور انہیں اس پر ظلم و زیادتی کا منصوبہ بنانے کا موقع نہیں ملتا۔ نتیجتاً امن و سلامتی کا دَور دَورہ ہو جاتا ہے۔ اسی لئے ارشاد باری تعالیٰ

واعدّوا لھم ما استطعتم من قوّۃ ومن رباط الخیل ترھبون بہ عدوّ اللہ وعدوّکم وآخرین من دونھم لا تعلمونھم اللہ یعلمھم وما تنفقوا من شیٔ فی سبیل اللہ یوفّ الیکم وانتم لا تظلمون۔ — اور (مسلمانو!) جہاں تک تمہارے بس میں ہے ہر قسم کی قوت اور سرحدوں کی حفاظت کے لئے فوجی دستے تیار رکھو تاکہ اس کے ذریعہ تم اللہ کے دشمنوں اور اپنے دشمنوں پر اپنی دھاک بٹھائے رکھو نیز ان لوگوں کے سوا اوروں پر بھی جن کی تمہیں خبر نہیں۔ اللہ انہیں جانتا ہے اور (یاد رکھو) اللہ کی راہ میں تم جو کچھ بھی خرچ کرو گے، وہ تمہیں پورا پورا مل جائے گا۔ اور تمہاری حق تلفی نہیں ہوگی۔

وان جنحوا للسلم فاجنح لها۔ (الانفال: ۶۱ : ۶۲)

اور (دیکھو) اگر (دشمن) صلح کی طرف جھکیں تو چاہیئے کہ تم بھی اس کی طرف جھک جاؤ۔

یاایھا الذین آمنوا ادخلوا فی السلم کافۃ[1] (البقرہ[2]: ۲۰۸)

اے ایمان والو! تم سب کے سب (دائرہ امن و) سلامتی (اور صلح فرمانبرداری) میں داخل ہو جاؤ۔

---

[1] اس امر کا سب سے پہلا اور بنیادی ثبوت یہ ہے کہ لفظ "اسلام" اسی مادہ سے ہے جس سے سِلْم، سلام اور سلامتی ہے۔ اسلام کے معنی اس کے سوا کچھ نہیں کہ (اللہ کے بتائے ہوئے) حق اور خیر کے نظام کے لئے جسم و قلب اور روح کو عاجزانہ جھکا دیا جائے۔

خود قرآن مجید نے اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ میں "السلام" کا لفظ استعمال کیا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے:

ھو اللہ الذی لا الہ الا ھو الملک القدوس السلام المؤمن المھیمن (الحشر: ۲۳)

جب مسلمان باہم گر ملتے ہیں تو ایک دوسرے کو "السلام علیکم ورحمۃ اللہ" کی دعا دیتے ہیں یعنی تمہارے اوپر سلامتی اور اللہ کی رحمت ہو۔ نماز میں ہر مسلمان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں "السلام علیک ایھا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ" کا تحفہ پیش کرتا ہے۔ اسی طرح نماز ہی میں مسلمان اپنے جملہ حق پسند اور خیر پر کاربند بھائیوں کے لئے "السلام علینا وعلیٰ عباد اللہ الصّٰلحین" کہتا ہے۔ اسی طرح جب مسلمان اپنی نماز ختم کرتا ہے تو دائیں بائیں متوجہ ہو کر "السلام علیکم ورحمۃ اللہ" کہتا ہے۔ پھر نماز کے بعد آنحضرتؐ سے جو ذکر مروی ہے اس میں بھی "اللھم انت السلام ومنک السلام" ہے۔

مکہ شریف میں مسجد حرام کے ایک دروازہ کا نام اور مدینہ منورہ میں مسجد نبوی کے دروازوں میں سے ایک دروازہ کا نام "باب السلام" ہے۔ خود جنت جو خدا کے اطاعت کش بندوں کا آخری مرکز ہے بموجب آیت کریمہ "لھم دار السلام عند ربھم وھو ولیھم بما کانوا یعملون" (الانعام: ۱۲۷) دار السلام ہے۔ اسی طرح روزِ قیامت جب مومنین کو اللہ کا دیدار ہوگا تو اس دن بھی ان کی زبان پر "سلام" ہی کا وردہ تحیتھم یوم یلقونہ سلام (الاحزاب[33]: ۴۴)

الغرض جو بھی قرآن مجید کی آیات کا بغور مطالعہ کرے گا اسے معلوم ہوگا کہ لفظ سِلْم اور اس کے مشتقات قرآن مجید میں ۱۳۳ سے زیادہ آیات میں استعمال ہوئے ہیں، جبکہ اس کے ✱ (باقی اگلے صفحہ

ان تصریحات سے صاف ظاہر ہو رہا ہے کہ اسلام میں امن و سلامتی عام کرنا دین میں شامل ہے لیکن کیا دوسرے لوگ بھی یہی چاہتے ہیں...... ؟؟!

اسلام کی نظر میں جنگ کی قسمیں

۱۔ مسلمانوں کی مسلمانوں سے جنگ | اس قسم کی جنگ اسلامی ریاست کے داخلی امور میں سے ایک مسئلہ ہے۔ قرآن مجید نے ایسی صورت میں جبکہ مسلمانوں کی مختلف جماعتوں میں قانون شکنی کی حد تک باہمی کشیدگی بڑھ جائے یا حاکم و رعایا کے درمیان سرکشی اور بغاوت کی نوبت آجائے، ایسا قانون وضع کیا ہے جس سے امت کی وحدت و سالمیت کی حفاظت کے ساتھ ساتھ حکومت کا رعب و اقتدار بھی باقی رہے اور ظلم و بغاوت کے فتنہ سے تمام اسلامی معاشرہ بھی محفوظ رہے، وہ قانون یہ ہے :-

وان طائفتان من المومنین اقتتلوا	اگر مومنوں کی دو جماعتوں میں جنگ ہو جائے تو ان کے
فاصلحوا بینہما فان بغت احداھما	درمیان صلح کرادو۔ پھر اگر ان میں سے ایک دوسری پر
علی الاخریٰ فقاتلوا التی تبغی حتیٰ تفیٓء	تجاوز کرے تو تجاوز کرنے والی جماعت سے اس وقت

٭ بالمقابل لفظ حرب (جنگ) صرف چھ آیات میں استعمال ہوا ہے، اس بنا پر ہم پورے وثوق اور قوت کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ اسلام کے عام مقاصد میں امن و سلامتی کو بنیادی اور عمومی حیثیت حاصل ہے۔ بلکہ قرآن مجید صراحت سے بتاتا ہے کہ اسلام کی پیروی کا جو متوقع نتیجہ و ثمرہ ہے وہ سلامتی کی راہوں اور نور تک پہنچنا ہے۔ ارشاد الٰہی ہے :

قد جاء کم من اللہ نورٌ و کتابٌ مبین	تمہارے پاس اللہ کی طرف سے نور اور بیان کرنے والی کتاب
یھدی بہ اللہ من اتبع رضوانہ سبل السلام	آگئی ہے۔ اس کے ذریعہ اللہ ان لوگوں کو، جو اس کی رضا کی
ویخرجھم من الظلمات الی النور باذنہ و	اتباع کرتے ہیں، سلامتی کے راستوں کی ہدایت دیتا ہے انہیں
یھدیھم الی صراط مستقیم ۝	اپنے فرمانِ اجازت کے ذریعہ تاریکیوں سے نکال کر نور کی
(المائدہ : ۱۸)	طرف لے آتا ہے اور انہیں سیدھے راستہ کی ہدایت کرتا ہے۔

یہ ہے اسلام کی نظر میں امن و سلامتی کا مقام، ذرا قیاس کیجئے اس پر سلامتی کا جھوٹا ڈھونگ رچانے والے مدعیان امن و سلامتی کے بلند بانگ دعوؤں کا ؟!

الیٰ امر اللہ فان فاءت فاصلحوا بینھما بالعدل واقسطوا ان اللہ یحب المقسطین ۰ انما المؤمنون اخوۃ فاصلحوا بین اخویکم واتقوا اللہ لعلکم ترحمون۔ (الحجرات[۳۹] : ۱۰)

تک لڑائی کرو کہ وہ اللہ کے حکم پر پلٹ آئے، پھر اگر وہ رجوع کرے تو عدل سے ان کے درمیان صلح کراؤ اور انصاف کرو بے شک اللہ انصاف کرنے والوں کو پسند کرتا ہے۔ مومن تو بھائی بھائی ہیں لہذا تم اپنے دو بھائیوں کے درمیان صلح کرادو اور اللہ سے ڈرو تاکہ تم پر رحم کیا جائے۔

یہ آیت مومنوں کی دو پارٹیوں میں ایسے اختلافات کو تسلیم کر رہی ہے جو پرامن ذرائع سے طے نہ ہو سکتا ہو اور فریقین کو اسے حل کرنے کے لئے جنگ کے سوا کوئی چارۂ کار نہ رہ جائے۔ یہ آیت اسلامی حکومت پر فرض عائد کرتی ہے کہ وہ فریقین کے باہمی اختلاف اور کشیدگی کے وجوہ معلوم کرے اور ان کے درمیان صلح وصفائی کی امکانی کوشش کرے۔ اگر باہمی بات چیت اور تبادلہ خیالات سے اصلاح کی صورت پیدا ہو جائے، حقوق حق داروں کو مل جائیں، بغاوت فرو اور امن بحال ہو جائے تو خدا کا شکر بجا لانا چاہیئے جس نے مومنوں کو باہمی جنگ سے بچا لیا، لیکن اگر ایک فریق دوسرے کے حقوق دینے پر رضامند نہ ہو اور سرکشی وبغاوت میں بڑھتا ہی چلا جائے حق اور مومنوں کے فیصلہ کو نہ ماننے پر مُصر رہے تو وہ اس (سرکشی کی) بنا پر باغی قرار دے دیا جائے گا، اور جملہ مسلمانوں پر فرض ہو جائے گا کہ اس وقت تک اس باغی فریق سے برسر پیکار رہیں تاوقتیکہ وہ حق کے سامنے جھک جائے۔

اس قانون کی غرض وغایت افتراق اُمت کا سدّباب اور اُمت اسلامیہ کی وحدت کا تحفظ ہے، اس طرح یہ جنگ امن وسلامتی کا ذریعہ اور ظلم وبغاوت کے استیصال کی موجب ہے۔

۲۔ مسلمانوں کی غیر مسلموں سے جنگ | مسلمانوں کی غیر مسلموں سے جنگ کا قانون اس لئے بنایا گیا کہ ظلم وزیادتی کا خاتمہ ہو جائے۔ آزادیٔ دین اور اس کی نشر واشاعت کی حفاظت وحمایت کی جائے۔ قرآن مجید نے جنگ کا قانون وضع کرنے میں کوئی ایسی شق نہیں رکھی جس سے طمع، خود غرضی، شخصی یا قومی برتری اور کمزوروں پر بجبر حکومت کا موقع فراہم ہوتا ہو۔ قانون جنگ سے اس کا تمام تر مقصود یہ ہے کہ امن وسلامتی اور نظم وطمانیت عام ہو اور انسانی زندگی عدل وانصاف کے میزان پر برقرار رہے۔

اسلامی ریاست میں محکوم غیر مسلموں سے جو جزیہ وصول کیا جاتا ہے وہ نہ تو ان کے خون کا معاوضہ ہوتا ہے نہ عقیدہ کا۔ وہ تو مغلوب غیر مسلمین کی املاک، عقائد، آبرو ... کی حفاظت کرنے اور

انہیں مسلمانوں کے برابر شہری حقوق دلانے کا معاوضہ ہوتا ہے، وہ تمام معاہدے جو مسلمانوں اور اسلامی علاقوں کی مغلوب غیر مسلم رعایا کے درمیان ہوئے ہمارے اس بیان کی تائید کرتے ہیں کہ یہ جزیہ ان کے عقائد اور اموال کی حفاظت کی خاطر لیا جاتا تھا۔ حضرت خالد بن الولید کے اس معاہدہ میں جو انھوں نے قس الناطف کے والی سے کیا تھا بوضاحت درج ہے:-

"میں تم سے معاہدہ کرتا ہوں کہ جزیہ لوں گا اور تمہاری حفاظت کروں گا ۔ ۔ ۔ ۔ اگر ہم تمہاری حفاظت کریں تو ہمیں جزیہ وصول کرنا روا ہے۔ بصورت دیگر ہم جزیہ نہیں لیں گے تا آنکہ ہم تمہاری حفاظت کریں۔"

چنانچہ جنگ یرموک سے کچھ پہلے جب مسلمان اپنے مفتوحہ علاقوں کو خالی کر کے پیچھے ہٹنے پر مجبور ہو گئے تھے تو حضرت خالد بن الولیدؓ نے حمص والوں کی اور حضرت ابو عبیدہؓ نے دمشق والوں کی، اسی طرح تمام دیگر فوجی سربراہوں نے شام کے مفتوحہ علاقوں سے وصول شدہ جزیہ کی رقوم یہ کہتے ہوئے واپس کر دی تھیں "کہ ہم نے یہ جزیہ تم سے اس شرط پر وصول کیا تھا کہ اس کے عوض ہم تمہاری حفاظت وحمایت کریں گے، لیکن سردست ہم تمہاری حفاظت کی طاقت نہیں رکھتے لہذا یہ تمہارا مال تمہیں واپس کر رہے ہیں۔"

اسلام میں وصول کئے جانے والے جزیہ کو مفتوحہ اقوام کی مال و دولت کے استحصال یا ہوس زر سے کوئی دُور کا تعلق بھی نہیں، اس لئے کہ وہ نہایت قلیل مقدار میں صرف جنگ کرنے کی صلاحیت رکھنے والوں اور کام کاج کی قدرت رکھنے والوں (ہنرمندوں) سے لیا جاتا تھا، اور اس کے بھی تین مدارج تھے (۱) جزیہ کی بلند ترین مقدار اڑتالیس ۴۸ درہم سالانہ تھی جو امیروں سے لی جاتی۔ (۲) درمیانہ جزیہ کی مقدار سالانہ چوبیس ۲۴ درہم تھی جو متوسط تجارت و زراعت پیشہ لوگوں سے لی جاتی۔ (۳) جزیہ کی کمتر مقدار بارہ ۱۲ درہم سالانہ تھی۔ یہ برسر روزگار پیشہ ور مزدوروں سے وصول کی جاتی تھی۔

جزیہ کی ان مختلف رقوم کو زکوٰۃ کی اس رقم سے کوئی مناسبت نہیں جو خود مسلمان اپنے مال سے حکومت کو ادا کرتے جس کی شرح ڈھائی فیصد کے تناسب سے شرعاً مقرر ہے۔

خود یہ رعایت کہ فقیر، بچہ، عورت، راہب و گوشہ نشین عبادت گزار، نابینا، مریض و اپاہج جزیہ سے مستثنیٰ ہیں اس بات کی سب سے بڑی دلیل ہے کہ جزیہ کی وصولی میں استطاعت کی رعایت رکھی گئی ہے پھر اس کی مختلف حیثیتوں کے لحاظ سے تین مدارج میں تقسیم بھی یہ بتا رہی ہے کہ اس کی وصولی میں کوئی تشدد یا تنگی نہیں ہوتی۔ قس الناطف کے والی سے حضرت خالد بن الولیدؓ کے معاہدہ میں بتصریح مذکور ہے:-

"میں تم میں کے ہر ذی استطاعت سے جزیہ لینے اور تمہاری حفاظت کرنے کا معاہدہ کرتا ہوں، تونگر سے اس کی حیثیت کے مطابق اور غریب سے اس کی حیثیت کے مطابق۔"

صرف اسی پر اکتفا نہیں، اسلام نے جزیہ ادا کرنے والوں کو فوجی خدمت سے بھی معافی دے دی ہے۔ اگر کوئی ذمی رضاکارانہ اسلامی لشکر میں شرکت قبول کرلیتا ہے تو اس سے جزیہ نہیں لیا جائے گا جس کا مطلب ہمارے موجودہ زمانہ میں یہ ہوا کہ جزیہ فوجی خدمت کا نقد معاوضہ ہے۔

اسی طرح اسلام تنگ حال محتاج ذمیوں کی کفالت کی ذمہ داری بھی لیتا ہے، اہل حیرہ کے ساتھ حضرت خالد بن الولید نے جو معاہدہ کیا تھا اس میں درج ہے:

"جو شخص بھی اس درجہ کمزور ہو جائے کہ کام نہ کر سکے یا معذور و اپاہج ہو جائے یا تونگری کے بعد اس حد تک فقیر ہو جائے کہ خود اس کے ہم مذہب اسے خیرات دینے لگیں تو اس سے جزیہ ختم کر دیا جائے گا، نیز اسے اور اس کے عیال کو مسلمانوں کے بیت المال سے گزر بسر کے لئے وظیفہ دیا جائے گا۔"

واضح رہے کہ جزیہ فرض کرنے میں تذلیل و تحقیر کا کوئی شائبہ بھی نہیں ہے۔ اور قرآن مجید کی جزیہ والی آیت میں جو صاغرون کا لفظ آیا ہے کہ

حتی یعطوا الجزیة عن ید وهم صاغرون۔ — یہاں تک کہ وہ خود آکر جزیہ دینا قبول کرلیں۔ اور وہ تابعداری اختیار کرلیں۔ (التوبۃ۔ ۲۹)

ترجمہ عن ید جماعت قبول کرنا اور اسلامی حکومت کے اقتدار اعلیٰ کو تسلیم کرلینا، اس لئے صاغر کے معنی لغت میں حقیر اور جھک جانے کے ہیں۔ اسی سے بچے کو صغیر کہتے ہیں کہ وہ اپنے ماں باپ کا اطاعت شعار اور ان کے سامنے عجز و منت زمانبردار رہتا ہے گویا بالفاظ دیگر جزیہ ادا کرنے کے معنی یہ ہیں ذمیوں کا حکومت سے وفاداری کا عہد جس طرح حکومت اس کے عوض ان کی نگرانی و حفاظت کا انتظام اور ان کے عقائد کا احترام کرے گی۔

پورے قرآن مجید میں ایک آیت بھی صراحتاً یا کنایتاً اس معنی میں نہیں ملے گی کہ اسلام میں جنگ اس غرض سے فرض کی گئی ہے کہ لوگوں کو اسلام قبول کرنے پر مجبور کیا جائے۔

مسلمانوں کو غیر مسلموں سے کس طرح برتاؤ کرنا چاہئے اس کے بارے میں قرآن مجید میں یہ واضح نص ہے:

لا ینہاکم اللہ عن الذین لم یقاتلوکم — اللہ تمہیں ان لوگوں کے ساتھ بھلائی انصاف اور احسان کر

فی الدین ولم یخرجوکم من دیارکم
ان تبرّوھم وتقسطوا الیھم ان اللہ یحبّ
المقسطین ۝ انّما ینھاکم اللہ عن الذین
قاتلوکم فی الدین واخرجوکم من دیارکم
وظاھروا علیٰ اخراجکم ان تولّوھم و
من یتولھم فاُولٰئک ھم الظلمون۔
(الممتحنہ : ۸ و ۹)

سے نہیں روکتا جنہوں نے تمہارے دین کی وجہ سے تم سے جنگ
نہیں کی اور نہ تم کو تمہارے گھروں سے باہر نکالا۔ بے شک
اللہ انصاف کرنے والوں سے محبت رکھتا ہے۔ اللہ تو تمہ
ان لوگوں کی دوستی سے روکتا ہے جنہوں نے دین کی وجہ
سے جنگ کی اور تمہیں تمہارے گھروں سے نکال دیا اور تمہ
نکالنے میں تمہارے مخالفوں کی مدد کی، ایسے لوگوں سے ج
دوستی رکھے گا تو وہی ظالم ہوں گے۔

نیز ملاحظہ ہو مندرجہ ذیل آیت کریمہ :۔

الیوم احل لکم الطیبات وطعام
الذین اوتوا الکتاب حل لکم وطعامکم
حل لھم والمحصنات من المومنات
والمحصنات من الذین اوتوا الکتاب من
قبلکم اذا آتیتموھن اجورھن محصنین
غیر مسافحین ولا متخذی اخدان و
من یکفر بالایمان فقد حبط عملہ و
ھو فی الآخرۃ من الخاسرین۔
(المائدۃ : ۶)

آج تمہارے لئے خوشگوار و پاکیزہ چیزیں حلال کر دی
اور اہل کتاب کا کھانا تمہارے لئے حلال ہے اور تمہارا کھا
کے لئے حلال ہے۔ اور ایمان والی پاک دامن عورتیں، ا
تم سے پہلے جنہیں کتاب دی گئی ہے ان کی پاک دامن ع
تمہارے لئے حلال ہیں بشرطیکہ تم نکاح کے ذریعہ انہیں ا
حفاظت میں لے کر انہیں ان کے مہر دے دو اور ان سے
بدکاری یا پوشیدہ جنسی تعلقات قائم کرنے کے خواہش
نہ ہو۔ اور جس نے ایمان کا حق ادا نہ کیا تو اس کے عمل اکا
گئے اور وہ آخرت میں گھاٹا پانے والوں میں سے ہو گیا۔

ان آیات سے صاف واضح ہو رہا ہے کہ مسلمانوں کا غیر مسلموں (اہل کتاب) سے تعلق بھلائی، نیک
سلوک اور تعاون کی بنیادوں پر استوار ہو گا نیز یہ کہ مسلمان ان سے سمدھیانہ رشتہ بھی قائم کر سکیں گے
(یعنی ان کی لڑکیوں اور بیٹیوں سے نکاح کر سکیں گے۔)

نظامِ زکوٰۃ اور موجودہ معاشی مسائل کا حل

معاشی غلامی کا حل

محمد یوسف گورایہ

دورِ جدید میں مصارفِ زکوٰۃ کا دوسرا بڑا مصرف " وفی الرقاب " غلامی سے آزادی دلانا ہے۔
مفسرین نے اپنے اپنے زمانے اور اپنے اپنے معاشی حالات کے پیش نظر " وفی الرقاب " (غلامی سے آزادی دلانے) کی تفسیر میں بڑی وسعت پیدا کر دی ہے۔ بڑے بڑے محقق مفسرین کے مباحث کا خلاصہ یہ ہے کہ " وفی الرقاب " سے مراد :۔

۱۔ غلاموں کو ان کے آقاؤں سے خرید کر آزاد کروانا۔

۲۔ جن مکاتب غلاموں نے اپنی آزادی کی قیمت ادا کرنے کا سودا اپنے آقاؤں سے کر رکھا ہو، ان کی ادائیگی میں مدد کرنا۔

۳۔ ان مسلمان قیدیوں کو رہا کروانا جو دشمن کے قبضے میں ہوں۔

اس سے معلوم ہوا کہ فقہاء و مفسرین کے نزدیک وفی الرقاب سے مراد غلام، مکاتب اور قیدیوں کی آزادی اور رہائی ہے۔ لیکن ہمارے خیال میں وفی الرقاب ایک عام اور ہمہ گیر اصول ہے جس سے زمانے اور حالات کی غلامی مراد ہے۔ اس خیال کی وضاحت آگے چل کر کی جائے گی۔ اس وقت یہ کہنا ہے کہ مفسرین نے جہاں تک ان کے معاشرتی و معاشی حالات اجازت دیتے تھے ان کے مطابق " وفی الرقاب " کو معنی پہنائے ہیں۔

قرونِ اولیٰ کے معاشی حالات کا بغور مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ سرورِ کائنات حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم قرآنی تعلیمات کے تحت جو انقلاب لائے تھے، معاشی نقطہ نظر سے اس کا اثر یہ ہوا کہ [illegible] اکثر آبادی،

ـسے کے مٹھی بھر سرمایہ داروں، تاجروں، جاگیرداروں اور شاہی درباریوں کی معاشی آقائیت سے آزاد
عزت اور خود مختار انسانوں کی صف میں شامل ہو گئی تھی۔ مورخین، فقہاء اور مفسرین کی شہادت کے مطا
ئیر معاشی غلامی گھٹتے گھٹتے اب صرف ایک نہایت محدود طبقے غلام، مکاتب اور قیدی میں سمٹ کر
۔ اور یہ تعداد قبل از اسلام سرمایہ داروں، جاگیرداروں اور شاہی درباریوں کی تعداد کے تقریباً تک ہے
، لیکن چونکہ اسلام کے نزدیک انسان جب تک ہر قسم کی غلامی ــ معاشی، سیاسی، مذہبی اور فکری
ے آزاد ہو کر صرف اللہ وحدہٗ لاشریک کی غلامی میں نہیں آجاتا، نہ اس کی انسانیت کی تکمیل ہوتی ہے
وہ پورے طور پر مسلمان ہو سکتا ہے۔ اس لئے قرآن حکیم نے اس سسکتی اور دم توڑتی ہوئی معاشی
بھی کاری ضرب لگائی اور معاشی غلامی کے اس آخری گوشے پر بھرپور حملہ کیا تاکہ دنیا سے معاشی غلامی کا
رح استیصال ہو سکے اور سب انسان آزاد ہوں اور اپنی خداداد صلاحیتوں کو بروئے کار لاکر انسانیت کا
نام دے سکیں۔ اس پس منظر میں "وفی الرقاب" (غلامی سے آزادی دلانے) کی فرضیت کے حکم وا
ہی کا فلسفہ واضح ہوتا ہے اور یہ بات کھل کر سامنے آتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک معاشی غلامی اتنی
ر اتنی ناپسندیدہ بات ہے کہ وہ اسے شرک قرار دیتا ہے۔ جیسے عقائد میں شرک ناقابل معافی جرم ہے
ں انسانوں کو معاشی طور پر غلام بنانے والے ناقابل معافی مجرم ہیں۔ اور ایسے مجرموں کے خلاف جہاد کرنے
سلامی حکومت پر یہ فرض عائد ہوا کہ وہ معاشی غلامی دور ہونے تک زکوٰۃ کا بجٹ مسلسل اسی
ـسرچ کرتی رہے۔

عرب و عجم پر مسلّط وسیع و عالمگیر معاشی غلامی (وفی الرقاب) کو گھیر اور سمیٹ کر غلام، مکا
قیدی تک محدود کر دینے والی زبردست قوت کا مختصر بیان ضروری ہے۔ قرآن حکیم نے "وفی الرقاب"
کی غلامی کے خلاف زبردست جہاد کی تلقین کی ہے اور تمام مسلمانوں کو بالعموم اور مسلمان حکو
صوص اس بات کا حکم دیا ہے کہ وہ ہر قسم کی غلامی کا انسداد کریں اور جہاں کہیں اور جس زمانے
سم کی غلامی موجود ہو، اس کا مکمل قلع قمع کریں۔ اس اعتبار سے "وفی الرقاب" ایک محدود
کا نام نہیں بلکہ یہ قیامت تک ہر اُس غلامی پر محیط ہے، جس میں اللہ کے آزاد بندوں کی گردنیں
ہوں۔ اور مختلف قسم کے طوق ان کی عقلی، فکری، ذہنی اور جسمانی قوتوں کو مفلوج کر رہے ہ
نکہ غلامی عامۃ الناس کی گردنیں بھی جکڑ سکتی ہے اور حکومتوں اور قوموں کو بھی اپنے گھیرے میں

سکتی ہے، اس لئے "وفی الرقاب" سے مراد محض ایک ملک و معاشرے کے عوام ہی کو آزادی دلانا مقصود نہیں بلکہ اگر کوئی مسلمان قوم یا ملک یا سب مسلمان حکومتیں اور پوری امتِ مسلمہ اس میں گرفتار ہو تو ان سب کو آزادی دلوانا، اور ان کی مختلف قسم کی غلامی کے پھندوں کو کاٹنا اور ان کی گردنوں میں پڑے ہوئے معاشی، سیاسی، فکری و مذہبی طوقوں سے نجات دلانا "وفی الرقاب" میں شامل ہے، چونکہ قرآن حکیم کے بتائے ہوئے نظام زکوٰۃ کا یہ مصرف انتہائی وسیع اور انتہائی جامع مصرف ہے۔ اس لئے اس پر عمل صرف اسی صورت میں ممکن ہے اور اس کے مفید و کار آمد نتائج کا حصول صرف اسی حالت میں ہو سکتا ہے جبکہ "وفی الرقاب" ہر قسم کی غلامی کے پیچ در پیچ طوق کاٹنے کے لئے اُس قوت متحرکہ اور اس انقلاب آفریں و انقلاب انگیز زبردست قوت کو پوری طرح سمجھ لیا جائے جو اس کی کامیابی کی ضامن اور اس کے مفید و کار آمد نتائج کی ذمہ دار ہے، اس لئے ہم ضروری سمجھتے ہیں کہ "وفی الرقاب" کے تحت آنے والے انقلاب کا صحیح پس منظر سمجھنے کے لئے اس قوت قاہرہ کا مختصر بیان کریں، جس نے ہمہ گیر اور عالمگیر غلامی کو نیست و نابود کر کے کروڑہا غلاموں کو آزادی دلائی۔ اس کا بیان ہم اس لئے بھی ضروری سمجھتے ہیں کہ چونکہ جس موضوع پر ہم اس وقت لکھ رہے ہیں، وہ معاشی مسئلہ ہے اور ہمارے خیال میں اسلام معاشی مسئلے کا جو حل بتاتا ہے وہ مادی معاشی حل سے مختلف ہے۔ اس لئے جب تک اس قوت کا بیان نہ کیا جائے اس وقت تک اسلامی معاشی مسئلے کے حل کو مادی معاشی مسئلے کے حل سے جدا نہیں کیا جا سکتا اور نہ ہی اس انقلاب کا صحیح پس منظر معلوم ہو سکتا ہے جس نے چند سال کے اندر اتنی بڑی تبدیلی پیدا کر دی تھی جس کا اگر صحیح ادراک حاصل ہو جائے تو موجودہ معاشی انقلاب اپنے تمام جدید وسائل، سائنسی اور تکنیکی سہولتوں کے باوجود اس انقلاب کے سامنے ماند پڑ جائیں — اگرچہ بادی النظر میں قارئین کو یہ بیان شائد موضوع سے ہٹا ہوا معلوم ہو لیکن ہمارے خیال میں اس کا ذکر ناگزیر ہے

تاریخ عالم پر نگاہ رکھنے والوں سے یہ بات پوشیدہ نہیں کہ عدل و انصاف پر مبنی جب کوئی نظام ٹوٹتا ہے تو سب سے پہلے معاشی بے انصافی اور معاشی استحصال کے ذریعے "اہل ثروت" کا طبقہ معرض وجود میں آتا ہے۔ عربوں کے ساتھ بھی یہی ہوا۔ سابق انبیاء علیہم السلام کی تعلیمات پر مبنی معاشرے میں جب فساد پیدا ہوا تو ان میں معاشی بے انصافی اور لوٹ کھسوٹ کے ذریعے "اہل ثروت" کا ایک طبقہ پیدا ہو گیا، لیکن چونکہ سابقہ انبیاء کی تعلیمات کا احترام لوگوں کے اندر کسی نہ کسی شکل میں موجود تھا اس لئے ایک دوسرے طبقے نے ان تعلیمات کو اپنا پیشہ بنا لیا اور اس طرح سابقہ انبیاء کی تعلیمات

جو سب کا مشترک ورثہ تھیں، اس مخصوص طبقے کی اجارہ داری میں آگئیں، اور "اہل مذہب" کا طبقہ معرض وجود میں آگیا، لیکن چونکہ اس "اہل مذہب" کا اپنا کوئی ذریعۂ معاش نہ تھا اس لئے معاشی طور پر یہ لوگ "اہل ثروت" کے دست نگر ہوگئے، ان دو طبقوں کی موجودگی میں "اہل حکومت" کا جو طبقہ بھی معرض وجود میں آتا وہ یقیناً ان دو بازوؤں "اہلِ ثروت" اور "اہل مذہب" کے زور پر ہی قائم رہ سکتا تھا، چنانچہ ایسا ہی ہوا، چونکہ "اہل حکومت" کا یہ طبقہ جمہور عوام الناس کی مرضی اور ان کے منشاء اور ارادے کے خلاف "دولت و فتویٰ" کے زور پر قائم ہوا تھا، اس لئے "اہلِ حکومت" کے لئے لازمی تھا کہ وہ جمہور عامۃ الناس کو "اہل ثروت" اور "اہل مذہب" کا تابع بنائیں۔ اس طرح "اہل ثروت" "اہل مذہب" اور "اہل حکومت" نے باہم اشتراک سے جمہور عامۃ الناس پر ظلم و استبداد اور معاشی بے انصافی کو مسلط کر رکھا تھا اور ایک اقلیتی طبقے نے اللہ کے بے شمار بندوں کو اپنی معاشی غلامی (فی الرقاب) میں لے رکھا تھا۔ اس پس منظر میں ہم اس قوتِ قاہرہ کا بیان کریں گے جس نے ظلم و بے انصافی کی جگہ عدل و انصاف اور معاشی استحصال کی جگہ مؤدت و محبت اور انسانی مساوات قائم کر دی۔

اس قوت متحرکہ اور اس انقلاب انگیز قوت سے ہماری مراد قرآن حکیم کی تعلیمات پر مبنی نظریۂ توحید اور انسانی مساوات ہے۔ تاریخ عالم میں ہمہ گیر اور عالمگیر غلامی اور خصوصاً معاشی غلامی "وفی الرقاب" کے خلاف اسلام سے پہلے کوئی تحریک اتنی شدت و قوت کے ساتھ نہیں اٹھی تھی۔ قرآنی تعلیمات پر مبنی، یہ اسلام کا وہ زبردست انقلاب تھا، جو ہر قسم کی غلامی کو خس و خاشاک کی طرح بہا کر لے گیا، قبل از اسلام ایک عالمگیر فاسد معاشی نظام کی طرح مکہ، مدینہ اور طائف۔ حجاز کی تین بڑی آبادیوں پر اہل ثروت و سرمایہ اہل مذہب اور اہل حکومت۔ "اقانیم ثلاثہ یا تثلیث" کے باہمی اشتراک سے اقلیتی طبقے نے اپنے اپنے مفادات کے تحفظ کی خاطر، جمہور، عوام الناس کی کثیر آبادی پر ظلم و استبداد اور معاشی استحصال کے ذریعے قبضہ جما رکھا تھا۔ قرآن حکیم کی تعلیمات کا بغور مطالعہ کرنے سے یہ بات کھل کر سامنے آتی ہے کہ اس تثلیث میں "باپ" کا درجہ "اہل ثروت" سرمایہ دار کو حاصل تھا، "اہل مذہب" اور "اہل حکومت" "ماں" اور "بیٹے" کی حیثیت سے اس "تثلیث" میں شریک تھے، مزید غور کرنے پر معلوم ہوگا کہ اس تثلیث کا وجود اسی وقت ممکن ہو سکا تھا جبکہ جمہور عامۃ الناس کو ان کے سیاسی، معاشی اور دوسرے معاملات میں حق خود ارادی سے محروم کر دیا گیا تھا چونکہ اس تثلیث کے اجزائے ترکیبی میں "باپ" کا درجہ "اہل ثروت" کو حاصل تھا۔ اس لئے "ماں" اور "بیٹا" "اہل مذہب" اور "اہل حکومت"۔ فرمانبرداری کے تقاضے کے تحت "باپ" کے احکام بجالانے اور اس کے اعمال وافعال کے لئے جواز پیدا کرنے کا کام بحسن و خوبی انجام دیتے تھے۔

انسانیت پر ظلم و جور جب اپنی انتہا کو پہنچ گیا اور انسانیت کی کثیر آبادی کی گردنوں میں کئی قسم کی غلامی کے طوق
ئے، تو رب العالمین نے مظلوم انسانیت کو اس تثلیث کے پنجہ سے چھڑانے کے لئے رحمۃ للعالمینؐ کو مبعوث
یا۔ قرآن حکیم کے اوراق اور تاریخ اسلام اس بات پر شاہد ہیں کہ نبی اکرم رحمۃ للعالمینؐ کی دعوت و تبلیغ کا
ِ سب سے پہلے "اہلِ ثروت و سرمایہ دار" کو لاحق ہوا، اہل ثروت چونکہ عوام الناس کے معاشی استحصال کے
یے معرضِ وجود میں آئے تھے، اس لئے قرآنی تعلیمات، اور اسوۂ رسولِ مقبول صلعم اس معاشی بے انصافی
لوٹ کھسوٹ کے خلاف ایک انقلاب تھے، پھر "اہل ثروت" کی تباہی سے، ان کے حواریوں، "اہلِ مذہب"
اہلِ حکومت" کی ہلاکت بھی یقینی تھی، اس لئے وہ بھی اس معاشی نظام کے تحفظ و استحکام اور نظم و بقاء
لئے اُٹھ کھڑے ہوتے، چنانچہ اسلامی انقلاب کو روکنے اور اس کا مقابلہ کرنے کے لئے "اہلِ ثروت" جو
ہمیشہ سے بُزدل تھے، پسِ پردہ "اہلِ مذہب" اور "اہلِ حکومت" کی مالی مدد کرنے لگے، اور یہ دونوں طبقے
ثروت" کے اشارے پر انقلابِ محمدی کے مقابلے میں ڈٹ گئے۔ "اہلِ مذہب" اپنے پیشے کی رو سے، اس
ام کے مبنی برحق و انصاف ہونے کے فتوے دینے لگے، اور اپنی تمام قوتیں اس بات کے ثبوت میں صرف
نے لگے کہ معاشی بے انصافی اور اقتصادی لوٹ کھسوٹ کا یہ نظام ان کے "باپ دادا" سے ایسے ہی چلا آ
ہے اور "باپ دادا" کی طرف سے آنے والا ہر نظام ہمیشہ برحق ہوتا ہے؛" واذا فعلوا فاحشۃ قالوا وجدنا
ابائنا والله امرنا بها۔ (۷: ۲۸) اپنے فواحش و فساد پر مبنی کارناموں کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ ہمارے لئے ان
رناموں کا جواز یہ ہے کہ ہمارے آباء و اجداد ایسا ہی کرتے چلے آئے ہیں، اور مزید یہ کہ اللہ تعالیٰ نے بھی ہمیں
ایسا ہی کرنے کا حکم دیا ہے۔ اب آپؐ انھیں یہ بتایئے کہ اللہ تعالیٰ تو ظلم و فساد و منکرات و فواحش کا ہرگز حکم
ہیں دیتا، کیا تم اللہ پر اس بات کا بہتان لگاتے ہو، جس کا نہ تمہارے پاس کوئی ثبوت ہے اور نہ تم اس بارے میں
کوئی علم رکھتے ہو (قل ان الله لا یأمر بالفحشاء اتقولون علی الله ما لا تعلمون ۷: ۲۸) لہٰذا جو کوئی
"باپ دادا" کے قائم کردہ نظام کے خلاف آواز اُٹھاتے خواہ رب العالمین کی طرف سے رحمۃ للعالمین ہی کیوں
ہو، وہ لائق گردن زدنی ہے۔ اور ساتھ ہی ساتھ "اہلِ مذہب" نے "اہلِ ثروت" کی شہ پر "اہلِ حکومت" کو اس
ت پر آمادہ کیا کہ وہ اس نئے داعی کے خلاف اپنی تمام قوتیں لگا دیں اور رائج الوقت معاشی نظام کے خلاف
واز اُٹھانے والے اور اس کے ساتھیوں کو صفحۂ ہستی سے مٹا دیں، "اہلِ حکومت" جن کا اپنا وجود عوام الناس اور
مور کی تائید و حمایت کے بجائے، خود "اہلِ ثروت" اور "اہلِ مذہب" کے اقلیتی اور محدود طبقے کی حمایت پر قائم

تھا۔ "دولت و فتویٰ" کی آہنی لاٹھی کے ساتھ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی شمع نبوت کو بجھانے کے لئے زبردست قوت اور انتہائی شرمناک ہتھکنڈوں کے ساتھ میدان میں نکل آتے (یریدون ان یطفئوا نور اللہ بافواھہم ۹ : ۳۲) "چاہتے ہیں کہ اللہ کی روشنی کو اپنے مونہوں سے بجھا دیں۔"

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس تثلیث کا مقابلہ دو عالمگیر اصولوں کی تبلیغ سے شروع کیا۔

۱۔ اللہ تعالیٰ کی توحید

۲۔ انسانی مساوات

خالق کائنات کے بارے میں جتنے باطل عقائد مروج تھے قرآن حکیم نے ان سب کی دھجیاں اڑا دیں، اور دلائل و براہین سے ثابت کیا، کہ اس کائنات کا خالق صرف ایک ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کی ذات وحدہٗ لاشریک ہے، ھو اللہ الذی لا الٰہ الا ھو، عالم الغیب والشھادۃ ج ھو الرحمٰن الرحیم ط ھو اللہ الذی لا الٰہ الا ھو ج الملک القدوس السلام المؤمن المھیمن العزیز الجبار المتکبر ط سبحٰن اللہ عما یشرکون ہ ھو اللہ الخالق الباری المصور لہ الاسماء الحسنٰی یسبح لہ ما فی السمٰوات والارض وھو العزیز الحکیم ہ (۵۹ - ۲۲ تا ۲۴)

" وہی اللہ ہے کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں سب چھپی اور کھلی باتوں کا جاننے والا وہ بڑا مہربان نہایت رحم والا ہے۔ وہی اللہ ہے کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں وہ بادشاہ پاک ذات سلامتی دینے والا امن دینے والا نگہبان، زبردست، خرابی کا درست کرنے والا بڑی عظمت والا ہے۔ اللہ پاک ہے اس سے جو اس کے شریک ٹھہراتے ہیں۔ وہی اللہ ہے پیدا کرنے والا ٹھیک ٹھیک بنانے والا، صورت دینے والا، اسی کے اچھے اچھے نام ہیں۔ سب چیزیں اس کی تسبیح کرتی ہیں جو آسمانوں میں اور زمین میں ہیں اور وہی زبردست حکمت والا ہے۔"

اثبات توحید کے ساتھ ساتھ رد شرک بھی کیا۔ مشرکین کی اس کج فہمی اور باطل عقیدے ھٰؤلاء شفعاؤنا عند اللہ (۱۰ - ۱۸) (اللہ کے ہاں یہ ہمارے سفارشی ہیں) ، اجعل الاٰلھۃ الٰھا واحداً ان ھٰذا لشیء عجاب ہ (۳۸ — ۵) (یہ تو عجیب بات ہے کہ اس نے ان سب خداؤں کا ایک خدا بنا دیا) کو عقلی و علمی دلائل سے کاٹا اور ثابت کیا کہ اللہ، خالق کائنات کی توحید میں کوئی دوسری چیز شریک نہیں ہو سکتی۔

اسی طرح رسول اللہ صلعم نے قرآن حکیم کی تعلیمات پر مبنی انسانی مساوات پر زور دیا اور باطل اور فاسد معاشی نظام کی پیداوار انسانی طبقات کی دیواروں کو ریزہ ریزہ کر دیا۔ جو لوگ مال و دولت،

پہ نسب اور جغرافیائی اتفاقات کو وجۂ عزّ و شرف خیال کرتے تھے، ان کے خیال اور ان کی سمجھ کی
ر بے بنیادی کو عقلی و فکری دلائل سے پارہ پارہ کر دیا اور اعلان کیا:

یا ایھا الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدۃ و خلق منھا زوجھا وبث منھما
رجالاً کثیراً و نسآءً۔

"لوگو! تم اپنے اس پروردگار کے سامنے جواب دہی کے لئے تیار ہو جاؤ، جس نے تمہیں نفسِ واحد سے
کیا اور پھر اس نفسِ واحد سے اس کی زوج اور پھر ان سے مردوں اور عورتوں کی کثیر آبادی کو (پوری انسانیت
حقیقت ایک اٹوٹ وحدت ہے)" (۴-۱)

اور فرمایا:

یا ایھا الناس انا خلقنٰکم من ذکرٍ و انثیٰ و جعلنٰکم شعوباً و قبائل لتعارفوا۔

"اے بنی نوعِ انسان ہم نے تمہیں ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا اور تمہیں شعوب و قبائل میں اس
سیم کیا کہ تمہیں آپس کے میل جول میں آسانی ہو" (۲۶-۱۳)

توحید باری تعالیٰ اور مساواتِ انسانی کے دو عالم گیر اصولوں کی تبلیغ سے سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے
ری دنیا کے نظامِ معاشرت میں زبردست تہلکہ مچا دیا، اقوام و ملل کے معاشروں کی بنیاد اب اہلِ ثروت
بیاد پر باطل معبودوں — بتوں، زندہ یا مردہ انسانوں، محرف مذاہب، مال و دولت اور جاہ و حشمت کی پو
رنے کے بجائے اللہ وحدہٗ لاشریک کی عبادت اور بندگی پر رکھی۔ توحید باری کے عقیدے نے معاشی غلام
درپس ماندہ انسانوں کو جرأت دلائی کہ وہ اپنی انسانی حیثیت کو سمجھیں، اپنے اعلیٰ و اشرف مقامِ انسانیت کا شع
اصل کریں اور اللہ تعالیٰ جیسی بے پناہ زبردست اور طاقت ور قوت پر ایمان لاکر دنیا میں ظلم و جور پر مبنی
باطل قوت کا مقابلہ کریں۔ توحید کے عقیدے نے مجبور و مقہور انسانوں میں ایسی جرأت و بے باکی پیدا
می کہ غلام اپنے آقاؤں کے ظلم و استبداد کا مقابلہ کرنے کی جرأت کرنے لگے اور وہ جھوٹے اور با
عقائد اور فاسد اور فرسودہ رسوم و رواج اور بے جا مذہبی پابندیاں جنہوں نے ان بے چارے
انسانوں کو اہلِ ثروت کی بھٹی کا ایندھن بنا رکھا تھا، ان کو توڑنے، ان کو تباہ و برباد کرنے اور ان
یست و نابود کرنے کے لئے اٹھ کھڑے ہوئے۔ سرور کائنات صلعم نے قرآنی ہدایت کے مطابق ولیف

ھم والاغلال التی کانت علیھم (۷ - ۱۵۷) (رسول اکرمؐ انسانوں پر لدے ہوئے روایات و
ت کے) بوجھ اتارتے ہیں اور ان باطل و فرسودہ بندھنوں کو کاٹتے ہیں جن میں انسانی عقل و فہم اور جسم و
جکڑے ہوئے تھے) اپنے ماننے والوں میں یہ روح پھونک دی کہ جہاں کہیں عقل و فکر پر پابندی، جسم و دماغ
اور سوچنے اور سمجھنے پر پہرہ لگانے والی قوت ہو اُسے تباہ کر دو، اور جو باطل و فرسودہ گروہ یا طبقہ خواہ
بار و رھبان و مذہبی اجارہ دار ہی کیوں نہ ہوں، ان کو نیست و نابود کر دو (ان کثیرا من الاحبار والرھبان
ون اموال الناس بالباطل ویصدون عن سبیل اللہ (۹ - ۳۴)

عقیدہ توحید پر مبنی ان قرآنی تعلیمات اور سنتِ رسولِ اکرمؐ کا اثر یہ ہوا کہ صحابہ کرامؓ اگرچہ ایک قلیل تعداد میں نیام کو لے کر اُٹھے تھے لیکن حق کی قوت اور توحید کی سرشاری اور سرمستی نے اس فئۃ قلیلہ (چھوٹی سی پارٹی) ئۃ کثیرۃ کے اوہام و باطل پر مبنی فرسودہ نظام پر غالب کر دیا۔ اور یہ باطل نظام جو معاشی استحصال اور ادی بے انصافی پر قائم ہوا تھا دیکھتے ہی دیکھتے لرز اُٹھا اور اس کے ایوانوں میں ایک تہلکہ مچ گیا، اس کے آہنی رکی دیواریں ایک ایک کر کے بیٹھتی چلی گئیں اور اس نظام کو چلانے والے اور اس نظام کے لئے جوانکے فتوے ے والے یا تو بخلوصِ نیت تائب ہو کر اہلِ حق و انصاف کی صف میں شامل ہوتے چلے گئے یا پھر اس معرکۂ حق و باطل ہمیشہ کے لئے تباہ و برباد ہو گئے۔

حقیقت یہ ہے کہ عقیدہ توحید وہ زبردست قوت اور وہ زبردست طاقت ہے جس کے سامنے شرک کی کوئی ر نہیں ٹھہرتی جس کی تاب نہ چونے اور چٹانوں کے قلعہ نما حصار لاسکتے ہیں، اور نہ جدید میزائل اور نیوکلیئر اسلحہ ر رجہ بندیاں، دنیا میں معاشی عدل و انصاف پیدا کرنے والے اہلِ حق سے معاشی استحصال اور لوٹ کھسوٹ سے ے والے اہلِ ثروت و سرمایہ دار بچ کر نہیں جا سکتے" اینما تکونوا یدرککم الموت ولو کنتم فی بروج مشیدۃ۔ (۴:۷۸) ہاں کہیں بھی ہو گے تباہی سے بچ نہیں سکتے۔ خواہ تم اپنی حفاظت کے لئے مضبوط قلعوں میں ہی کیوں نہ ہو)۔

بگاڑ چاہے سیاست میں ہو، معیشت میں ہو یا معاشرت و مذہب میں، اس کی اصلاح صرف ایک ہی قوت ے ہو سکتی ہے۔ اور وہ قوت ہے عقیدہ توحید، یہ وہ لامتناہی قوت ہے جو ہمیشہ انسان کو باطل قوتوں سے بھڑنے، ڑنے اور پاش پاش کرنے پر مسلسل اس وقت تک بے چین رکھتی ہے جب تک کہ باطل تباہ و برباد ہو کر حق و صاف کے لئے میدان خالی نہ کر دے۔ اہلِ توحید کی تعریف میں حق تعالیٰ نے فرمایا: ان اللہ اشتری من ومنین انفسھم واموالھم بان لھم الجنۃ یقاتلون فی سبیل اللہ فیقتلون ویقتلون (۹ : ۱۱۱) (بے شک

نے مسلمانوں سے ان کی جان اور ان کا مال اس قیمت پر خرید لیے ہیں کہ ان کے لیے جنت ہے۔ اللہ کی راہ میں لڑتے ہیں پھر قتل کرتے ہیں اور قتل ہوتے ہیں)۔

نورِ توحید۔ چشمۂ عدل و انصاف کی لازوال قوت کے بارے میں۔ قرآن حکیم نے فرمایا۔ یریدون ان یطفئوا نور اللّٰہ بافواھھم ویابی اللّٰہ الا ان یتم نورہٗ ولو کرہ الکٰفرون۔ ھو الذی ارسل رسولہٗ بالھدیٰ و دین الحق لیظھرہٗ علی الدین کلہٖ ولو کرہ المشرکون۔ (۹: ۳۲۔۳۳)

"چاہتے ہیں کہ اللہ کی روشنی کو اپنے مونہوں سے بجھا دیں اور اللہ اپنی روشنی کو پورا کیے بغیر نہیں رہے گا اور اگرچہ کافر ناپسند ہی کریں۔ اس نے اپنے رسول کو ھدایت اور سچا دین دے کر بھیجا ہے تاکہ اسے سب دینوں پر غالب کرے اور اگرچہ مشرک ناپسند کریں۔"

عقیدۂ توحید اور انسانی مساوات کی تعلیمات نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی قیادت میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو وہ بے پایاں اور لامتناہی قوتِ جہاد عطا فرمائی کہ وہ ہر باطل قوت جو عدل و انصاف کی راہ میں حائل تھی، اُسے صفحۂ ہستی سے نیست و نابود کرنے کے لیے مسلسل جہاد میں لگ گئے۔ توحیدِ باری تعالیٰ اور مساواتِ انسانی کی راہ میں جو رکاوٹ، جو مشکل اور مصیبت پیش آئی اس کا مردانہ وار مقابلہ کیا، راہِ خدا میں مجاہدین کی یہ صف شکن مٹھی بھر جماعت "نسۃ تلیلۃ" بے انصافی و بے ایمانی کے ہر ٹیلے پر چڑھی، ظلم و استبداد کی ہر گھاٹی کو عبور کیا۔ مصائب و آلام کے ہر پہاڑ کو سر کیا۔ توحید اور مساوات کے راستے کی ہر مشکل و دشواری خواہ اُفقی تھی یا عمودی (VERTICAL OR HORIZENTAL) توحید و مساوات کے زبردست اور طاقت ور جذبۂ زر کی بے پناہ قوت کے سامنے بودی ثابت ہوئی اور اس کی ایک ہی ٹکر کے سامنے ریزہ ریزہ ہو گئی (وقٰتلوھم حتی لا تکون فتنۃ ویکون الدین للّٰہ (۲: ۱۹۳) (مخالف قوتوں سے بھڑتے رہو حتیٰ کہ ان کی فتنہ و فساد پیدا کرنے والی قوت تباہ و برباد ہو جائے اور اس کی جگہ اللہ واحد کا نظام لے لے)۔ مخالف قوت اگر عقیدۂ توحید میں مداخلت کر رہی تھی تو اُسے تباہ کر دیا اور اگر وہ مساواتِ انسانی کی راہ میں طبقاتی قوت کی حیثیت سے حائل تھی تو اُس کا قلع قمع کر دیا۔ اور نتیجۃً توحید و مساوات کے علمبردار مؤمنین جب آسمان کی طرف نگاہ اُٹھاتے تھے تو رب العالمین کے سوا انہیں کوئی معبود نظر نہیں آتا تھا اور اسی طرح جب وہ زمین کے ایک سرے سے دوسرے سرے کی طرف نگاہ دوڑاتے تھے تو انسانیت کو طبقات میں تقسیم کرنے والی قوتیں مٹی ہوئی نظر آتی تھیں اور ہر طرف مساواتِ انسانی کی حکمرانی کا تسلط دکھائی دیتا تھا۔

ظاہر ہے حق و صداقت اور عادلانہ معاشی نظام کے قیام کی راہ میں "تثلیث" کے اجزائے ترکیبی۔ اہلِ ثروت، اہلِ آتذ

اہلِ حکومت — ہی سب سے بڑی قوت کی حیثیت سے حائل تھے۔ چنانچہ قرآن حکیم نے اہلِ ثروت کے خلاف زبردست
کی تبلیغ شروع کی، اور آخرت کی زجر و توبیخ کے ساتھ دنیا میں مال و دولت کے تکاثر اور ذخیرہ اندوزی
پر بھرپور حملے کئے، فرمایا۔ والذین یکنزون الذھب والفضۃ ولا ینفقونھا فی سبیل اللہ فبشرھم
بعذاب الیم۔ یوم یحمیٰ علیھا فی نار جہنم فتکویٰ بھا جباھھم وجنوبھم وظھورھم، ھذا ما کنزتم
لانفسکم فذوقوا ما کنتم تکنزون (۹: ۳۴، ۳۵)۔ (اور جو لوگ سونا اور چاندی (مال و دولت و جائداد)
جمع کرتے ہیں۔ اور اُسے اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے، انہیں دردناک عذاب کی خوشخبری سنا دیجئے،
جس دن وہ دوزخ کی آگ میں گرم کیا جائے گا، پھر اس سے ان کی پیشانیاں اور پہلو اور پیٹھیں داغی جائیں گی، یہ ہی
ہے جو تم نے اپنے لئے جمع کیا تھا، اس لئے اس کا مزہ چکھو جو تم جمع کرتے تھے)۔

پھر اہلِ مذہب، جو دراصل اہلِ ثروت کے ہاتھ میں کٹھ پتلی تھے۔ اور جو حق و صداقت اور عدل و انصاف کے
قیام کے بجائے سرمایہ داروں اور اہلِ ثروت کی لوٹ کھسوٹ اور معاشی استحصال کے لئے اللہ کی آیات
باطل کے جواز کے فتوے دیا کرتے تھے۔ ویکتبون بایدیھم ثم یقولون ھذا من عند اللہ۔
(جو اپنے مفاد کا فتویٰ تو اپنے ہاتھ سے لکھتے ہیں۔ لیکن انتہائی دیدہ دلیری اور جرأت کے ساتھ کہتے ہیں کہ اللہ کی
طرف سے بھی یہی ہے)۔ قرآن نے یہ بھی بتایا کہ بزعم خود یہ جنت کے ٹھیکیدار بنتے ہیں، اور آیاتِ الٰہی سے اس کا ثبوت لاتے
ہیں، حالاں کہ وہ محض ان کے اپنے طمع و لالچ پر مبنی ڈھکوسلے ہوتے ہیں۔ وقالوا لن یدخل الجنۃ الا من
کان ھوداً او نصٰرٰی۔ تلک امانیھم قل ھاتوا برھانکم ان کنتم صٰدقین (۲: ۱۱۱) اور کہتے ہیں کہ
سوائے یہود یا نصاریٰ کے (یہ اس وقت کے "اہلِ مذہب" تھے) اور کوئی جنت میں ہرگز نہیں جائے گا۔ یہ محض
ان کے ڈھکوسلے ہیں، آپ انھیں چیلنج کیجئے کہ اگر تمہارے پاس اپنے فتووں کے جواز کی کوئی الٰہی سند ہے تو
اُسے پیش کرو (ھاتوا برھانکم ان کنتم صٰدقین)۔ اور ساتھ ہی واشگاف الفاظ میں بتا دیا کہ اپنی نفسانی
خواہشات کے جواز میں ان کے پاس کوئی سند نہیں ہے۔

"اہلِ مذہب" کی نفسیات پر تبصرہ کرتے ہوئے قرآن حکیم نے بتایا کہ "اہلِ مذہب" جب بطور ایک طبقہ
پیدا ہو جاتے ہیں۔ تو وہ اپنی نفسانی خواہشات، اور اپنی ذہنی اختراعات کو عین دین قرار دیتے ہیں۔ اور اہلِ حق و
صداقت کو مجبور کرتے ہیں کہ وہ بھی ان کی ہاں میں ہاں ملائیں۔ حتیٰ کہ آنحضرت صلعم کو اللہ تعالیٰ نے ہدایت فرمائی کہ "اہلِ
مذہب" کی ہٹ دھرمی اتنی سخت اور باطل پرستی اتنی شدید ہوتی ہے کہ وہ آخرالزماں نبیؐ کو بھی اپنی اتباع کرتے

دیکھنا پسند کرتے ہیں۔ اور جب تک رسولِ اکرمؐ بھی ان کی اتباع نہ کریں وہ اُن سے راضی نہ ہوں گے، ولن ترضٰی عنک الیھود ولا النصٰرٰی حتیٰ تتبع ملتھم (۲: ۱۲۰) - "اہلِ مذہب" کی حقیقت بتاتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے ان کی پول کھول کر مذہب کی آڑ میں یہ لوگ اپنی حیوانی، جسمانی اور شہوانی خواہشات کی تکمیل چاہتے ہیں، اخلاقی طور پر یہ لوگ انسانیت کا بدترین طبقہ ہیں۔ اس لئے اپنی خواہشات کی تکمیل مذہب کی آڑ میں کرتے ہیں۔ انہیں اپنے مذہب، اپنے ملک، اپنی معاشرت وسیاست وغیرہ سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی بلکہ وہ ان سب کو اپنی خواہشات کی بھینٹ چڑھا سکتے ہیں۔ اور اہلِ حق اور عوام الناس کی جان جوکھوں میں ڈال کر دشمنوں کے لئے جاسوسی کرنے کے لئے جھوٹ بولنے سے بھی دریغ نہیں کرتے، سمٰعون للکذب (۵: ۴۲) اور ان کے رہبی لبادے اوڑھنا اور ان لبادوں میں چھپ کر دشمنوں کے لئے جاسوسی کرنا محض اس لئے ہوتا ہے کہ وہ حرام کے چند ٹکے کما سکیں، اکٰلون للسحت (۵: ۴۲)۔ جیسا کہ پہلے بیان ہوا "اہلِ مذہب" جب بطور طبقہ کے معرضِ وجود میں آتے ہیں تو اُن کا اپنا کوئی ذریعہ معاش نہیں ہوتا۔ اس لئے وہ اہلِ ثروت وسرمایہ دار کے لئے کار کے طور پر کام کر کے ہی اپنا وجود قائم رکھ سکتے ہیں۔ اور چونکہ اہلِ ثروت کا اپنا وجود معاشی استحصال پر ہوتا ہے اس لئے ان کے آلۂ کاروں اور کٹھ پتلیوں کا وجود تو بدرجہ اولیٰ حرام پر قائم ہوتا ہے اس لئے قرآن حکیم نے انہیں "حرام خور طبقے" اکٰلون للسحت" سے تشبیہ دی۔

بطور زجر وتنبیہ قرآن حکیم نے ان کی رہبانیت واحباریت سے دھوکہ نہ کھانے کی ہدایت فرمائی اور اہلِ ایمان کو خطاب کر کے فرمایا، یا ایھا الذین اٰمنوا ان کثیراً من الاحبار والرھبان لیاکلون اموال الناس بالباطل ویصدون عن سبیل اللہ، والذین یکنزون الذھب والفضۃ۔ (۹: ۳۴)

"اے ایمان والو! بہت سے عالم اور فقیر لوگوں کا مال ناحق کھاتے ہیں اور اللہ کی راہ سے روکتے ہیں اور جو لوگ سونا اور چاندی جمع کرتے ہیں اور اسے اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے انہیں دردناک عذاب کی خوشخبری سنا دیجئے۔"

اس آیت میں قرآن حکیم نے اہل مذہب کو اس وقت کی اصطلاح میں احبار اور رہبان کا نام دیا ہے۔ اور بتایا ہے کہ ان اہلِ مذہب کے ناموں اور ظاہری شکل وصورت میں مبتلا ہو کر دھوکہ نہ کھانا یہ طبقہ دراصل عوام الناس کے مال ہڑپ کر جاتا ہے۔ اس آیت میں ایک اور بات کی طرف بھی اشارہ موجود ہے وہ یہ کہ اہل مذہب کا چونکہ اپنا کوئی ذریعہ معاش نہیں ہوتا اور وہ اس کے لئے اہلِ ثروت وسرمایہ دار کے آلۂ کار ہوتے ہیں۔ اس لئے ان کے پاس جو (الذھب والفضۃ) مال ودولت ہے یہ کہاں سے آیا؟ صاف ظاہر ہے کہ سرمایہ دار کی

ٹ کھسوٹ سے اسے بھی اتنا دیا گیا کہ وہ نوازا گیا اور سرمایہ دار کے ساتھ جہنم کا ایندھن بنا۔

آخر میں ایک انتہائی جامع اور بلیغ نصیحت و ہدایت کے طور پر اللہ تعالیٰ نے "اہلِ مذہب" کے طبقہ کو فرمایا
دیکھو، تم اللہ کی کتاب پڑھتے ہو، اور تم جانتے ہو کہ حق کیا ہے۔ اللہ تبارکؒ تعالیٰ نے حق و انصاف کے
ئے کیا ھدایات دے رکھی ہیں۔ اور تم یہ بھی جانتے ہو کہ محض نفسانی خواہشات کے لئے اللہ کی آیات کو
ہلِ ثروت کے معاشی استحصال کے جواز میں پیش کرنے کے کیا نتائج ہوتے ہیں، اور کیا تم یہ سب کچھ اس
لئے کر رہے ہو تاکہ تم چند ٹکے حاصل کر سکو۔ لہذا حق و انصاف کے قیام کی راہ میں حائل ہونے والوں میں سے تم پہل
ئے والے نہ ہو۔ (ولا تکونوا اوّل کافرٍ بہٖ ولا تشتروا بآیتی ثمناً قلیلاً وایای فاتقون۔ ولا تلبسوا
لحق بالباطل وتکتموا الحق وانتم تعلمون (۲ : ۴۱ ، ۴۲)۔ (اور تم ہی سب سے پہلے حق و انصاف
ے منکر نہ ہو، اور میری آیتوں کو تھوڑی قیمت پر نہ بیچو، اور مجھ ہی سے ڈرو، اور سچ میں جھوٹ نہ ملاؤ، اور جان
بوجھ کر حق کو نہ چھپاؤ)۔

"تثلیث" کے تیسرے رکن "اہلِ حکومت" نے "اہلِ مذہب" کے فتووں کی آڑ میں حق و انصاف کے انقلاب
کا راستہ روکنے کی پوری کوشش کی۔ قرآن حکیم نے سابقہ اہلِ حکومت کی نفسیات کا تجزیہ کرتے ہوئے حضرت
براہیم علیہ السلام کے زمانے کا قصہ بیان فرمایا جو در اصل خود سرورِ کائناتؐ کے زمانے کے اہلِ حکومت کی
ذہنیت کی سچی تصویر تھا۔ جب توحید باری تعالیٰ کے بیان و تبلیغ سے اہلِ مذہب کے جھوٹے اور مبنی بر باطل
معبودوں پر چوٹ پڑی اور باطل و اوہام پر مبنی مذہب پر چوٹ کا مطلب در اصل اہلِ ثروت اور اہلِ
مذہب دونوں کے ذریعۂ معاش کی تباہی کا پیغام تھا، اس لئے اہلِ مذہب نے فتویٰ دیا کہ توحید الٰہی اور
ساواتِ انسانی کا پرچار کرنے والے کی سزا موت ہے۔ اہلِ مذہب کے اس فتویٰ پر اہلِ حکومت فوراً
کت میں آئے اور حکم دیا: قالوا حرقوہ وانصروا اٰلھتکم ان کنتم فٰعلین (۲۱ ، ۶۸) (اس مبلغِ توحیدؑ
ساوات کو زندہ جلا دو، اور اپنے (فاسد نظام کے نمائندہ) معبودوں کی مدد کرو)۔ قرآن حکیم نے
دوسرا واقعہ بیان کیا ہے جس میں اہلِ حکومت نے "اہلِ مذہب" وغیرہ سے فتویٰ طلب کیا کہ کیا وہ حق و
اف کی دعوت قبول کریں: قالت یا ایھا الملؤا افتونی فی امری ماکنت قاطعۃً امراً حتی
ہدون (۲۷ : ۳۲) (پوچھا! اے اہلِ فتویٰ مجھے اس بارے میں فتویٰ دو، کیونکہ تمہارے فتوے کے

نحن اُولوا قوۃٍ و اولوا باسٍ شدید (۲۷: ۳۳) (ہم تو بڑے طاقت ور اور زبردست ساز و سامانِ جنگ کے ساتھ جنگ جو ہیں ہمیں عدل و انصاف کی دعوت قبول کرنے کی کیا ضرورت ہے) اس قصے کے بیان میں ایک بڑی حقیقت بیان کی گئی اور اہلِ حکومت کی نفسیات کا نہایت عمدہ تجزیہ کیا گیا، ارشاد ہے،
اِنّ الملوکَ اذا دَخَلُوا قریۃً افسدوھا وجعلوا اعزّۃَ اھلھا اَذِلّۃً (۲۷: ۳۴) (ظالم حکمران جب کسی بستی میں داخل ہوتے ہیں تو اس میں فتنہ و فساد بپا کر دیتے ہیں، وہاں کے معززین کو بے عزت کر دیتے ہیں) یعنی جو اہلِ حکومت، جمہور اور عوام الناس کی مرضی و منشا کے بغیر حکومت پر قابض ہو جاتے ہیں، تو ان کے نزدیک عزت و ذلت کا معیار محض ان کے ساتھ اور ان کے مفادات کے ساتھ وفاداری کرنا قرار پاتا ہے۔ اور وہ لوگ جو اپنے عمدہ اور اچھے کردار کی وجہ سے معزز ہوتے ہیں۔ ایسے اہلِ حکومت کے نزدیک ذلیل و خوار قرار پاتے ہیں۔ اس لئے کہ سیرت و کردار کے حاملین کی عزت سے ایسے اہلِ حکومت کو خود اپنی بداعمالیوں اور بدکرداریوں کا پردہ چاک ہونے کا خطرہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اس لئے وہ انہیں دباتے ہیں اور ذلیل کرتے ہیں ———

قرآنِ حکیم کی رہنمائی اور سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی قیادت میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے اہلِ ثروت، "اہلِ مذہب" اور "اہلِ حکومت" کے خلاف عقلی و علمی اور فہم و بصیرت پر مبنی ایسی زبردست تحریک چلائی کہ "اقانیمِ ثلاثہ" کے پاؤں اکھڑ گئے، عقلی و علمی طور پر وہ لاجواب ہو گئے اور فہم و ادراک سے عاری ہو کر شمشیر و سنان تھامے اہلِ حق و انصاف کے خلاف عملاً معرکہ آرا ہو گئے۔ چنانچہ مومنین صادقین جو دراصل امن و صلح کے پیامبر تھے، حق و انصاف کو کفر و شرک کی تلوار سے کٹتا نہیں دیکھ سکتے تھے۔ تلوار کا مقابلہ تلوار سے کرنے کے لئے معرکۂ حق و باطل میں ڈٹ گئے۔ اور مومنین کی تلوار اس وقت تک نیام میں نہیں آئی جب تک اس وقت کی متمدن دنیا سے اس "تثلیث" کا خاتمہ نہیں ہو گیا۔ اس کامیاب انقلاب کا نتیجہ یہ ہوا کہ عمودی سمت میں دیکھا جائے تو جزیرۂ عرب، عراق، ایران، شام، فلسطین، مصر، شمالی افریقہ اور اندلس کی فضائے بسیط میں کعبۃ اللہ سے فرش سے لے کر ربّ العزت کے عرش تک صرف اللہ تعالیٰ ہی معبود نظر آتا تھا! تمام معبودانِ باطل [illegible] (HORIZENTAL) طور پر نگاہ [illegible] اور جب افقی [illegible] عراق و ایران، شام و مصر [illegible] خاندانوں سے لے کر [illegible] باطل ارباب [illegible] اور شاہی درباری ——— [illegible]

انسانوں پر اپنی پروردگاری کا سکہ چلاتے تھے تباہ ہو چکے تھے اور چین کی سرحدوں سے لے کر فرانس کی سرحدوں لاکھوں میل کے وسیع و عریض رقبے میں مساواتِ انسانی کا ایک عجیب و غریب نقشہ آنکھوں کے سامنے گھوم تھا۔ لاکھوں میلوں پر پھیلے ہوئے کروڑ ہا انسانوں کے اس وسیع و عریض سمندر کی معاشی سطح برابر نظر آتی۔ اور اگر کہیں کوئی بلندی اور اونچائی تھی تو اس میں ہرگز سکون نہ تھا بلکہ وہ مسلسل متحرک تھی جو کشتی ھلوان رف رواں دواں تھی۔

سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم اس "تثلیث" کے خاتمے کے بعد ایک نیا معاشرتی و معاشی نظام معرضِ وجود لائے۔ اس نظام کی بنیاد مال و دولت، حسب و نسب اور جاہ و حشمت پر نہ تھی، بلکہ اس نظام کا بنیادی سیرت و کردار کی بلندی اور صالحیت و تقویٰ پر مبنی انسانیت تھی۔ قرآن حکیم نے واضح الفاظ میں انسانوں کو ادیا تھا کہ پیدائشی طور پر تمام انسان برابر ہیں۔ مال و دولت اور حسب و نسب محض اتفاقات ہیں۔ اللہ تعالیٰ نزدیک ان چیزوں کی کوئی قدر و قیمت نہیں۔ کان الناس امۃ واحدۃ، سب لوگ برابر ہیں اور ایک وحدت کی مختلف کڑیاں ہیں۔ پھر فرمایا لوگو اس رب العزت کی عبادت کرو جس کی تم سب مخلوق ہو اور نے تمہیں ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا، پھر فرمایا کہ قبائل و شعوب میں پیدا ہونا فخر و مباہات اور شرف نہیں بلکہ اس کی حکمت یہ ہے کہ تمہیں انسانی معاملات کے چلانے میں اس سے آسانی ہو، یہ ت سمجھانے کے بعد اس نئے نظام کی بنیاد کا ذکر کیا، جس کی حیثیت اس نظام کے کونے کے پتھر کی تھی اور وہ ہے، ان اکرمکم عند اللہ اتقکم (۴۹: ۱۴) اے انسانو! تم میں سب سے انتہائی معزز و محترم شخص اس ہی نظام میں وہ ہے جس کی سیرت و کردار کی بنیاد صالحیت و تقویٰ پر ہو۔

قرآن حکیم کے اس اعلان کے بعد مکہ و مدینہ اور طائف کی بستیوں میں ایک زبردست انقلاب بپا ہو گیا، وہ قوم جو معاشی استحصال کے ذریعے مال و جائداد کی اتنی دلدادہ تھی کہ جان لبوں پر ہے اور پاؤں قبر میں لٹک رہے ہیں۔ لیکن مال و دولت کی یہ ہوس کہ اس حالت میں بھی تکاثرِ دولت اور افراطِ زر کی آگ نہ بجھتی۔ الھٰکمُ التکاثر حتیٰ زرتم المقابر (۱۰۲: ۲، ۳)، اب اس کی حالت یہ ہے کہ جو کچھ گھروں میں موجود ہے بیکاری اور معاشی غلامی دُور کرنے کے لئے خرچ کرنے میں ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی لگ جاتی ہے۔ ایک شخص گھر کی پوری جائداد کو رسی رکھ کر دو برابر برابر حصوں میں بانٹتا ہے اور ایک اہل و عیال کے لئے چھوڑتا ہے اور دوسرا حصہ سرور کائنات کی خدمت میں پیش کرتا ہے، اسی طرح دوسرا

شخص گھر کی پوری پونجی خدمتِ اقدسِ رسولؐ میں لا ڈالتا ہے۔ ایک وہ اہلِ حکومت کہ جو کروڑہا انسانوں کو معاشی غلام بنا کر ان کی جان و مال اور عزت و آبرو پر بھی ڈاکے ڈالتے نہیں تھکتے تھے اور دوسرے یہ اہلِ حکومت کہ رات اس خوف سے سو نہیں سکتے تھے کہ شاید اللہ کا کوئی بندہ آج بھوکا نہ ہو، ایک وہ اہلِ حکومت جو انسانوں کو معاشی غلامی میں مبتلا کر کے ان کے خون پسینے کی کمائی خود اُن سے اٹھوا کر اپنے خزانے بھرتے تھے اور ایک یہ اہلِ حکومت جو خود اپنے کندھوں پر آٹے کی بوریاں اُٹھا کر بیواؤں کے گھر میں لے جاتے تھے۔

ان اکرمکم عند اللہ اتقٰکم میں مسابقت کرتے کرتے صحابہ کرام اس درجے پر جا پہنچے تھے کہ اپنی جان، اپنے مال اور اپنی عزت و آبرو کے وہ خود مالک نہ رہے تھے۔ انہوں نے اپنی جان و مال اور عزت و آبرو کا سودا اللہ تبارکؒ تعالیٰ سے اس شرط پر کر رکھا تھا کہ اللہ انہیں ان سب کے بدلے میں اپنی خوشنودی عطا کردے۔ قرآن حکیم نے اس صورتِ حال کو نہایت بلیغ انداز میں بیان کیا ہے: ان اللہ اشتریٰ من المومنین انفسھم و اموالھم بان لھم ...... و ذلک ھو الفوز العظیم (۹: ۱۱۱)

"بے شک اللہ نے مسلمانوں سے ان کی جان اور ان کا مال اس قیمت پر خرید لئے ہیں کہ ان کے لئے جنت ہے اللہ کی راہ میں لڑتے ہیں پھر قتل کرتے ہیں اور قتل کئے بھی جاتے ہیں۔ یہ توریت اور انجیل اور قرآن میں سچا وعدہ ہے جس کا پورا کرنا اسے ضروری ہے اور اللہ سے زیادہ وعدہ پورا کرنے والا کون ہے سو جو سودا تم نے اس سے کیا ہے اس سے خوش رہو اور یہ بڑی کامیابی ہے۔"

لاکھوں درود اور کروڑوں سلام ہوں تم پر اے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کہ آپ کی بدولت ایک قلیل مدت میں ایک عظیم انقلاب رونما ہو گیا، کہاں مکہ کے یہ تاجر کہ جو مال و دولت کے تکاثر کی خاطر سردیوں و گرمیوں میں (رحلۃ الشتاء والصیف) صحراؤں میں مارے مارے پھرتے تھے اور شام و یمن کے تاجروں کے ساتھ بیع و شراء کرتے تھے۔ اور کہاں یہ حالت کہ اب بیع و شراء کا معاملہ خداوندِ قدوس کے ساتھ کرنے میں ایک دوسرے سے بڑھ چڑھ کر حصہ لے رہے ہیں۔ ایک وہ وقت کہ جمع و احتکار و تکاثر وظیفۂ حیات، اور کہاں ایک یہ وقت کہ محض انفاق کے لئے مواقع کی تلاش۔ مومنین صادقین میں یہ جذبہ پیدا کرنے میں قرآن حکیم کی آیات نے زبردست کام کیا، چنانچہ اسی آیت کو دیکھئے اس میں پیرایۂ بیان یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو بطور خریدار و مشتری اپنے بندوں سے خریداری کا طلب گار بتایا گیا ہے۔ اور پھر خریداری بھی کس چیز کی — جان و مال کی — اور آیت میں ماضی کے صیغے نے بتایا کہ یہ محض تصوری نہیں ہے بلکہ باقاعدہ عمل کا بیان ہے کہ اللہ تعالیٰ نے واقعی ان سے بیع و شراء کا یہ معاہدہ کر لیا ہے۔ اور آیت کا آخری ٹکڑا اس پورے بیان کی جان و روح ہے اور وہ ہے کہ خدا

اور بندہ کے درمیان جان و مال کی خرید و فروخت کا معاھدہ الفوز العظیم بندے کے حق میں زبردست کامیابی ہے۔

غور کیجئے کہ جب مومن بننے کے لئے شرط یہ ہو کہ اس کی جان و مال اللہ پر ایمان لاتے ہی اس کی نہیں رہتی تو ظاہر ہے کہ بندہ ان دونوں کے خرچ کرنے میں کیوں دریغ کرے گا، قرآن حکیم کے اسی فلسفے اور اسی حکمت نے عرب اہلِ ثروت و سرمایہ داروں کو یہ ہمت عطا فرمائی کہ اُنھوں نے جان سے زیادہ عزیز مال کو دنیا سے فقر و فاقہ دُور کرنے میں صرف کر دیا اور مسلسل غربت و افلاس کے خلاف جہاد کرتے چلے گئے۔ اور اسی طرح اگر کوئی طاقت ان کے اس جہاد کی راہ میں حائل ہوئی تو اُنھوں نے جانوں سے جہاد شروع کر دیا۔ چنانچہ جب تک میدانِ کارزار جاری رہتا، وہ مسلسل پروانہ وار اپنی جانیں قربان کرتے رہتے حتیٰ کہ اہلِ باطل کو نیست و نابود کر دیتے، اور اس جہاد بالنفس کے وقت جان بچانا اللہ و رسولؐ اور خود ان کے اپنے نزدیک کفر کی طرف پلٹنے کے مترادف تھا۔ اسی طرح جب تک غربت و افلاس اور معاشی غلامی ختم نہ ہو گئی وہ مسلسل اپنے اموال خرچ رہتے اور فقر و احتیاج اور معاشی غلامی کی موجودگی میں مال و دولت اور جائداد کا بچا رکھنا ان کے نزدیک اسی طرح کفر تھا جس طرح میدانِ کارزار سے جان بچا کر بھاگ نکلنا۔

چنانچہ اسی اصول کے تحت فاروقِ اعظمؓ اپنی خلافت کے مختلف صوبوں سے آنے والے اموال کو اس وقت تک ہاتھ نہیں لگاتے تھے جب تک انھیں اس بات کا پختہ ثبوت نہ مل جاتا تھا کہ یہ اموال وہاں کے مقامی لوگوں کی ضروریات سے زائد ہیں ۔ اس سے معلوم ہوا کہ اسلام میں ذاتی جائداد کی اجازت یا عدم اجازت کی بحث محض اضافی ہے۔ کیونکہ فقر و احتیاج اور غربت و افلاس اور معاشی غلامی وغیرہ کی موجودگی میں ملک و قوم کے کسی فرد یا جماعت یا ادارے کی کوئی جائداد اس کی اپنی جائداد نہیں۔ جب تک اس ملک میں یہ لعنتیں موجود ہوں، اور جب تک فقر و احتیاج، غربت و افلاس اور معاشی غلامی کا مکمل طور پر انسداد اور قلع قمع نہ کر دیا جائے کسی شخص کو ایک کثیر جائداد پر سانپ بن کر بیٹھنے کا حق نہیں ہوگا۔ عہدِ رسالت مآب میں اس اصول پر عمل اخلاقی طور پر ہوتا تھا۔ اور مومنین "ان اللّٰہ اشترٰی من المومنین انفسھم و اموالھم" پر بالفعل ایمان رکھتے تھے۔ چنانچہ سرورِ کائنات صلعم کو انسانی فلاح و بہبود کے لئے جب اور جس سے ضرورت پڑتی اسی وقت اس سے جتنا چاہتے حاصل کر لیتے تھے۔ صحابہ کرامؓ صحیح معنوں میں اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی جان اور مال کے امین تھے۔ اور اللہ کی راہ میں خرچ کا جب موقع آتا خرچ کرنے سے دریغ نہ کرتے۔ لیکن چونکہ رسولِ اکرمؐ نے جس اندازِ نبوت سے صحابہ کرامؓ کی اخلاقی تربیت کی تھی، اس سٹینڈرڈ اور معیار پر بعد میں آنے والوں کی تربیت ممکن نہ تھی اس لئے اخلاق کے ساتھ قانون کی تعلیم بھی

دی۔ اور ہدایت کی کہ جب اخلاق کام نہ دے تو قانون اس کی جگہ لے لے۔ یہی وجہ ہے کہ سرورِ کائنات صلعم کی وفات کے بعد جب بعض عربوں نے اخلاق کا دامن چھوڑا تو جناب صدیقِ اکبر رضی اللہ عنہٗ خلیفہ اول فوراً قانون کو حرکت میں لائے اور جو لوگ اخلاق کی زبان نہ سمجھتے تھے وہ قانون کی زبان سمجھنے لگے۔

اس لئے ذاتی جائداد کا مسئلہ قرآنی نقطۂ نظر سے یہ ہوا کہ جب تک ملک و معاشرے میں فقر و احتیاج و معاشی غلامی موجود ہو، ملک کی تمام جائداد بیکاروں، محتاجوں اور معاشی غلاموں کی جائداد تصور کی جائے گی حتیٰ کہ ان کی بے کاری، فقر و احتیاج اور معاشی غلامی دُور ہو جائے۔ "فی اموالھم حق معلوم للسائل والمحروم"۔ اگر ملک و معاشرے کے اہلِ ثروت اس اصول پر اخلاقی طور پر عمل کریں جس طرح کہ عہدِ رسالت مآب میں اس پر عمل ہوتا تھا تو بہتر ورنہ حکومت اس پر قانون کے ذریعے عمل کروائے گی جس طرح کہ رسول اکرم صلعم کے بعد صحابہ رضوان اللہ علیہ اجمعین کے عہد میں اس پر عمل ہوا۔ اور فقہاء و متقدمین اور متاخرین اس کے قائل رہے ہیں۔ لیکن یہ بات انتہائی مضحکہ خیز ہے کہ فقر و احتیاج اور غربت و افلاس تو کروڑہا انسانوں کو گھن کی طرح کھا رہا ہو، لیکن "اہلِ فتویٰ" مسلسل یہ فتویٰ دیتے چلے جا رہے ہوں کہ اسلام میں لامحدود ذاتی جائداد کی اجازت ہے۔ ذاتی جائداد کے رکھنے یا نہ رکھنے کا فیصلہ تو اس وقت ہوتا ہے جب کہ ملک میں بیکار، محتاج اور معاشی غلام کوئی نہ ہو، لیکن جب ملک میں ایک ایسا نظام رائج ہو جو مسلسل معکوس شکل میں امیر کو امیر تر اور غریب کو غریب تر بنا رہا ہو تو ایسی صورت میں سرمایہ داری کے حق میں فتوے دینا اہلِ حق کو زیب نہیں دیتا، اور ایسے معاشرے میں وسیع پیمانے پر ذاتی جائداد کا جواز پیدا کرتے جانے کا اس کے سوا اور کوئی مطلب سمجھ میں نہیں آتا کہ اہلِ ثروت کے مزید جمع و احتکار و اکتنازِ دولت کے لئے راہ ہموار کی جائے۔

چنانچہ یہ تھے وہ حالات اور یہ تھا وہ پسِ منظر جس کے تحت معاشی غلامی سمٹ سمٹا کر صرف غلاموں، مکاتبوں اور اسیروں تک محدود ہو گئی تھی۔ اسلام کے نزدیک چونکہ ہر قسم کی غلامی ایک لعنت ہے اور انسانیت کے محترم و مکرم نام پر ایک بدنما دھبہ اور تکمیلِ انسانیت اور تکمیلِ ایمان کے راستے میں حائل ہے۔ اس لئے اسلام نے ہر قسم کی غلامی کے خلاف زبردست مہم چلائی اور واضح طور پر اعلان کیا کہ کسی انسان کو حتیٰ کہ وہ انسان نبی ہی کیوں نہ ہو، یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ کسی دوسرے انسان کو اپنی غلامی اور بندگی پر مجبور کرے۔ یہ حق صرف خدائے وحدہٗ لاشریک اور خالقِ کائنات کا ہے کہ مخلوق اس کی غلامی اور بندگی میں آئے۔ ماکان لبشر ان یؤتیہ اللہ الکتب والحکم والنبوۃ ثم یقول للناس کونوا عباداً لی من دون اللہ

نہیں کہ جب اللہ اُسے کتاب، حکم اور نبوت عطا فرمائے تو وہ لوگوں کو اپنی غلامی اختیار کرنے کے لئے کہے، جو کہ اللہ کا حق ہے، بلکہ اسے کہنا یہ چاہیئے کہ لوگ اللہ کی غلامی اور بندگی اختیار کریں) ۔ اس آیت نے اشرف المخلوقات انسانوں میں سے افضل و برتر انسان، نبیؐ کو یہ تنبیہہ کی ہے کہ وہ انسانوں کو ہر قسم کی غلامی ۔ سیاسی، معاشی وغیرہ ۔ میں لینے سے باز رہے ۔ اور واضح الفاظ میں بتایا ہے کہ جب کوئی فرد یا جماعت یا طبقہ دوسرے انسانوں کو معاشی یا سیاسی غلامی میں لے لیتا ہے، تو گویا فرد یا جماعت یا طبقہ دراصل خالق کائنات کی جگہ لے کر خدائی کا دعویدار بن جاتا ہے ۔ اور قرآن کے نزدیک یہ شرک ہے ۔ اور شرک وہ جرم ہے جسے اللہ کبھی معاف نہیں کریگا ۔ اس لئے کہ جب کوئی اہلِ ثروت و سرمایہ دار اللہ کے آزاد انسانوں کو اپنی معاشی غلامی میں لیتا ہے تو گویا وہ خدا کی حاکمیت اور رازقیت میں دخل اندازی کرتا ہے ۔ اور جو فرد یا جماعت خدائی حاکمیت و رازقیت میں مداخلت کرتا ہے دراصل وہ اللہ تعالیٰ کا شریک بنتا ہے ۔ اور اللہ تعالیٰ ہر جرم کو معاف کر سکتا ہے لیکن وہ یہ جرم ہرگز معاف نہیں کرے گا کہ انسان انسان کو غلام بنائے ۔

چنانچہ توحید و مساوات کے ذریعے کروڑ ہا معاشی غلاموں کو چند ہی سال کے اندر ایک آزاد، باعمل و متحرک قوم کے باہمت، جرأت مند اور عقل و فکر رکھنے والے زبردست افراد کی شکل دے دی گئی، ایک محدود طبقے کی غلامی جو اگرچہ اس وقت کے سیاسی و معاشی حالات کے تحت ناگزیر تھی، اور اس وقت کی کوئی قوم اس لعنت سے پوری طرح عہدہ برآ نہیں ہو سکتی تھی ۔ اسلام کو ناپسند تھی چنانچہ اسلام نے معاشی حالات کو نئے سانچے میں ڈھال کر ان بدقسمت انسانوں کی آزادی کے لئے بھی زبردست مہم شروع کی ۔ اسلام نے اس سلسلے میں تین قسم کے اقدامات کئے :-

(۱) مسلمانوں میں خدائی تعلیمات اور اسوۂ رسولؐ کے ذریعے یہ روح پھونکی کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کے نزدیک سب انسان برابر ہیں ۔ اس لئے خدا کی رضا اور منشا یہی ہے کہ اس کے تمام بندے آزاد ہوں، اور چونکہ مسلمان باقی انسانوں کی نسبت خدائی منشا، کے زیادہ سے زیادہ پورا کرنے والے ہیں اس لئے ان کا یہ اولین فرض ہے کہ وہ غلاموں، مکاتبوں اور اسیروں کی آزادی میں سب سے زیادہ بڑھ چڑھ کر حصہ لیں ۔ قرآن حکیم کی اس روح کے تحت نیک دل مسلمانوں میں یہ جذبہ عام طور پہ کار فرما ہو گیا کہ معاشی و سیاسی حالات کے تحت جو انسان اُن کی غلامی میں آتا وہ اُسے آزاد کر دیتے ۔ چنانچہ صدرِ اسلام میں ایسے بے شمار افراد کے نام ملتے ہیں جو آزاد کردہ تھے ۔ اور ان آزاد شدہ انسانوں نے علم و فلسفہ، تاریخ و حدیث اور فقہ و تفسیر میں بڑا نام پیدا کیا ۔

(۲) اسلام نے بہت سے نیم قانونی اور رضاکارانہ ذرائع اختیار کئے جو غلاموں کی آزادی کے لئے بڑے کامیاب اور مؤثر ثابت ہوئے، ان میں مختلف قسم کے تاوان، کئی گناہوں کی توبہ اور بعض حدود اللہ سے تجاوز کے کفارے شامل ہیں۔ مثلاً مندرجہ ذیل صورتوں میں غلام آزاد کرنے کا حکم دیا گیا ہے:۔

مومن کے قتل خطا پر ۔ (۴: ۹۲)

دشمن قوم کے مومن کے قتل پر ۔ (۴: ۹۲)

معاھد قوم کے مومن کو قتل کرنے پر ۔ (۴: ۹۲)

قسم توڑنے پر ۔ (۵: ۸۹)

ظہار کرنے پر ۔ (۵۸: ۳)

قرآن حکیم کے نزدیک نیکی کا معیار عبادت کے لئے مشرق و مغرب کی طرف منہ کرنا نہیں بلکہ اصل نیکی یہ ہے کہ غلام و مجبور انسانوں کو آزادی دلائی جائے۔ (۲: ۱۷۷) پھر ایک اور پیرایہ بیان میں فرمایا کہ انسان کے لئے سب سے مشکل کام یہ ہے کہ وہ دوسرے انسانوں کو اپنی غلامی میں لے کر انہیں دوبارہ آزاد کرے (۹۰: ۱۳) حالانکہ اللہ کی رضا اور اس کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے معاشی غلاموں کو ان کا پیدائشی حق ۔ آزادی ۔ دلانا سب سے مؤثر ذریعہ ہے ۔

چنانچہ ان احکام کے بجالانے پر غلاموں کی کثیر تعداد آزاد ہوگئی اور آئندہ کے لئے ایسی صورت حال سے نپٹنے کے لئے یہ ذریعہ نہایت مؤثر، مفید اور کارآمد ثابت ہوا ۔

(۳) غلام، مکاتب اور اسیر کی آزادی کے لئے اسلام نے تیسرا سب سے بڑا قدم یہ اٹھایا کہ اس طبقے کی آزادی کے لئے اسلام کے سب سے بڑے دو رکن ـــ صلوٰۃ اور زکوٰۃ ـــ میں سے زکوٰۃ کا ایک بڑا حصہ اسی کام کے لئے وقف کر دیا۔ اور اسلامی حکومت پر یہ فرض عائد کیا کہ وہ مال زکوٰۃ میں سے غلاموں کی آزادی پر اتنا صرف کرے کہ غلامی کے پھندے میں پھنسے ہوئے انسان آزاد ہو جائیں۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں جس طرح زکوٰۃ کی ادائیگی ہر مسلمان پر [illegible] اللہ کی طرف سے فرض عین ہے۔ اسی طرح حکومت [illegible] کے تحت [illegible] عائد ہوتا ہے کہ وہ معاشی و سیاسی ہر قسم کی غلامی کے انسداد [illegible] چنانچہ [illegible] غلام [illegible] پہلی دونوں صورتوں [illegible]

جائیں تو خدا کا مقرر کیا ہوا یہ قانون قیامت تک بطور فریضہ مسلمان حکومت پر عائد رہے گا کہ وہ غلاموں کی آزادی کے لئے مسلسل کوشاں رہے۔

چنانچہ عقیدہ توحید اور نظریۂ انسانی مساوات اور مندرجہ بالا تمین اقدامات کے ذریعے اسلام نے غلامی کی صدیوں پرانی لعنت ہمیشہ ہمیشہ کے لئے بے اثر او معطل کر کے رکھدیا، اور صدیوں پرانے رواج اور سینکڑوں سال کی قدیم رسم کو بالکل بےجان اور مضمحل رہا۔۔۔۔ محولہ بالا بحث سے مندرجہ ذیل نتائج مستنبط ہوئے:۔

ا۔۔۔ اسلامی معاشی نظام کی بنیاد دو بنیادی اصولوں۔ اللہ تعالیٰ کی توحید اور انسانی مساوات۔ پر ہے۔

۲۔۔۔ اسلامی معاشی نظام، عام مادی معاشی نظام سے اس حیثیت سے فوقیت رکھتا ہے کہ اس میں انسانی مساوات کا نظریہ جو مادی معاشی نظام کا رکنِ اعظم ہے۔ بدرجہ اتم موجود ہے۔ لیکن اوّل الذکر، مؤخر الذکر سے اس اعتبار سے اعلیٰ ہے کہ اس میں اللہ تعالےٰ کی توحید کا اضافہ ہے۔ مادی معاشی نظام میں نظریۂ توحید کے فقدان کی وجہ سے کئی دوسرے خدا اس کی جگہ پا جاتے ہیں، جو نتیجۃً اس فساد کے موجب بنتے ہیں جن کی تباہی و ہلاکت کے لئے یہ نظام معرضِ وجود میں آتا ہے۔

۳۔۔۔ توحیدِ الٰہی اور مساواتِ انسانی ان جامع، ہمہ گیر اور لازوال اُصولوں پر مبنی ہیں۔ جو مسلسل اصلاح و فلاح کی طرف رہنما اصولوں کی حیثیت سے انسانیت کی رہنمائی کرتے رہے ہیں۔ اور جن کی موجودگی سے انسانیت کی تکمیل ہوتی ہے۔ اور سب انسان ایک ہی خالق کی مخلوق تصور کر کے برادرانہ فضا پیدا کرتے ہیں اور اس بھائی چارے کے ماحول میں ان کی عقلی و فکری اور ذہنی و اصلاحی قوتیں بیدار ہوتی ہیں جو انسانی فلاح و بہبود میں کام آتی ہیں۔

۴۔۔۔ اسلامی معاشی نظام اور مادی معاشی نظام میں بنیادی فرق یہ بھی ہے کہ توحیدِ الٰہی اور مساواتِ انسانی پر مبنی معاشرے کے افراد میں یہ جذبہ اندر سے پیدا ہوتا ہے کہ وہ دوسرے انسانوں کے ساتھ مساوی طور پر رہیں۔ انہیں اپنے برابر سمجھیں اس لئے کہ وہ سب ایک ہی خالق کی مخلوق ہونے کی وجہ سے برابر برابر ہیں۔ اس لئے اہلِ ثروت و سرمایہ دار مفلس و محتاج کو اپنے مال میں بخوشی حصہ دار خیال کرتے ہیں۔ اور تقسیمِ دولت کا جذبہ ان کے اندر سے [illegible]تا ہے جبکہ مادی معاشی نظام میں یہ جذبہ پیدا نہیں ہوتا بلکہ تقسیمِ دولت کے اندھے قانون کے ذریعے ان کی [illegible]ت چھین کر مستحقین میں تقسیم کی جاتی ہے۔ لہذا جو فرق تقسیمِ دولت کے فطری جذبے اور تقسیمِ دولت کے خارجی [illegible]یما ہے۔ وہی فرق اسلامی و مادی معاشی نظام میں ہے۔

[illegible]توحیدِ الٰہی اور مساواتِ انسانی اور دوسرے معاشی اقدامات کے ذریعے اسلام نے ہمہ گیر معاشی غلامی [illegible]ور جہاں کہیں معاشی غلامی اپنے آخری ٹھکانوں میں سسک رہی تھی اس کے مکمل انسداد کے لئے" دفی الرقاب"

[illegible]

امام فخر الدّین رازیؒ کی ایک نادر تصنیف

○ محمّد صغیر حسن معصومی

ابوعبداللہ نیز ابوالفضل محمد بن عمر الرازی (المتوفی ۶۰۶ھ/۱۲۰۹ء) جو امام رازی و فخر رازی جیسے القاب سے مشہور ہیں تاریخ اسلام میں ایک بڑی شخصیت کے مالک ہیں، بلکہ امام غزالیؒ کے بعد "حجۃ الاسلام" کہلانے کے صحیح حق دار سمجھے جاتے ہیں۔ یہ اپنے زمانہ میں فلسفہ، کلام، تاریخ، تفسیر، حساب، طبیعیات اور کیمیا و نجوم میں یگانۂ عصر تھے۔ ابھی تک مستشرقین یا علمائے اسلام نے کماحقہ ان کے مؤلفات کی طرف توجہ نہیں کی ہے۔ ان کی سب سے مشہور تالیف تفسیر کبیر علماء میں متداول ہے، اور اب بھی حلقۂ تدریس میں ان کی شرح اشارات اور محصل کا نام لیا جاتا ہے۔ گو اب بہت کم لوگ ایسے رہ گئے ہیں جو ان کتابوں کے مطالعہ کی زحمت گوارا کرتے ہیں۔ محصل کا پورا نام "محصل أفکار المتقدمین والمتاخرین" ہے جو درحقیقت فلسفہ و کلام کا نچوڑ ہے۔

امام رازی اپنی خطابت، وعظ و علمی وقار کی بدولت شیخ الاسلام جیسے لقب سے ممتاز ہوئے۔ بڑے بڑے علماء، صوفیاء، قضاۃ، امراء اور شاہان وقت ان کے آگے زانوئے تلمذ تہہ کرنا فخر سمجھتے تھے۔

اشعری العقیدہ شافعی مسلک کے ایک علمی خاندان میں رَے میں ۲۵ رمضان ۴۴-۵۴۳ھ/۵۰-۱۱۴۹ء میں پیدا ہوئے[1]۔ اپنے والد ماجد ضیاء الدین عمر مشہور بخطیب رے سے ابتدائی تعلیم پائی۔ یہی وجہ ہے کہ "ابن خطیب الرے" کے لقب سے بھی یاد کئے جاتے ہیں۔ والد کے انتقال کے بعد ایک مدّت تک کمال سمنانی (ابوالفتح سمعانی) سے علم حاصل کرتے رہے اور پھر المجد الجیلی سے فلسفہ و کلام ایک زمانے تک پڑھتے رہے۔ کہا جاتا ہے کہ امام الحرمین کی الشامل فی اصول الدین کے پورے حافظ تھے اور فقہ و اصول میں ان کے اساتذہ کا سلسلہ امام شافعی پر اور کلام و عقائد میں امام ابوالحسن اشعری پر منتہی ہوتا ہے۔

فلسفہ، کلام اور علوم اسلامیہ کی تحصیل کے بعد امام رازی نے بخارا، خوارزم اور ماوراء النہر کا سفر ان مقامات کے علماء سے علمی مناظروں اور بحثوں میں اپنی قوت حافظہ، زورِ خطابت اور زورِ بیان کا منوایا، مگر عافیت اسی میں دیکھی کہ ان مقامات سے خاموشی کے ساتھ گزر جائیں۔

امام رازی کا ابتدائی زمانہ نہایت عسرت و تنگدستی میں گزرا تھا یہاں تک کہ حسب بیان القفطی[2] را کے ایک مدرسہ کے قیام کے زمانے میں بیمار پڑے تو ان کی زبوں حالی دیکھ کر ان کے دوستوں نے اپنے دوستوں سے زکوٰۃ کی رقم جمع کر کے ان کی پریشان حالی دور کی۔

حسب بیان ابن خلکان[3] خوارزم سے امام رازی رے واپس آئے اور ایک بڑے مال دار طبیب کے نہ قیام کیا۔ کہتے ہیں کہ اس طبیب کی دو بیٹیوں سے امام نے اپنے دو بیٹوں کی شادی کر دی۔ طبیب بستر پر تھا۔ شادی کے بعد ہی قضا کر گیا اور ساری دولت امام کے تصرف میں آئی۔ بظاہر اس واقعہ کی راقت موہوم ہے، اس لئے کہ اگر تعلیم کے بعد رے کی واپسی کا ذکر ہے تو اس وقت تک خود امام کی شادی خاندان کا پتہ نہیں لگتا، اور اگر رے کی اس واپسی سے شہر ہرات میں بلوے کے بعد رے آنا سمجھا جائے، تو ں وقت امام صاحب کی دولت کی فراوانی کا حال سب کو معلوم ہے اور طبیب کی دولت سے ان کی دولت بں اضافہ کوئی حقیقت نہیں رکھتا، پھر خود ان کے لڑکے اس قابل ہو چکے تھے کہ اپنی مرضی سے اس دولت و تصرف میں لاتے، اس لئے امام لڑکوں کی دولت کی طرف آنکھ اٹھا کر بھی نہ دیکھ سکتے تھے۔ بنابریں القفطی کا بیان قرین قیاس ہے کہ بخارا سے امام نے خراسان کا سفر کیا، جہاں وہ خوارزم شاہ محمد بن تکش سے وابستہ ہوئے۔ اس شاہ نے ان کی بڑی آؤ بھگت کی اور بڑے اعزاز کے ساتھ انعام و اکرام سے مالا مال کر دیا۔

امام رازی کی دولت کی فراوانی کا اندازہ اس واقعہ سے لگایا جا سکتا ہے کہ خراسان سے جب ہرات و غزنی کا قصد کیا تو ان سے دوستانہ تعلقات کی بنا پر سلطان شہاب الدین غوری نے اپنی کسی مہم کے لئے روپے کی ضرورت کا اظہار کیا[4] امام نے اپنی ساری دولت ان کے آگے لا کر رکھ دی۔ سلطان نے اپنے غزنی کے قیام میں بڑے تشکر یہ کے ساتھ یہ رقم مع مزید انعام و اکرام کے امام کے حوالے کر دی۔ اسی طرح دوسرے حکمرانوں کی مدد بھی فرمایا کرتے تھے۔ یہ ایسی مثال ہے جس کی نظیر تاریخ اقوام عالم میں مشکل سے ملتی ہے۔

کرّامیہ، باطنیہ اور حنابلہ کے ساتھ ان کے مناظرے نے بڑی شدت اختیار کی۔ یہاں تک کہ ان کے فتنے سے مجبور ہو کر امام صاحب کو ہرات چھوڑنا پڑا۔ حاکمِ شہر کو فوج کی مدد سے امن و امان قائم کرنا پڑا۔ جب

امام صاحب رے پہنچے تو ان کے وعظ و علمی مجلسوں سے ان کے اعزاز میں چار چاند لگ گئے۔ اب تک "ابن الخطیب" کے نام سے شہرت رکھتے تھے، مگر رے کی مجلسوں کے بعد "خطیب رے" کے لقب سے چار دانگ عالم میں مشہور ہوئے۔

ہرات سے کرّامیہ کے استیصال کے بعد سلطان خوارزم شاہ نے پھر ان کو ہرات بلوایا اور بڑے تزک و احتشام کے ساتھ امام صاحب کا استقبال کیا۔ امام صاحب بڑی شان و شوکت سے شیخ الاسلام کے لقب کے ساتھ ہرات میں جلوہ افروز ہوئے۔ ایسی شان و شوکت کسی دوسرے شیخ الاسلام کو کبھی نہ میسّر ہوئی۔ حاکمِ شہر حسین کارمل اعیان شہر کے ساتھ امام صاحب کو استقبال کر کے ایک بڑے جلوس میں ایوان شاہی تک لائے۔ اوّلین روز امام صاحب نے جامع مسجد میں درس دیا، ایک خاص منبر ان کے لئے رکھا گیا۔ ان کے ترکی غلام اپنی کمر سے تلواریں لگائے دو رویا کھڑے تھے۔ دائیں بائیں اعیان و امراء شہر اپنی نشستوں پر جاگزین تھے، ایک بڑا جم غفیر خاموشی کے ساتھ جمع تھا۔ سلطان شہاب الدین غوری کے بھتیجے سلطان محمود مجلس میں امام صاحب کے قریب ہی رونق افروز تھے۔ اب امام صاحب نے اپنی تقریر شروع کی، لوگ ہمہ تن گوش برآواز تھے۔ اسی طرح خوارزم شاہ میں ایک بڑے مجمع میں جب وعظ فرما رہے تھے تو اثناء وعظ میں ایک کبوتری کسی شکاری پرندے سے بچتی ہوئی سیدھی امام صاحب کی گود میں آ گری۔ مجمع دیکھ کر شکاری پرندہ کسی طرف نکل گیا، ان کے شاگرد ابن عنین (محمد بن نصر اللہ بن الحسین بن عنین الدمشقی المتوفی ۵۴۹ھ) نے فی البدیہہ یہ شعر پڑھا:۔

جاءت سلیمان الزمان حمامة　　والموت یلمع من جناحی خاطف

من نبأ الورقاء ان محلکم　　حرم و انك ملجأ للخائف

"سلیمان زمانہ کے پاس کبوتری آئی بحالیکہ موت ایک اچکنے والے کے بازوؤں سے چمک رہی تھی۔ اس چڑیا کو کس نے خبر کر دی کہ آپ کا محل حرم ہے اور آپ خوفزدہ کے لئے ملجا و ماویٰ ہیں۔"

یہ حقیقت ہے کہ امام کے جاہ و منصب اور علمی برتری نے بہتوں کو دشمن بنا لیا۔ مؤرخین نے طرح طرح کی باتیں لکھی ہیں، اور عجیب عجیب الزامات ان پر لگائے گئے ہیں۔ ان کے معاصر ابو شامہ دمشقی نے یہاں تک لکھا ہے کہ نعوذ باللہ، حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بھی گستاخی سے باز نہ آتے تھے۔ چنانچہ اپنی تقریروں میں کہتے " قال محمّد التازی ویقول محمّد الرازی" (محمد عربیؐ

نے فرمایا اور اب محمّد رازی کہتا ہے)۔ مگر ان کی تصنیفات ایسی یاوہ گوئی سے بالکل پاک ومبّرا ہیں خود یہ نادر تصنیف جس کا تعارف اس وقت مقصود ہے اس بات کی شہادت پیش کرتی ہے کہ جب بھی حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر آتا ہے لکھتے ہیں :۔ "قال صاحب الشریعة" یا "قال صاحب الشرع" یا "قال علیہ السلام"

اسی طرح امام ابن تیمیہ جو برابر اپنے رسائل میں امام رازی کے اقوال وتفسیر کی دھجیاں اڑانے میں دریغ نہیں کرتے، بطور حجت بیان کرتے ہیں کہ خود امام رازی نے اعتراف کیا ہے کہ عقلیات میں میں نے فضول وقت ضائع کیا اور طرق کلامیہ میں مفت وقت گنوایا، حقیقی علوم قرآن پاک میں ہیں اور ان کے سمجھنے میں حقیقی علم مضمر ہے۔

یہی علامہ ابن تیمیہ ہیں جو امام رازی کی تفسیر کے متعلق فرماتے ہیں :۔

"فیہ کل شئی الا التفسیر" ان کی تفسیر میں تفسیر کے سوا سب کچھ ہے"۔ اس سخت ناقدانہ کلمے کو شن کر سنجیدہ اور حق پسند ومنصف مزاج علماء سے نہ رہا گیا اور قاضی القضاۃ ابو الحسن علی السبکی نے فرمایا: "ما الامر کذا انما فیہ مع التفسیر کل شئی"۔ "نہیں بات ایسی نہیں ہے، حقیقت یہ ہے کہ امام رازی کی تفسیر میں تفسیر کے ساتھ سب کچھ ہے"۔ ؎

شیخ صلاح الدین الصفدی کا بیان ہے کہ میں نے امام رازی کی محصّل کی پشت پر دیکھا کہ کسی اہل علم دوست نے بطور نقد وتبصرہ یہ دو شعر لکھ دیئے تھے :۔

محصّل فی اصول الدین حاصلہ من بعد تحصیلہ اصلٌ بلا دین

بحر الضلالات والشک المبین وما فیہ فاکثرہ وحی الشیاطین

• محصّل اصول دین میں ہے جس کا حاصل اس کے پڑھنے کے بعد اصل بغیر دین کے ہے، گمراہیوں کا بحر اور واضح شکوک سے پُر ہے اور اس میں جو کچھ ہے شیطانوں کی وحی ہے"۔

میں نے برجستہ ان دونوں شعروں کے نیچے لکھا :۔

عیبت عن فہم ما ضمنت مسائلہ ونورھا قد تجلی بالبراھین

فملت عجزا الی التقلید وھو متی حققت لم تلق امرا غیر مظنون

والناس اعداء ما لم یعرفوہ فلا بدع اذا قلت ذا وحی الشیاطین

" محصّل جن مسائل پر مشتمل ہے تم ان کے سمجھنے سے قاصر رہے حالانکہ ان مسائل کی روشنی براہین سے
۔ اٹھی ہے، عاجز آکر تم تقلید کی طرف جھکے جب تم تحقیق کرو تو کوئی بات غیر ظنی نہیں رہتی ۔ لوگ
، باتوں کے دشمن ہیں جن کو وہ نہیں جانتے، اس لئے کوئی نئی بات نہیں کہ تم کہتے ہو کہ یہ شیاطین کی وحی ہے"
امام رازی کے حین حیات جو بھی الزامات تراشے گئے ان سب کے جواب میں خود ان کی وصیت کافی
، اپنی موت سے پیشتر انھوں نے اپنی وصیت لکھوائی جس میں انھوں نے اپنے کو سارے بہتانوں سے
ی کیا اور آخر میں اعلان کرتے ہیں :-

" وان دینی الاسلام ومتابعة محمد ﷺ وصحبه وآله وعلیه وعلیهم السلام وان دأبي
ـو القرآن العظیم وامامی السنة وعلیهما المعوّل "۔ " بے شک میرا دین اسلام ہے اور
ضرت محمدؐ ان کے اصحاب اور آل کی متابعت ہے، اور ان پر اور ان سب لوگوں پر سلام ہو اور بے شک
اطریقہ قرآن عظیم ہے اور میرا امام و مقتدا سنت ہے اور انہیں دونوں پر میرا بھروسہ ہے"

امام رازی علوم ظاہری کے ساتھ علم باطن و تصوف میں بھی یگانۂ روزگار تھے اور شیخ نجم الدین
بری سے فیض باطنی حاصل کیا تھا، امام رازی اپنے علوم میں منفرد تھے۔

ان کی تصنیفات کی تعداد اچھی خاصی ہے ابن الساعی کے بیان کے مطابق مجموعی تعداد دو سو سے
بالا ہے[9]۔ اکثر کتابیں خود ان کی حیات میں لوگوں میں مقبول ہوئیں اور لوگ شوق سے ان کا مطالعہ کرنے
لگے، ابن ابی اصیبعہ نے اپنی طبقات میں اڑسٹھ کتابوں کا ذکر کیا ہے اور ان کی کتاب " اعتقادات فرق
المسلمین والمشرکین" کی تحقیق کرنے والے نے چھوٹی بڑی ترانوے مؤلفات گنوائی ہیں، ان کی
بہت سی تصنیفات مختلف حکمرانوں اور بادشاہوں کے نام معنون ہیں، کیونکہ ان کی فرمائش پر وہ
کتابیں لکھی گئی تھیں۔ ان کی آخری تصنیف ان کی تفسیر ہے، جو مصر سے آٹھ ضخیم جلدوں میں بار بار
چھپ کر لوگوں تک پہنچی ہے۔

علوم کے متعلق ان کا نظریہ جیسا کہ تفسیر (جلد ۴ ص ۱۴۴) اور دوسرے بعض رسائل میں ذکر کیا ہے
یہ تھا کہ علوم نظری ہیں یا عملی۔ نظری علوم میں سب سے اشرف اور کامل ترین اللہ تعالیٰ کی ذات، صفات
افعال اسماء و احکام کی معرفت ہے۔ اور یہ علوم بھی اس کتاب (قرآن پاک) سے زیادہ اکمل و اشرف کہیں
نہیں ملتے۔ علوم عملی سے مقصود یا تو اعمال جوارح ہیں یا اعمال قلوب۔ اوّل کا نام اخلاق کی پاکیزگی د

بارت ہے اور دوسرے کا نام تزکیۂ نفس۔ ان دونوں علوم کو بھی اس کتاب سے بہتر طور پر کسی دوسری جگہ
ں پا سکتے۔ پھر یہ اللہ تعالیٰ کی سنت جاری ہے کہ جو اس کتاب سے بحث کرتا ہے اور اس کے ساتھ لگا رہتا ہے
کو دنیا کی عزت اور آخرت کی سعادت حاصل ہوتی ہے۔"

...اب النفس والروح نا۔

اس مضمون کا اصل مقصد امام فخر الدین رازی کی تصنیف "کتاب النفس والروح" کا تعارف ہے۔ آکسفورڈ کے
ۂ قیام میں (اکتوبر ۱۹۵۰ء تا اگست ۱۹۵۲ء) بوڈلین لائبریری کے لبعض نوادرات کے دیکھنے کا
نعہ میسّر ہوا، ان نوادرات میں امام رازی کی کتاب النفس والروح نظر آئی یہ عربی مخطوطہ نمبر ہنٹ ۵۳
(Ar. MS. NO HUNT 53.) شیخ الرئیس ابن سینا کی کتاب النجاۃ
کے نسخہ کے ساتھ مجلد ہے۔ کتاب النجاۃ کا یہ نسخہ نہایت صاف
ش خط اور بے حد قدیم ہے۔ اس کی کتابت کی تاریخ ۴۶۶ھ درج ہے۔ امام رازی کی کتاب کا خط
گانہ ہے اور آٹھویں نویں صدی ہجری کا خط معلوم ہوتا ہے۔ یہ کتاب اوراق "۲۵۷ الف- ۲۹۵ ب"
تمل ہے۔ اس حصہ میں کہیں تاریخ کتابت درج نہیں، روشنائی پھیکی ہے اور یہ حصہ کرم خوردہ بھی
، کاتب نے کتابت کے بعد اپنے نسخہ کی صحت کے لئے مقابلہ کیا ہے اور چھوٹے ہوئے الفاظ کو جا بجا
اشی میں درج کیا ہے۔ اوّلین صفحہ (۲۵۷ الف) پر جلی حروف میں" کتاب النفس والروح وشرح
اھما" لکھا ہوا ہے۔ پھر کچھ فاصلے پر وسط میں چند سطروں میں باریک حروف میں محتویات کی فہرست درج ہے۔
چونکہ راقم الحروف ان دنوں ابن باجہ کی کتاب النفس کی تحقیق میں مصروف تھا اور علامہ ابن القیم کی
ب الروح نیز ابن رشد کی کتاب النفس وغیرہ کی ورق گردانی مکرر سہ کر رہا تھا، اس لئے فطری
ں کتاب کے مطالعہ کا شوق ہوا، البتہ چند اوراق کے مطالعے کے بعد یہ واضح ہو گیا کہ اس کتاب
فوری طور پر ابن باجہ کی کتاب النفس کی تحقیق میں مدد نہیں مل سکتی، اس لئے اس وقت اس
ےسے تو در گزرا البتہ امام رازی کی نسبت سے اس کی اہمیت دماغ میں جاگزین رہی۔
ن اتفاق کہیئے یا سوء اتفاق کہ ابن باجہ کی کتاب النفس کی تحقیق میں نے اس امید پر شروع کی
ین کا نسخہ جس کو اہلورٹ نے (NO. 5060 : AHLWARDT) اپنی فہرست میں ذکر

بعض رسائل (رسالۃ النبات۔ رسالۃ الوداع اور رسالۃ الاتصال) کے نشر کرنے میں استعمال کیا تھا، مجھ کو بھی مل جائے گا۔ اور اس طرح کام آسان ہو جائے گا، مگر آخری جنگ عظیم کے دوران اس لائبریری کی بہت سی کتابیں مختلف جگہوں میں بغرض حفاظت منتقل کر دی گئیں اور ان کے ساتھ اس کا نسخہ بھی کہیں بھیج دیا گیا اور باوجود کوششوں کے اس کا پتہ نہیں چلا۔ اس زمانے میں کام کی دشواری کے خیال سے بہی خواہ پروفیسروں کا خیال ہوا کہ اپنی تحقیق کے لئے کسی دوسری کتاب کا انتخاب کروں، اس وقت امام رازی ہی کی کتاب النفس والروح کو ذہن میں رکھا تھا، پھر ہمت کے ساتھ جب دشواریوں کے حل کے طریقے منکشف ہوگئے تو اس کی نوبت نہ آئی کہ دوسری کتاب منتخب کرتا۔

اسی اثناء میں استاذی مرحوم مولوی عبدالسبحان ایم اے (علیگ) بی، لیٹ (آکسفورڈ) (لیکچرار ڈھاکہ یونیورسٹی) نے خواہش ظاہر کی کہ کوئی اچھی نادر کتاب ہوتی اور اس کا انگریزی میں ترجمہ کرتا تو خوب ہوتا۔ چونکہ علم کلام ان کا مضمون تھا اس مخطوط کا فوٹو ان کی خدمت میں بطور ہدیہ پیش کیا گیا البتہ تصویر صاف نہ آنے کی وجہ سے انگلستان سے مراجعت کے چند سالوں بعد انھوں نے مجھے دیا کہ نقل کر کے پیش کروں۔ ۱۹۵۸ء میں حرکت قلب بند ہو جانے سے ان کا انتقال ہوگیا اور یہ مخطوط جوں کا توں پڑا رہا۔

۱۹۶۳ء کے اواخر میں مرکزی ادارہ تحقیقات اسلامی کراچی میں تقرری کے بعد منجملہ دوسرے کاموں کے اس کتاب کی تحقیق و ترجمہ کا خیال ہوا۔ بحمداللہ ۱۹۶۵ء میں اس کا ترجمہ اور اڈیشن اختتام کو پہنچا، عربی حصہ طبع ہو کر شائع ہو چکا ہے البتہ انگریزی حصہ معہ مقدمہ حواشی پریس میں ہے اور معتدبہ حصہ ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد کے اہتمام سے چھپ چکا ہے جو بہت جلد، انشاءاللہ نشر و اشاعت کی منزل سے درگزرے گا۔

اس مخطوط کے نظر آنے پر امام رازی کی تصانیف کی فہرستوں میں تلاش کے بعد حاجی خلیفہ کی ذیل کی عبارت نظر آئی: "صنف الامام فخر الدین محمد بن عمر الرازی کتابا فی النفس والروح لخصہ محمد العلائی و رتب علی اقسام"۔

"نفس و روح کے موضوع پر امام فخر الدین محمد بن عمر رازی نے ایک کتاب لکھی، جس کی تلخیص محمد العلائی نے کی اور اس کو چند قسموں میں مرتب کیا۔"

دوسرے مؤرخین نے ان کے مؤلفات میں کتاب الاخلاق اور کتاب النفس کا ذکر کیا ہے۔ موجودہ فہرستوں میں کتاب الاخلاق کا کھوج نہیں ملتا۔

معہد المخطوطات جامعۃ الدول العربیہ، قاہرہ میں امام رازی کی طرف دو رسالے کتاب النفس کے نام سے منسوب ملے، ایک کا وجود واٹیکان (روم) میں دوسرے کا وجود دار الکتب المصریہ میں بتایا گیا ہے، دار الکتب المصریہ کے رسالے کا اعتبار اس وجہ سے نہ آیا کہ وہ صرف دس اوراق میں ہے، جب اس کا فوٹو آیا تو ظاہر ہوا کہ وہ کتاب النفس للارسطو پر ابن سینا کے حواشی وتعلیقات تھے جن کو عبد الرحمٰن بدوی نے ارسطو عند العرب میں شائع کر دیا ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ہمارے پاس غلط مائکرو فلم آگیا ہے۔

(معہد المخطوطات لفؤاد سید ص ۲۱۸ نمبر ۱۸۱ مخطوط البلدیہ ۳۳۳۶ - ۱۰ ق)

واٹیکان کا رسالہ بھی ہمارے پیش نظر ہے اور یہ امام رازی کے بہت بعد کی تالیف ہے، ذیل کی عبارت خود شاہد ہے کہ یہ رسالہ امام رازی کے قلم سے نہیں ہو سکتا۔

(الورقۃ ۳ و) ''..... الثانی انہ (الروح) جوہر لطیف نورانی مدرک الجزئیات و الکلیات حاصل فی البدن متصرف فیہ غنی عن الاغتذاء بریٔ عن التحلل والنماء وھذا اختیار فخر الدین الرازی وشمس الدین السمرقندی من العلماء المتأخرین''

عبارت بالا میں ''فخر الدین رازی اور شمس الدین سمرقندی کا پسندیدہ'' کہنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کتاب کی تالیف ان دونوں حضرات کے عہد کے بعد ہوئی۔ اس کتاب میں کُل اٹھارہ اوراق ہیں اولین ورق کے دوسرے صفحے پر کتاب کا نام اس طرح مرقوم ہے:۔

''فیہ رسالۃ فی الروح والنفس'' (اس میں روح ونفس کے بارے میں ایک رسالہ ہے) مصنف کا نام کہیں مذکور نہیں اولین ورق کے دوسرے صفحے میں کتاب کی ابتدائی سطریں صاف بتاتی ہیں کہ مصنف اہل السنت والجماعت سے تعلق رکھتا ہے اور متکلمانہ ذوق رکھتا ہے اور تعصب سے آزاد ہے: بسم اللہ الرحمٰن الرحیم وبہ نستعین

''الحمد للہ رب العالمین وصلی اللہ علی محمد خاتم النبیین وعلی آلہ واصحابہ من الانصار والمهاجرین اما بعد فهذه رسالة مشتملة على فوائد جليلة من بيان ماهية الروح والحيوة النفس والعقل واقسامها وتوابعها وهي مرتبة على فصلين وستة عشر بحثا والله الموفق للصواب، الفصل الاول في الروح فيه عشرة ابحاث'' الخ۔

ظاہر ہے کہ یہ کتاب بھی مختلف ہے اور اس کی نسبت امام رازی کی طرف صحیح نہیں۔ اس کا ذکر مشہ

اٹالین مستشرق لیوی دلّ وِیدہ (LEVI DELLA VIDA) نے خزانۂ واتیکان کے مخطوطات کی فہرست میں کیا ہے جس کا نمبر ۲۹۹ (299) VAT ARABO) اور اوراق "۱۰۸-۱۲۴ ظ" پر مشتمل۔

سب سے عجیب بات یہ ہے کہ بروکلمان نے امام کا ذکر کیا ہے۔ مگر وہ اس کتاب کا ذکر کہیں نہیں کرتا، ان کے دو رسالوں کا جو نفس سے متعلق ہیں، حوالہ دیتا ہے۔ ایک "رسالہ فی النفس" اسکندریہ کے کتب خانے میں ہے، جس کا نمبر الفنون ۱۵۵ ہے اور مجموعہ میں پانچواں رسالہ ہے۔ دوسرا "رسالہ فی النفس وتحقیق زیارة القبور" استامبول میں الفاتح کے کتب خانے میں نمبر ۵۴۲۶ ہے اور مجموعہ میں چوتھا رسالہ ہے مگر یہ دونوں رسالے حجم کے لحاظ سے، ظاہر ہے کہ مختلف ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

(C. BROCKELMANN: GESCHICHTE DER ARABISCHEN LITTERATÜR, I. P. 507, S. I. P. 923.)

امام رازی کی کتاب النفس والروح کی عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کی نسبت امام صاحب کی طرف بالکل صحیح ہے کتاب کی شرح میں کچھ مترادف عبارتیں تفسیر اور دوسری کتابوں سے نقل کر دی گئی ہیں جن سے ان کی تصنیف ہونے میں کوئی شبہ کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

البتہ اس کتاب کے ابتدائی جملوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ کتاب درحقیقت علم الاخلاق سے بحث کرتی ہے یوں تو نفس و روح کی بحثیں آجاتی ہیں مگر خود ان کے الفاظ یہ ہیں: "اما بعد فھذا الکتاب فی علم الاخلاق، مرتب علی المنھج البرھانی الیقینی لاعلی الطریق الخطابی الاقناعی، نسأل اللہ ان یجعلہ سبباً للنفع العظیم فی الدارین والسعادة فی المنزلین۔"

اس عبارت سے عیاں ہے کہ اس کتاب کو کتاب الاخلاق کہنا زیادہ موزوں ہے۔

اس کتاب کے مضامین دو حصوں میں منقسم ہیں: قسم اوّل میں علم الاخلاق کے اصول کلیہ سے بحث کی گئی ہے اور اس میں بارہ فصلیں ہیں۔

پہلی دو فصلوں میں مراتبِ موجودات میں انسان کے مرتبے سے بحث کی گئی ہے، تیسری فصل میں الروح البشری کے مراتب بیان کئے گئے ہیں، چوتھی فصل میں جوہر نفس کی ماہیت سے بحث ہے۔ پانچویں فصل میں کتاب الٰہی کی روشنی میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ نفس غیر جسد ہے۔ چھٹی فصل میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ جوہرِ نفس کا تعلق قلب سے ہے اور پھر جالینوس اور اصحاب ارسطو کے اس نظریے سے بحث ہے

ب کا منبت کیا ہے ؟ جالینوس کا نظریہ ہے کہ اعصاب کا منبت دماغ ہے ، اور ارسطاطالیسی حکماء
ہے کہ اعصاب کا منبت قلب ہے دماغ نہیں۔ جانبین کی دلیلوں کی وضاحت کی گئی ہے، جن کی
اس شرح وبسط کے ساتھ دوسری متعلقہ کتابوں میں نظر سے نہیں گزری۔
اتویں فصل میں قوائے نفس کی تشریح ہے، آٹھویں میں الفاظ نفس، عقل، روح اور قلب کی
ہے۔ نویں فصل میں قوائے نفس کو جو نسبت جوہرِ نفس کے ساتھ ہے اس کی وضاحت کی گئی ہے۔
سویں فصل میں نفس ناطقہ، گیارھویں میں لذات عقلیہ، اور بارھویں میں لذاتِ حسیہ کے نقائص
ُ گئے ہیں۔

ِسری قسم میں خواہش نفسانی (شہوت) کے متعلقات کے علاج سے بحث کی گئی ہے۔ یہ چند فصلوں
ہے جن کے مضامین حبِ مال، اکتسابِ سعادتِ روحانیہ بتوسط المال، حرص وبخل، علاجِ بخل،
ِ بخل وجود، جاہ، علاجِ حبِّ جاہ، ریا، علاجِ ریا اور طاعات پر مشتمل ہیں۔
ِچہ کائنات کی تقسیم امام رازی نے فلاسفۂ اسلام کے طریقے پر کی ہے مگر اخلاقی نظریوں کی تشریح
ِمی تعلیمات کا عنصر غالب ہے۔ یہ ایک سچّے مسلمان کی طرح قرآن پاک واحادیث نبویہ سے
کےَ اخذ کرتے ہیں۔

ِخلاقی مسائل کی تشریح و توضیح میں علاوہ دوسرے یونانی اور مسلمان مصنفین کی کتابوں کے انھوں
ں طور پر امام غزالی کی احیاء علوم دین سے استفادہ کیا ہے۔

حقیقت ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ مسلمانوں نے یونانی، ہندوستانی اور ایرانی علوم کا مطالعہ
ہیشہ اس بات کے کوشاں رہے کہ ان علوم میں اپنے اساتذہ سے گوئے سبقت لے جائیں۔ یونانی علوم
در کہ فی الحقیقت بہت وسیع تھا اور سچ پوچھئے تو ان کے کارنامے انہیں علوم میں سب سے زیادہ
۔ اگر ہم رسائل اخوان الصفا، یعقوب الکندی، الفارابی، ابن سینا، ابن باجہؒ، ابن طفیل، ابن رشد
و مغرب میں ان کے متبعین کی تصنیفات کا ناقدانہ مطالعہ کریں تو اس دعویٰ کی شہادت مل جاتی
سلمانوں نے بڑی کامیابی کے ساتھ ان اجنبی علوم کو اپنے اسلامی سانچے میں ڈھال دیا۔ انھوں نے
، کے علمی اور فلسفیانہ اصلاحات وعبارات ہی سے کام نہیں لیا، بلکہ اپنے اسلامی افکار وخیالات
ِ کے لئے انھوں نے ان کے دقیق و نامانوس اصطلاحات کو اسلامی اصطلاحات وعبارات کے

یخے میں منتقل کر لیا۔

چونکہ امام رازی کو اپنے زمانے کے مختلف الخیال اور مختلف المذاہب لوگوں کا مقابلہ کرنا پڑا۔ اس
انھوں نے معتزلہ، باطنیہ کرّامیہ اور حنابلہ کے بعض نظریات کا ردّ بڑی سختی سے بیان کیا ہے۔ ان
زورِ بیان، قوتِ خطابت اور دلچسپ منطقی پیرایۂ بیان سے بہت سے لوگ تائب ہو کر اہل السنت والجماعت
کر شامل ہو گئے اور اپنی تحریروں نیز تقریروں سے عالم اسلام میں تہلکہ مچا دیا۔ ان کی کتابیں ان کے
حیات مقبول عام ہوئیں اور غزنی، خوارزم شاہ، رے، دمشق نیز دوسرے مشہور شہروں کے
س میں داخل نصاب ہوئیں۔

ان کی کتابیں سلاستِ بیان، زورِ دلائل، معقول و منقول براہین کی وجہ سے متقدمین اور خصوصاً
غزالی کی کتابوں کے مقابلے میں زیادہ پسند کی جانے لگیں۔ ان میں اسلامی اور یونانی علوم کی تشریح و
احت بوجوہ احسن بیان ہوئی ہیں اور یہ مذہبی علوم کی بہترین وضاحت پر مشتمل ہیں، دوسرے
ظ میں یہ کہنا کچھ بے جا نہ ہوگا کہ امام غزالی نے مذہبی علوم کی عقلی تشریح و وضاحت شروع کی، اور یہ
امام رازی کے طویل کارناموں میں تکمیل کو پہنچا۔ اس کام میں ابن سینا کی طویل و مختصر کتابوں نے
ی حد تک امام رازی کا ہاتھ بٹایا، اگرچہ ان پر امام راغب اصفہانی ابوالبرکات بغدادی اور دوسرے معاصر
فکرین کی تالیفات کا اثر بھی ظاہر ہے۔

بہر کیف اپنی کتابوں اور تالیفات میں امام رازی کا نقد و تبصرہ نمایاں ہے، یہ فلاسفہ کے آراء و براہین
و ماننے کے لئے کبھی تیار نہیں، اور خاص کر ابن سینا کے مؤلفات پر جو اس زمانے میں اہل علم حضرات میں
عام طور سے متداول تھے، ان کی نگاہ بڑی تیز ہے۔ ابن سینا کے آراء کی تنقید نے خاص طور پر شیعہ مفکرین
کے احساسات کو مہمیز لگائی، چنانچہ نصیر الدین طوسی اور صدر الدین شیرازی کی تالیفات شاہد ہیں
یہ امام رازی کو کبھی معاف نہیں کرتے۔

نوٹ

له مزید معلومات کے لئے دیکھئے: ابن الساعی: عنوان التاریخ جلد ۸ ص ۳۰۷، الیافعی
مرآۃ الجنان ج ۴ ص ۷، ابن العماد: شذرات الذهب ج ۵ ص ۲۱، السبکی: ط

الشافعیۃ الکبری ج ۵، ص ۳۵ - ابوشامہ المقدسی: تراجم رجال القرنین السادس والسابع قاہرہ ۱۹۳۷ء ص ۶۸ - ابن العبری: تاریخ مختصر الدول - بیروت ۱۹۵۸ء، صفحات ۲۴۰ و ۲۴۵ - ذہبی: میزان الاعتدال ج ۲ ص ۳۴۲ - ابن خلکان: وفیات ج ۱ ص ۴۷۴ - ابن ابی اصیبعہ: طبقات الاطباء ج ۲ ص ۲۵ - ابن حجر: لسان المیزان ج ۴ ص ۴۲۷ - طاش کبری زادہ: مفتاح السعادۃ ج ۱ ص ۱۵۰ - حاجی خلیفہ: کشف الظنون ج ۲ ص ۲۹۳ - خیرالدین الزرکلی: الاعلام: ج ۷ ص ۲۰۳ - خواند میر: حبیب السیر حیدری ایران ۱۳۳۳ ش ج ۱ ص ۳۳۱، بروکلمان (C. BROCKELMANN) تاریخ الادب العربی ج ۱ ص ۶۶۶، ضمیمہ ج ۱ ص ۹۲۰ (ESCHIHTEDES ARABISCHEN LITTERATURE, 1,666, S. I. P. 920) سارطن (SARTON): مقدمہ تاریخ سائنس (INTRODUCTION TO THE HISTORY OF SCIENCE) ایچ اے آر گب (H.A.R.GIBB): SHORT ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM, PP. 470-71 ص ۴۷۰-۷۱، مقالہ پال کراؤس (PAUL KRAUS): THE CONTROVERSIES, OF FAKHR-AL-DIN RAZI: اسلامک کلچر، حیدرآباد، اپریل ۱۹۳۸ء ص ۱۳۱-۱۵۳: عبدالسلام ندوی: امام رازی ۱۹۵۰، اعظم گڈھ

۲ القفطی: تاریخ الحکماء، لیبک، تحقیق جولئیس لیپرت (JULIUS LIPPERT) ص ۲۹۱ -

۳ وفیات الاعیان: تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید، النهضة المصریہ، القاہرہ ۱۹۴۸ء ج ۳ ص ۳۸۲

۴ وفیات الاعیان نفس مصدر۔

* تراجم رجال القرنین، تصحیح زاہد الکوثری قاہرہ ۱۹۳۷ء، ص ۶۸ - وسبط ابن الجوزی مراۃ الزمان، حیدرآباد، ج ۸ ص ۵۴۲ -

الرازی: کتاب النفس والروح

مجموعۃ الرسائل الکبری، المطبعۃ العامرۃ الشرقیۃ بمصر ۱۳۲۳، ج ۱ ص ۱۰۹:
کما قال الرازی مع انہ من اعظم الناس طعنا فی الادلۃ السمعیۃ حتی ابتدع قولا ما عرف بہ قائل مشہور عنہ وھو انھا لا تفید الیقین ومع ھذا فانہ یقول: لقد تاملت الطرق الکلامیۃ والمناھج الفلسفیۃ فما رایتھا تشفی علیلا ولا تروی غلیلا، ووجدت اقرب الطرق طریقۃ القرآن، اقرأ فی الاثبات الیہ یصعد

لکلمہ الطیب الرحمٰن علی العرش استوی، واقرأ فی النفی لیس کمثلہ شئ ولا یحیطون بہ علماً،
ال ومن جرب مثل تجربتی عرف مثل معرفتی۔

۸ صلاح الدین الصفدی: الوافی بالوفیات ج ۴ ص ۲۵۴۔

۹ ابن الساعی: الجامع المختصر فی عنوان التواریخ وعیون السیر، تحقیق مصطفیٰ جواد، بغداد ۱۹۳۴ء ج ۹، ص ۳۰۷، وابن الاثیر، تاریخ الکامل، الکبری العامرۃ مصر، ۱۲۹۵ھ ج ۱۲، ص ۸۹

۱۰ کتاب النفس والروح کے نام سے متعدد تصنیفات متقدمین ومتاخرین کے یہاں ملتی ہیں محدثین نے نفس اور روح کی تشریح کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہ دونوں الفاظ قرآن حکیم میں خود اللہ جل شانہ کی اضافت کے ساتھ واقع ہوئے ہیں: "ویحذرکم اللہ نفسہ، فنفخت فیہ من روحی" اپنی کتاب الروح میں علامہ ابن قیم الجوزیہ نے مشہور محدث ابوعبداللہ بن مندہ الحافظ کی کتاب النفس والروح کا ذکر کیا ہے (دائرۃ المعارف العثمانیۃ، طبعۃ ثالثہ، ۱۳۵۷ھ ص ۳۶) خود علامہ ابن القیم نے نخریہ اپنی کتاب معرفۃ الروح والنفس کا ذکر کیا ہے۔ (نفس المصدر ص ۴۶: قد ذکرناها فی کتابنا الکبیر فی معرفۃ الروح والنفس)

۱۱ دیکھئے: شرح الاشارات، شرح عیون الحکمۃ اور اسفار اربعۃ۔

جمہوریۂ ترکیہ کے عائلی قوانین

محمد رشید فیروز

صحیح النسب بچے (دفعات ۲۴۱ تا ۲۵۲)

ازدواجیت کی موجودگی میں یا اس کے زائل ہونے کے بعد تین سو دن کی مدت کے اندر پیدا ہونے والے بچے کا باپ شوہر ہوتا ہے۔ اس مدت کے گزرنے کے بعد پیدا ہونے والا بچہ صحیح النسب شمار نہیں ہوتا۔ شوہر بچے کی پیدائش سے مطلع ہونے کے دن سے ایک ماہ کی مدت کے اندر بچے کو تسلیم کرنے سے انکار کر سکتا ہے۔ ایسی صورت میں ماں اور بچے کے خلاف دعویٰ دائر کیا جاتا ہے۔

شوہر شادی کے بعد کم از کم ایک سو اسی دن کے بعد پیدا ہونے والے بچے کو اس وقت تک تسلیم کرنے سے انکار نہیں کر سکتا جب تک وہ اس بات کا ثبوت فراہم نہ کر دے کہ اس کا اپنا بچہ ہونے کا احتمال موجود نہیں ہے۔

اگر یہ بات ظاہر ہو جائے کہ بچے کی پیدائش نکاح کے بعد ایک سو اسی دن سے کم مدت میں ہوئی ہے یا عورت کے حاملہ ہونے کے وقت اُس کی اپنے شوہر سے علیحدگی کے لئے عدالتی حکم نافذ ہو چکا ہو تو شوہر کو اپنے دعویٰ میں کسی مزید ثبوت کے فراہم کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن اگر عورت کے حاملہ ہونے کے وقت اُس کے شوہر سے تعلقاتِ ازدواجیت کا ثبوت مل جائے تو بچہ صحیح النسب شمار ہوگا۔

خارج از دواجیت پیدا ہونے والے بچوں کے والدین اگر نکاح کر لیں تو بچوں کا نسب خود بخود صحیح ہو جاتا ہے۔ والدین کے لئے لازمی ہے کہ بچوں کی پیدائش کی اطلاع متعلقہ افسر مردم شماری کو دیں۔ اگر زوجین نے ایک دوسرے سے نکاح کا وعدہ کر لیا ہو اور دونوں میں سے کسی ایک کا انتقال ہو جائے یا وہ نکاح کے لئے اہلیت کے زائل ہو جانے کی وجہ سے نکاح نہ کر سکیں تو فریق ثانی کے طلب کرنے پر یا بچے کی درخواست پر حاکم عدالت کی طرف سے نسب کی تصحیح کی جا سکتی ہے۔ بچے کی وفات کی صورت میں تصحیح نسب کے لئے

حاکم عدالت کو درخواست دینے کا حق اس کی اولاد کو منتقل ہو جاتا ہے۔ تصحیح نسب کا اختیار مدعی کی اقامت کا حاکم کو حاصل ہے۔

زوجین کے قانونی ورثا تصحیح نسب کی درخواست سے مطلع ہونے کے بعد تین ماہ کے اندر اعتراض کر
ہیں، مدعی کو اس دعوئ کا ثبوت فراہم کرنا لازمی ہے کہ بچہ اپنے والدین کا نہیں ہے۔

جن بچوں کے نسب کی تصحیح ہو جائے وہ اپنے والدین اور ان کے خونی رشتہ داروں کے مقابلے میں صحیح
النسب بچوں کے حقوق کے مالک ہو جاتے ہیں۔ ایسے بچوں کی اولاد بھی ان حقوق سے مستفید ہوتی ہے

متبنیٰ کے احکام (دفعات ۲۵۳ تا ۲۵۸)

متبنیٰ بنانے کا حق صرف اس شخص کو حاصل ہے جس کی عمر چالیس سال ہو چکی ہو اور جس کے جائز فروع م
ہوں۔ متبنیٰ بنانے والے شخص کی عمر متبنیٰ سے کم از کم اٹھارہ سال زیادہ ہونی چاہیئے۔ ایک ممیز شخص کو اس کی رضا
کے بغیر متبنیٰ نہیں بنایا جا سکتا بمجور (جس کے خلاف عدالت سے کوئی حکم امتناعی جاری کیا گیا ہو) اور نابالغ ا
اپنے والدین یا کسی حاکم عدالت کی اجازت کے بغیر متبنیٰ نہیں بنائے جا سکتے اگرچہ وہ ممیز ہوں۔

متبنیٰ بنانے والے شخص کی اقامت گاہ سے متعلقہ حاکم عدالت کی منظوری سے ایک سرکاری سند
پر متبنیٰ بنانے کی قانونی کارروائی مکمل ہو جاتی ہے۔ اگر یہ کارروائی متبنیٰ کے مفادات کے خلاف ہو تو حاکم
اجازت دینے سے انکار کر سکتا ہے۔ قانونی کارروائی کی تکمیل کے بعد متبنیٰ بنانے والے کو متبنیٰ کے والدین کے حـ
فرائض منتقل ہو جاتے ہیں۔ اور متبنیٰ اس کا قانونی وارث بن جاتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود متبنیٰ کے اپنے اصل
میں حقِ وراثت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

متبنیٰ بنانے والے اور متبنیٰ کے تعلقات طرفین کی رضامندی سے ختم کیے جا سکتے ہیں، لیکن طرفین کے ا
منعقد ہونے والے معاہدے کی شرائط کی پابندی ضروری ہے۔ جو شخص کسی کا متبنیٰ بننے کا خواہش مند ہو لیکـ
بننے کی وجہ سے وراثت سے محروم ہو جانے کا خطرہ درپیش ہونے کی صورت میں متبنیٰ بنانے کی قانونی کارر
تنسیخ کے لئے متعلقہ حاکم عدالت کو درخواست دے سکتا ہے۔

متبنیٰ بنانے کی قانونی کارروائی کے بعد متبنیٰ کے والدین حق ولایت سے محروم ہو جاتے ہیں اور یہ حق
والے شخص کو حاصل ہو جاتا ہے۔ متبنیٰ بنانے والے کی وفات کی صورت میں حقِ ولایت والدین کو دوبار
ایسی صورت میں ایک وصی کا تعین ضروری ہو جاتا ہے۔

ولایت کے احکام (دفعات ۲۶۲ تا ۲۷۷)

نابالغ بچے اپنے والدین کی ولایت کے تحت ہوتے ہیں۔ اور انہیں کسی قانونی وجہ کے بغیر والدین سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ بجز ان بچے (جن کے خلاف کسی عدالت سے حکم امتناعی جاری کیا گیا ہو) تا وقتیکہ حاکم عدالت ان کے لئے وصی کا تقرر ضروری نہ سمجھے اپنے والدین کی ولایت کے تحت رہتے ہیں۔ جب تک رشتہ ازدواجیت قائم رہتا ہے۔ والدین اپنے بچوں کے ولی کی حیثیت سے اپنے حقوق سے استفادہ کرتے ہیں۔ لیکن اگر دونوں میں اختلاف رائے رونما ہو جائے تو باپ کی رائے معتبر ہوگی۔ زوجین میں سے ایک کی وفات کی صورت میں فریق ثانی کو بچوں کی ولایت کا حق حاصل ہوتا ہے۔ طلاق کی صورت میں بچوں کی ولایت کا حق اس فریق کو دیا جاتا ہے جس کو بچے سپرد کئے جائیں۔

والدین اپنی استطاعت کے مطابق اپنے بچوں کی تعلیم و تربیت کے ذمہ دار ہوتے ہیں جس میں فنی تعلیم اور دینی تعلیم و تربیت بھی شامل ہیں۔ بچہ سنِ بلوغ کو پہنچنے کے بعد اپنے دین کے انتخاب میں آزاد ہوتا ہے۔

والدین اپنے بچوں کے قانونی نمائندے ہوتے ہیں۔ لیکن وہ اپنے حقِ نمائندگی سے اسی حد تک مستفید ہو سکتے ہیں جس حد تک انہیں حقِ ولایت حاصل ہے۔ بچے جب تک اپنے والدین کی ولایت کے تحت ہوتے ہیں محض اپنے والدین کی رضامندی حاصل کر کے ہی معاملات میں حصہ لے سکتے ہیں۔ اگر بچہ اپنے والدین یا کسی تیسرے شخص کے ساتھ کسی معاملہ میں قرض حاصل کرنا چاہتا ہے تو اس کے لئے ایک خصوصی قسم کی شرکت اور حاکم عدالت کی تصدیق ضروری ہے۔

اگر والدین اپنے فرائض صحیح طور پر بجا نہ لائیں تو حاکم عدالت کو یہ اختیار حاصل ہے کہ بچوں کی حفاظت اور نگہداشت کے لئے ضروری تدابیر اختیار کرے۔ حاکم کسی ایسے بچے کو والدین سے علیحدہ کر کے کسی خاندان یا معاشرتی بہبود کے ادارے کی تحویل میں دے سکتا ہے جس کی ذہنی اور جسمانی نشو و نما خطرے میں ہو یا جو ذہنی تنہائی محسوس کرتا ہو۔ اگر بچہ والدین کی مخالفت پر اصرار کرے اور اس کی اصلاح کا کوئی دوسرا طریقہ موجود نہ ہو تو حاکم عدالت بچے کو کسی خاندان یا معاشرتی بہبود کے ادارے کی تحویل میں دے سکتا ہے۔ اگر والدین نے بچوں کی ولایت کے حقوق ادا کرنے سے قاصر ہوں یا دونوں میں سے کوئی ایک فریق دوسرا نکاح کر لے حاکم عدالت بچوں کے لئے وصی مقرر کر سکتا ہے۔

والدین کے حقِ ولایت کے سلب ہو جانے کی صورت میں بچے کی رہائش اور تعلیم کے اخراجات

والدین کے ذمّے ہوتے ہیں۔

حقِ ولایت کے سلب کئے جانے کے اسباب زائل ہونے کی صورت میں حاکم عدالت والدین
حقِ ولایت دینے کے لئے حکم نافذ کر سکتا ہے۔

بچّوں کے اموال سے متعلق احکام (دفعات ۲۷۶ تا ۲۸۹)

جب تک والدین کا اپنے بچّوں پر حقِ ولایت قائم رہتا ہے وہ بچّوں کے اموال کے منتظم ہوتے
والدین اپنے فرائض کی ادائیگی میں کوتاہی کریں تو حاکم عدالت کو مداخلت کرنے کا حق حاصل ہے۔ ازدوا
کے زائل ہونے کی صورت میں زوجین میں سے جس فریق کو حق ولایت حاصل ہو حاکم عدالت کو بچّے کے اموا
متعلق ایک رجسٹر پیش کرنے کے لئے ذمہ دار ہے۔

حق ولایت کی موجودگی میں والدین کو اپنے بچّوں کے اموال سے نفع حاصل کرنے کا حق ہوتا ہے۔ بچّے کی آ
کی ضروریات اور تعلیم پر صرف ہوتی ہے۔ آمدنی کا بقیہ حصہ بچّے کے باپ یا ماں کو ملتا ہے جو خاندان کے اخراجا
لئے کفیل ہو۔ بچّہ جب تک اپنے والدین کے ساتھ رہتا ہے اس کی آمدنی پر والدین کو تصرف کا حق ہوتا ہے لیکن
بچّہ والدین کی رضامندی سے خاندان سے علیحدہ سکونت اختیار کرے تو اُسے اپنی آمدنی اپنی مرضی کے مطابق
کرنے کا حق ہے۔

اگر والدین سے بچّے کے اموال کے انتظام کا حق کسی عدالت کے حکم کے مطابق سلب کر لیا جائے تو اموا
ہونے کی صورت میں بچّے کو یا اس کے وصی کی تحویل میں دے دیئے جاتے ہیں۔ والدین بچّے کے سنِ بلوغ کو
اس کے اموال واپس دینے کے لئے ذمہ دار ہوتے ہیں۔ اگر والدین نے بچّے کے اموال کا کچھ حصہ فروخت کر دیا ہو
اس کی قیمت ادا کرنی ہو گی۔

ناجائز بچّوں سے متعلق احکام (دفعات ۲۹۰ تا ۳۱۴)

جس عورت کے بطن سے ناجائز بچّہ پیدا ہو وہی اس بچّے کی ماں ہوتی ہے۔ باپ کا تعین اصل باپ
سے یا عدالت کے فیصلے سے ہوتا ہے۔

ناجائز بچّے کے باپ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے بچّے کا اعتراف کرے۔ باپ کے فوت ہو
پر یہ حق دادا کو حاصل ہوتا ہے۔

پیدا ہونے والے بچوں سے متعلق اعتراف ولدیت قبول نہیں کیا جا سکتا۔

اگر کسی ناجائز بچے کی ولدیت کا اعتراف کرنے والے باپ یا دادا کے بیان کے خلاف ماں اور بچے کو اعتراض کرنے کا حق حاصل ہے جو اعتراف ولدیت سے متعلق اطلاع ملنے کے بعد تین ماہ کی مدت کے اندر حاکم عدالت کو پیش کیا جاسکتا ہے۔ سرکاری خزانہ اور دیگر متعلقہ افراد کو بھی بچے کی ولدیت کے اعتراف کی اطلاع ملنے کے بعد تین ماہ کے اندر حاکم عدالت کو اعتراض پیش کرنے کا حق حاصل ہے۔ ناجائز بچے کی ولدیت سے متعلق دعویٰ بچے کی ماں بچے کی ولادت سے پہلے یا ولادت کے بعد ایک سال کی مدت کے اندر باپ یا اس کے ورثاء کے خلاف دائر کرسکتی ہے ناجائز بچے کی ولادت کی اطلاع ملنے پر عدالت متعلقہ بچے کے مفادات کے تحفظ کے لئے ایک قیم مقرر کرتی ہے۔ عدالت اگر ضرورت محسوس کرے تو وصی بھی مقرر کرسکتی ہے۔

اگر اس بات کا ثبوت فراہم ہو جائے کہ مدعا علیہ نے ناجائز بچے کی ولادت سے ۱۸۰ - ۳۰۰ دن پہلے اس کی ماں کے ساتھ جنسی اختلاط کیا ہے تو بچے کی ولدیت سے متعلق قرینہ مہیا ہو جاتا ہے۔ لیکن ایسے حالات کی موجودگی میں جن سے مدعا علیہ کے ناجائز بچے کے باپ ہونے کی حیثیت سے متعلق گہرے شکوک پیدا ہوتے ہوں قرینے کا اعتبار نہیں کیا جا سکتا۔

اگر ناجائز بچے کی ولادت کے وقت اس کی ماں کے بدچلن ہونے کا ثبوت مل جائے تو ولدیت کے لئے دعویٰ مسترد کر دیا جائے گا۔

اگر ناجائز بچے کی ماں اس کی پیدائش کے وقت شادی شدہ ہو تو ولدیت سے متعلق دعویٰ بچے کے ناجائز ہونے سے متعلق عدالت کا فیصلہ صادر ہونے کے بعد دائر کیا جاسکتا ہے۔ اگر ناجائز بچے کی ولدیت سے متعلق دعویٰ پایۂ ثبوت کو پہنچ جائے تو بچے کی ماں کو عدالت مندرجہ ذیل اخراجات کی ادائیگی کے لئے حکم صادر کرسکتی ہے:۔

۱ - زچگی کے اخراجات۔

۲ - زچگی سے چار ہفتہ پہلے اور چار ہفتہ بعد کے رہائشی اخراجات

۳ - حمل اور زچگی سے متعلق دیگر ضروری اخراجات۔

اگر ناجائز بچے کے باپ نے اس کی ماں سے جنسی اختلاط سے پہلے شادی کرنے کا وعدہ کیا ہو یا جنسی [اختلا]ط کی حیثیت ایک جرم کی ہو، یا باپ نے اپنے اثر و رسوخ کا ناجائز استعمال کیا ہو یا ماں جنسی اختلاط [کے] وقت نابالغ ہو تو عدالت بداخلاقی کے جرم کے ارتکاب پر بچے کی ماں کو باپ کی طرف سے ہرجانہ کی ایک

معقول رقم دلوا سکتی ہے۔ ولدیت کا دعویٰ ثابت ہونے پر حاکم عدالت والدین کی حیثیت کے مطابق بچے کی رہائش اور تعلیم کے لئے ضروری اخراجات کی ادائیگی کے لئے حکم صادر کر سکتا ہے، یہ اخراجات ناجائز بچے یا بچی کو ۱۸ سال کی عمر تک ادا کئے جاتے ہیں۔

نفقہ کے احکام (دفعات ۳۱۵ تا ۳۱۷)

ہر شخص اپنے اصول اور فروع کو اور بھائیوں بہنوں کو ضروری مالی مدد دینے کے لئے قانون کی رُو سے ذمہ دار ہے۔

نفقہ کے لئے دعویٰ مدعی کی طرف سے مدعا علیہ کی آمدنی کے تناسب سے دائر کیا جاتا ہے جب تک بھائیوں اور بہنوں کی مالی حالت اچھی نہ ہو اُن سے نفقہ طلب نہیں کیا جا سکتا۔ جس شخص کو نفقہ طلب کرنے کا حق حاصل ہو اس کی طرف سے دعویٰ مدعا علیہ کی اقامت گاہ سے متعلقہ عدالت میں دائر کیا جاتا ہے اگر نفقہ طلب کرنے والا شخص کسی معاشرتی بہبود کے ادارے میں سکونت پذیر ہو تو نفقہ کے لئے دعویٰ دائر کرنے کا حق اس ادارے کو حاصل ہے۔

جس بچے کے والدین کا پتہ معلوم نہ ہو اس کے نفقہ کا انتظام متعلقہ میونسپلٹی کے ذمے ہوتا ہے۔ اگر بچے کے خاندان کا پتہ مل جائے تو میونسپلٹی خاندان سے یا بچے کے نفقہ کے ذمہ دار خونی رشتہ داروں سے نفقہ طلب کر سکتی ہے، اگر نفقہ کے لئے دعویٰ پایۂ ثبوت کو پہنچ جائے تو نفقہ کی ادائیگی کے لئے عدالت کا حکم دعویٰ دائر کئے جانے کی تاریخ سے واجب التعمیل ہوگا۔

گھر کے سربراہ کے حقوق و فرائض (دفعات ۳۱۸ تا ۳۲۱)

جو افراد ایک کنبہ کی صورت میں اکٹھے مل کر رہتے ہوں ان کے سربراہ کا تعین قانون یا کسی معاہدے یا رواج کے مطابق ہوتا ہے۔ سربراہ کے حقوق کسی معاہدے کی رُو سے متعین کئے جاتے ہیں جو اس کے اور اس کے ماتحت رہنے والے افراد کے درمیان طے کیا جاتا ہے۔ گھر کے تمام افراد کے مفادات کا تحفظ قانون کی رُو سے سربراہ کی ذمہ داری ہے۔ گھر کے افراد کو عام اور دینی تعلیم اور فنی تربیت حاصل کرنے کا حق ہے۔ افراد کے ذاتی اموال کی حفاظت کرنا سربراہ کے فرائض میں داخل ہے۔

سربراہ کے ماتحت رہنے والے افراد میں سے کوئی نابالغ یا مجبور فرد یا کوئی دماغی مریض اگر کسی نقصان کا موجب ہو تو اس کی ذمہ داری سربراہ پر عائد ہوتی ہے تاوقتیکہ سربراہ اس بات کا ثبوت فراہم نہ کرے اس نے حسبِ معمول نقصان کرنے والے فرد کی نگرانی کی تھی اور حالات کے مطابق احتیاط سے کام لیا تھا۔

اپنے والدین کے ساتھ رہنے والے بالغ بچے، جنہوں نے اپنی محنت اور امداد خاندان کے لئے وقف کردی
راس کا معاوضہ طلب نہ کیا ہو اپنے خلاف کسی عدالت کی طرف سے حکم امتناعی نافذ ہونے کی صورت میں
ین سے اپنا حق طلب کرسکتے ہیں۔

خاندانی اموال سے متعلق احکام (دفعات ۳۲۲ تا ۳۴۵)

کسی خاندان کے افراد کی تعلیم و تربیت اور امداد کے لئے خاندانی وقف قائم کئے جا سکتے ہیں۔ ایسا ہر تصرف
ۓ ہے جس کی رُو سے خاندان کے کسی خاص مال یا حقوق کو اس کے بعض افراد کے لئے مخصوص کر دیا جائے اور
ل یا حقوق دیگر افراد یا خاندان کو منتقل نہ کئے جا سکیں۔

خونی رشتہ دار مل کر ترکہ میں اپنے پورے حصص یا ان کے اجزاء کو ملا کر ایک خاندانی شرکت اموال قائم کر
ہیں۔ شرکت اموال کے قیام کے لئے اس کے تمام حصہ داروں اور نمائندوں کے ایک سرکاری سند پر دستخطوں
ا ضروری ہے۔

خاندانی شرکت اموال کسی معینہ یا غیر معینہ مدت کے لئے قائم کی جا سکتی ہے۔ اگر مدت کا تعین نہ کیا گیا ہو تو شرکت
صہ دار چھ ماہ قبل دوسرے حصہ داروں کو اطلاع دے کر علیحدگی اختیار کر سکتا ہے۔ اگر شرکت اموال زراعت سے
کسی مقصد کے لئے قائم کی گئی ہو تو حصہ دار علیحدگی کے لئے ایک زرعی فصل کی مدت سے پہلے دوسرے
روں کو اطلاع دینے کے لئے ذمہ دار ہے یا کسی مقامی رواج کی موجودگی میں اس کی پابندی ضروری ہے۔ شرکت
ل موجودگی میں حصہ دار اپنے حصے طلب نہیں کر سکتے۔ اور نہ انہیں استعمال کر سکتے ہیں۔

شرکت کا انتظام تمام حصہ دار باہمی تعاون و اشتراک عمل سے کرتے ہیں ہر حصہ دار کو حسب معمول انتظامی اُمور میں
ہونے کا حق حاصل ہے۔ شرکت اموال کے تمام حصہ دار کسی حصہ دار کو منتظم مقرر کر سکتے ہیں۔ منتظم شرکت کے تمام
ل اُمور میں شرکت کی قانونی طور پر نمائندگی کرتا ہے۔

شرکت اموال میں موجود تمام اموال حصہ داروں کی مشترکہ ملکیت ہوتے ہیں۔ شرکت اموال کے قرضوں کے لئے تمام
مشترکہ طور پر ذمہ دار ہوتے ہیں۔

شرکت اموال مندرجہ ذیل حالات میں ختم ہو جاتی ہے:-

۱ ۔ تمام حصہ داروں کی رضامندی سے یا شرکت کے خاتمے سے متعلق فیصلے کی اشاعت سے۔

۲ ۔ اگر شرکت اموال کے لئے معینہ مدت ختم ہو گئی ہو اور اس مدت کی توسیع نہ کی گئی ہو۔

۳ ۔ اگر کسی عدالت کے حکم امتناعی کے نفاذ کے بعد کسی حصہ دار کا حصہ فروخت کیا گیا ہو۔

[redacted]

۴ - اگر حصہ داروں میں سے کوئی ایک مفلس ہو جائے ۔

۵ - معقول وجوہ کی بنا پر کسی ایک حصہ دار کے طلب کرنے پر ۔

اگر کوئی حصہ دار شرکت اموال سے علیحدگی کی اطلاع دے کر علیحدہ ہو جائے یا کسی حصہ دار کے مفلس ہونے سے متعلق کسی عدالت سے حکم صادر ہو جائے یا کسی ایسے حصے کی فروخت کا مطالبہ کیا جائے جس کے خلاف عدالت متعلقہ سے حکم امتناعی جاری ہو چکا ہو تو دوسرے حصے دار علیحدہ ہونے والے حصہ دار کے حصے کے تصفیے کے بعد شرکت اموال کو جاری رکھ سکتے ہیں۔ شادی کرنے والا حصے دار اپنی علیحدگی سے قبل اطلاع دیئے بغیر اپنے حصے کا تصفیہ طلب کر سکتا ہے۔

اگر شرکت اموال کے کسی حصے دار کا انتقال ہو جائے اور اس کے ورثاء شرکت اموال کے رکن نہ ہوں تو وہ اپنے مورث کے حصے کا تصفیہ طلب کر سکتے ہیں۔

اگر شرکت اموال کا منتظم اپنے فرائض کی ادائیگی سے قاصر ہو یا کسی قسم کی کوتاہی کرے تو دوسرے تمام حصہ دار شرکت اموال کی تنسیخ طلب کر سکتے ہیں۔ کسی جائداد غیر منقولہ کو یا کسی زراعتی یا صنعتی مقصد کے لئے مخصوص املاک کو خاندان کی اقامت گاہ کے لئے مخصوص کیا جا سکتا ہے، ایسی تخصیص کے لئے مندرجہ ذیل شرائط کی پابندی ضروری ہے ۔

جس املاک غیر منقولہ کو خاندان کی رہائش کے لئے مخصوص کیا جائے وہ خاندان کی رہائشی ضروریات سے زیادہ نہ ہونی چاہیئے ۔

جو شخص اپنے خاندان کی اقامت گاہ کے لئے کسی املاک غیر منقولہ کی تخصیص کا خواہشمند ہو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ عدالت متعلقہ کے ذریعے ایک سرکاری اعلان جاری کرائے جس میں قرض خواہوں اور دیگر متعلقہ افراد کو اقامت گاہ کی تخصیص کے خلاف دو ماہ کی مدت کے اندر اعتراضات پیش کرنے کی دعوت دی گئی ہو۔

جب تک اقامت گاہ کی تخصیص کے لئے عدالت کی جاری کردہ ھدایات کا اندراج انتقال اراضی رجسٹر میں نہ ہو جائے اقامت گاہ کا قیام قانونی طور پر تسلیم نہیں کیا جاتا ۔

کسی خاندانی اقامت گاہ کو ضمانت کے لئے استعمال نہیں کیا جا سکتا ۔ اور نہ ہی اس کو کرائے پر یا کسی غیر شخص کی تحویل میں دیا جا سکتا ہے ۔

عدالت کسی خاندانی اقامت گاہ کے مالک کو مجبور کر سکتی ہے کہ وہ اپنے اصول اور فروع بھائیوں اور بہنوں کو اپنے ساتھ رہنے کی اجازت دے دے جن کے لئے کوئی قانونی پابندی عائد نہ کی گئی ہو۔

اقامت گاہ کا مالک اپنی زندگی میں اس کو ترک کرنے کا فیصلہ کرنے کا مجاز ہے، مالک کی وفات کے بعد اقامت گاہ کی قانونی حیثیت ختم ہو جاتی ہے۔ اور انتقال اراضی کے رجسٹر میں اس کے اندراج کو منسوخ کر دیا جاتا ہے۔

وصایت کے احکام (دفعات ۲۴۶ تا ۲۷۵)

وصایت کے سرکاری دفاتر، وصی اور قیّم وصایت کے اعضاء کہلاتے ہیں۔ وصایت کے دفاتر میں عدالت ہائی صلح اور اصلیہ شامل ہیں۔[1]

خاص حالات میں اگر وصایت کے ماتحت فرد کے مفادات متقاضی ہوں اور خصوصاً جب کسی تجارتی والے یا صنعتی کاروبار کو جاری رکھنا ضروری ہو عدالت متعلقہ وصایت کے اختیارات کسی خاندان کے سپرد کر سکتی ہے۔ ایسے حالات میں وصایت کے دفاتر کے فرائض و حقوق ایک خاندانی مجلسِ منتظمہ کو منتقل ہو جاتے ہیں۔ عدالت اصلیہ خاندان کے تین افراد پر مشتمل وصایت کی مجلس منتظمہ کا تقرر کرتی ہے مجلسِ منتظمہ عموماً چار سال کی مدت کے لئے قائم کی جاتی ہے۔ خاندانی وصایت کی مجلسِ منتظمہ اپنے فرائض کی بجا آوری کے لئے مالی ضمانت مہیا کرتی ہے۔

وصی کے اختیارات میں کسی نابالغ یا معجور فرد کو اپنی نگرانی میں رکھنا۔ اس کے اموال کا انتظام کرنا اور دیوانی اُمور میں اس کی نمائندگی کرنا شامل ہے۔

قیّم کا تقرر کسی املاک کے انتظام یا کسی خاص فریضے کی بجا آوری کے لئے کیا جاتا ہے۔

ہر نابالغ فرد کے لئے جو وصایت کے تحت نہ ہو ایک وصی مقرر کیا جاتا ہے۔

ہر بالغ فرد کے لئے جو کسی دماغی مرض یا دماغی کمزوری کی وجہ سے اپنے اُمور سرانجام نہ دے سکے یا نگرانی کا محتاج ہو یا دوسروں کے لئے خطرے کا باعث ہو ایک وصی مقرر کیا جاتا ہے۔

ہر بالغ فرد کے لئے جو اسراف عیاشی، مفلوک الحالی یا بدانتظامی کی وجہ سے اپنے خاندان کو خطرے میں

---

[1] جمہوریہ ترکیہ کے قوانین ۱۹۲۶ء سے یورپین ممالک کے قوانین پر مبنی ہیں۔ اور ترکی عدالتوں کا نظام فرانس کے عدالتی اُصولوں کے مطابق قائم کیا گیا ہے۔ عدالت ہائی صلح اور عدالت ہائی اصلیہ دیوانی عدالتوں کے نام ہیں۔ عدالتِ صلح پاکستانی دیوانی عدالت درجہ دوم اور عدالت اصلیہ پاکستانی دیوانی عدالت درجہ اوّل سے مماثلت رکھتی ہے۔

ڈال دے یا نگرانی کا محتاج ہو یا دوسروں کے لئے خطرے کا باعث بن جائے ایک وصی مقرر کیا جاتا ہے۔

اگر کسی بالغ فرد کو عدالت سے ایک سال یا اس سے زیادہ مدت کے لئے قید کی سزا دی جائے اس کے لئے وصی کا تقرر لازمی ہو جاتا ہے۔

اگر کوئی بالغ شخص اس امر کا ثبوت فراہم کر دے کہ بڑھاپے، بیماری یا ناتجربے کاری کی وجہ سے وہ ا۔ اُمور کا انتظام کرنے سے قاصر ہے۔ اس کو یہ حق حاصل ہے کہ وصایت کے لئے عدالت متعلقہ کو درخوا پیش کر دے۔

عدالت صلح وصی کے فرائض انجام دینے کے لئے ایسے شخص کو مقرر کرتی ہے جو ان فرائض کی ا کی صلاحیت رکھتا ہو۔ عدالت اگر مناسب خیال کرے تو ایک سے زیادہ اشخاص کو وصی کے فرا انجام دہی کے لئے مقرر کر سکتی ہے۔ عدالت ایسے اشخاص کو مشترکہ طور پر یا علیحدہ علیحدہ فرائض دینے کے لئے ھدایات جاری کر سکتی ہے۔

عدالت وصایت کے ماتحت فرد کے خونی رشتہ داروں یا مہری رشتہ داروں میں سے کسی کو یا اس فرد کی بیوی یا شوہر کو دوسرے اشخاص پر ترجیح دے کر وصی مقرر کر سکتی ہے۔

جو اشخاص ساٹھ سال سے زیادہ عمر کے ہوں یا بیماری کی وجہ سے وصی کے فرائض آسانی سے انج سکیں یا چار سے زیادہ بچّوں کے ولی ہوں یا جن کے ذمے دو وصایت کے فرائض ہوں یا ایک وصا ذمہ داریاں ان کی استطاعت سے زیادہ ہوں یا پارلیمنٹ کے رُکن ہوں یا وزیر ہوں یا کسی ع کے رُکن ہوں، وصی کا عہدہ قبول کرنے سے انکار کر سکتے ہیں۔

جو اشخاص وصی کے ماتحت ہوں یا شہری اور سیاسی حقوق سے محروم کر دیئے گئے ہوں یا ایسے ا کے مفادات وصی کے تحت شخص کے مفادات کے خلاف ہوں اور وصایت کی ذمہ دار عدالتوں کے کا عہدہ قبول نہیں کر سکتے۔

قیّم کا تقرّر (دفعات ۳۷۶ تا ۳۸۱)

اگر کوئی شخص علالت کی وجہ سے یا گمشدگی یا کسی دوسری وجہ سے اپنا ضروری کام کرنے اور اپنا نمائندہ مقرر نہ کر سکے یا کسی معاملے میں قانونی نمائندے کے مفادات کسی نابالغ یا مجبور فر سے ٹکرائیں یا قانونی نمائندہ کسی قانونی معذوری سے دوچار ہو ایسے حالات میں عدالت قیّم کا تق اگر کسی ترکے کے انتظامات کے لئے کوئی قیّم موجود نہ ہو، یا کوئی شخص اپنی املاک کا صحیح طو

سے قاصر ہو یا ترکے کے ورثاء کے حقوق کا تعین نہ کیا گیا ہو یا کسی ادارے یا جماعت کا انتظام ناقص ہو تو عدالت
نم کا تقرر کر سکتی ہے۔

اگر کسی بالغ شخص کے مفادات کا تقاضا ہو کہ اسے شہری حقوق سے جزوی طور پر محروم کر دیا جائے تو ایسے
شخص کی رائے معلوم کرنے کے بعد عدالت اس کے اُمور کی نگرانی کے مشیر مقرر کر سکتی ہے۔

وصی کے فرائض (دفعات ۳۸۲ تا ۴۰۰)

وصی کی یہ ذمہ داری ہے کہ اپنا عہدہ سنبھالنے کے بعد عدالت کے ایک نمائندہ کی موجودگی میں اپنے ماتحت شخص کے اموال سے متعلق ایک رجسٹر تیار کرے۔ ماتحت شخص کے اموال میں سے اَسناد قیمتی دستاویزات اور اہم اشیاء کو عدالت متعلقہ کی نگرانی میں کسی محفوظ جگہ رکھنا ضروری ہے۔

اگر وصایت کے ماتحت شخص کے مفادات متقضی ہوں تو اس کی منقولہ املاک کو عدالت کی ہدایات کے مطابق نیلام کے ذریعے یا طرفین کی رضامندی سے فروخت کیا جا سکتا ہے۔

وصایت کے ماتحت شخص کے اخراجات کے لئے جس رقم کی ضرورت نہ ہو اُسے کسی مالی ادارے کو فوری طور پر سُود کی شرح کے مطابق قرض دینا لازمی ہے۔ جس سرمائے کے لئے کافی ضمانت موجود نہ ہو اُسے محفوظ سرمائے میں تبدیل کرنا ضروری ہے۔ اگر وصایت کے ماتحت شخص کی املاک میں صنعتی اور تجارتی ادارے شامل ہوں تو عدالت متعلقہ ان کے تصفیے یا جاری رکھنے کے لئے ہدایات جاری کر سکتی ہے۔ غیر منقولہ املاک صرف عدالت ضلع کی اجازت سے فروخت کی جا سکتی ہے۔

وصی کے لئے اپنے ماتحت نابالغ کی رہائش اور تربیت پر پوری توجہ دینا ضروری ہے۔ وصی کو نابالغ کی نگرانی کے سلسلے میں وہی حقوق حاصل ہوتے ہیں جن کا تعلق والدین سے ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ وصایت کی ذمہ دار عدالتوں کو مداخلت کا حق حاصل ہے۔ وصی تمام معاملات میں اپنے ماتحت نابالغ کی نمائندگی کرتا ہے۔ وصی کو اپنے ماتحت کے اموال ھبہ یا وقف کرنے کا حق نہیں ہوتا۔

وصی کے لئے لازمی ہے کہ اپنے ماتحت کی املاک کا انتظام ایک مدبر منتظم کی طرح کرے اور عدالت کی ھدایات کے مطابق سال میں کم از کم ایک مرتبہ حسابات تیار کر کے عدالت کو پیش کرے۔

وصی کا تقرر عموماً چار سال کے لئے ہوتا ہے۔ اس مدت کے اختتام پر وصی اگر چاہے تو اپنے عہدے سے مستعفی ہو سکتا ہے۔ وصی کے لئے مناسب معاوضہ عدالت کی ھدایات کے مطابق مقرر کیا جاتا ہے جس کی ادائیگی اس کے ماتحت کے اموال میں سے کی جاتی ہے۔ (مسلسل)

دنیائے اسلام کو موجودہ دور کا چیلنج

اسلامی اور یورپی تہذیب کی روشنی میں

ایم اے حسین ملک ☆ مترجم:۔ نورالاسلام

دنیائے اسلام تاریخ کے بڑے نازک دور سے گزر رہی ہے۔ اس دور کی اہمیت یہ نہیں کہ دنیائے اسلام نے آپ کو بیرونی طاقتوں کے اثر یا غلبہ سے محفوظ رکھے یہ ایک پرانی بات ہے۔ یہ وقت اس لئے اہم ہے کہ ہمیں بھوک، بیماری، جہالت اور بدنظمی کے خلاف جنگ کرنی ہے۔ باوجود گزشتہ پندرہ سال کی ی بلیغ اور بیرونی امداد کے ہمارے مسائل جوں کے توں ہیں۔

اسلامی اور دوسرے ترقی پذیر ملکوں کے منصوبہ بنانے والوں کا خیال ہے کہ ہماری پس ماندگی کی تمام تر بہ سرمایہ کی کمی ہے، یہ خیال غلط ہے کیوں کہ یہ ممالک دولت مند ہونے کے باوجود اصلاحی اداروں کی دنیج د ترقی کا جذبہ نہیں رکھتے۔ جذبہ انسانی کوشش اور قربانی کا طلب گار ہوتا ہے۔ اور نشاۃِ ثانیہ، اصلاحِ دین، ملاب اور انقلابِ فرانس جیسے انقلابات کو جنم دیتا ہے۔ اسی تاریخی بیداری نے یورپ کی موجودہ ترقی کی بنیادیں بوط کیں۔

نشاۃِ ثانیہ نے تحقیق و تجسس کی ایک تازہ روح پھونک دی۔ اور برونو (۱۵۴۵ - ۱۶۰۰ء) اور گلیلو ۱۵۴ - ۱۶۴۲ء) جیسی شخصیتوں کو باوجود عیسائی مذہبی پیشواؤں کی شدید مخالفت کے اپنی علمی دریافتوں کو ا کے سامنے پیش کرنے کی جرأت بخشی۔ اصلاحِ دین کی تحریک نے زمانہ کے مذہبی خیالات میں زبردست انقلاب کردیا۔ عام خیال تھا کہ روحانی قوتیں غیر روحانی قوتوں سے کہیں زیادہ بلند و بالا ہیں۔ مارٹن لوتھر (۱۴۸۳ - ۱۵۴۶ء) اس کے بالکل برعکس نظریہ پیش کیا۔ کالون (۱۵۰۹ - ۱۵۶۴ء) اس سے بھی دو قدم آگے بڑھ گیا اور اس بہ بانگِ دہل کہا کہ اس دنیا میں کامیابی اس بات کی دلیل ہے کہ کامیاب انسان خدا کا مقرب اور برگزیدہ بندہ ہے۔

نتیجہ یہ ہوا کہ عیسائیت جو صدیوں سائنس کی مخالف رہی تھی اب سائنس کو قبول کرنے اور اپنانے کے لئے ہوگئی۔

سینائی نے کہا ہے:۔

"اصلاحِ دین کی تحریک نے قرونِ اوسطیٰ میں اقتدار کے سب سے بڑے ستون یعنی چرچ کو ہلا کر رکھ دیا۔ اس نے زندگی کے ہر پہلو کو خواہ وہ اجتماعی ہو یا انفرادی متاثر کرنے اور معاشرہ کی از سرِ نو تشکیل کی ٹھان لی۔

پدری مذہب سے اس کا ناطہ ٹوٹ گیا اور اس نے روحانی اور غیر روحانی طاقتوں کی مخالفت شروع کر دی۔ اس نے پُرانے مذہبی خیالات کے محل ڈھا دیئے۔ خدا کی لافانی طاقت کے آگے خادمانہ بندگی کی جگہ ایک جذبہ بیداری نے لے لی۔" یہ بیداری کی روح جہاں بھی پھیلی انسانی دماغ نے ایک لامتناہی جذبۂ خود اعتمادی اور خودداری حاصل کر لیا۔ الفرڈ ویبر نے کہا ہے کہ روایاتی کلیسا کی عظیم طاقت سترھویں صدی کے آخر تک بالکل ناکارہ ہو چکی تھی۔ یہ وہ وقت تھا جب انسان نے اپنی اصلیت کو پہچانا۔ اسپین کے فلسفی اسپینوزا (۱۶۳۲ ـــ ۱۶۷۷ء) نے غیر مذہبی افکار کو اپنے قلمی کارناموں سے آگے بڑھایا۔

اصلاحات کے ان دو مدارج کے بعد وہ قابلِ ذکر دور شروع ہوا جب لوگوں میں سماجی، سیاسی اور معاشی بیداری پیدا ہوئی۔ ۱۷۸۹ء کے فرانسیسی انقلاب نے روایتی حکومت کے ڈھانچہ کو مسمار کر دیا۔ قبل ازیں اقتدار اعلیٰ بادشاہوں کے ہاتھ میں تھا اور وہ اپنی من مانی کرتے تھے۔ اب تمام طاقت عوام کے ہاتھ میں آگئی اور حکومت ان کے خیالات پر عمل کرنے پر مجبور ہوئی۔ فرانسیسی انقلاب پر رُوسو (۱۷۱۲ ـــ ۱۷۷۸ء) اور والٹیر (۱۶۹۴ ـ ۱۷۷۸ء) کی تصنیفات کا بہت گہرا اثر ہوا۔

انقلابِ فرانس کا نعرہ "آزادی، مساوات اور اخوت" ابھی تک دنیا کا ایک پسندیدہ نعرہ ہے صنعتی انقلاب جس کی ابتدا انقلابِ فرانس سے پہلے ہو چکی تھی انیسویں صدی میں یورپ کے برِ عظیم میں تیز رفتاری سے پروان چڑھا۔ صنعتی ترقیاتی دور کو جس کا انحصار سائنس اور صنعت پر ہے، جب بنک کاری، بیمہ اور انتظامی معاملات میں ترقی اور رسل و رسائل کے ذرائع سے ہم آہنگی ہوئی تو اس نے یورپ کی ترقی میں نئے راستے کھول دیئے۔ خاندانی روایاتی زندگی کے نظریئے جن پر پہلے جائداد کی ملکیت اور خاندانی تعلقات کا اثر پڑتا تھا اب ایک نئے ڈھانچے میں ڈھلنے لگے جس کی بنیاد انسانی صلاحیت اور خاندانی حیثیت پر رکھی گئی۔ وہ شخصیتیں جو اس پُر آشوب دور پر اثر انداز ہوئیں والٹیر، رُوسو، وانٹین، ریفین، کارل مارکس، اینجلس، ٹشائے وغیرہ ہیں۔

کارل مارکس کا کمیونسٹ مینی فیسٹو (۱۸۴۷ ـ ۴۸ء) اور داس کیپٹل سے جو ۱۸۶۷ء میں سب سے

پہلے تصنیف ہوئی، دنیا میں کمیونسٹ نظریہ کی ابتدا ہوئی جس کو پہلی سیاسی کامیابی اکتوبر ۱۹۱۷ء
روسی انقلاب کے ذریعہ حاصل ہوئی۔

ایک منظم عوامی طرزِ حکومت نے ذہنی بیداری پیدا کی، جس نے مزدور پیشہ لوگوں کو اس بات سے
روشناس کر دیا کہ انسان پر خود اپنی ذات اور دوسروں کی بہبودی کے لئے کیا ذمہ داری عائد ہوتی۔
اس کے بعد کی ترقیوں نے خصوصاً بیسویں صدی عیسوی کے اوائل میں سماجی کش مکش کو واضح کر دیا
بیّن طور پر نئی ایجادات کے ذریعہ جسمانی اور حتیٰ کہ دماغی محنت کا بوجھ بھی انسان سے لے کر مشینوں پر ڈالا
سوشل انشورنس جس کے ذریعے بیماری، حادثات، ضعیف العمری کا بیمہ ہو سکتا تھا۔ ۸۴-۱۸۸۱ء میں
بسمارک نے اس کی ابتدا کی اور یہ اس تخلیقی دَور کی غیر یقینی صورت حال میں ایک بڑی اہمیت رکھتا
یہ تمام سماجی اور معاشی ترقیاتی پروگرام قربانیاں دیئے اور تکالیف اُٹھائے بغیر تکمیل کو نہ پہنچ سکا۔ صنعتی
کے دَوران میں یورپی اقوام بہت سی آزمائشوں سے گزر چکی تھیں، ان نئے مواقع سے مستفید ہونے کے
جو سرمایہ دارانہ نظام کارفرما تھا اس کو انہیں بہت بڑی قیمت ادا کرنی پڑی۔ انگلستان کے زرعی قانون
کسانوں کو بے دخل کر دیا۔ کاری گروں کے اوزار بیکار ہو گئے اور روزی جاتی رہی، لہٰذا نئے مزدور پیشہ لوگ
"سیاہ شیطانی کارخانوں" میں جوق درجوق ملازم ہو گئے۔ عورتوں اور بچوں کو کانوں کے اندر اپنے ہاتھ
اور پاؤں پر رینگ رینگ کر گاڑیاں گھسیٹنا پڑتا وہ روزانہ سولہ گھنٹے کام کرتے تھے۔ نئے صنعتی شہروں
تعمیر شدہ مکان اور جھونپڑیاں جو صاف ستھری نہ تھیں ان کی رہائش کی آماجگاہ بن گئیں اور نئے
کے مردوں سے کھچا کھچ بھر گئیں۔ ان کا پست ترین معیارِ زندگی تاریخ کا ایک شرمناک باب ہے۔ و
ناانصافی اور جمہوری حقوق سے محرومی کا شکار تھے۔

یورپین ممالک نے ان روشن خیالی اور تکلیف دہ عملی مدارج سے گزرتے ہوئے غیر یورپین م
جارحانہ کردار ادا کیا۔ انھوں نے دوسرے ممالک میں بادشاہتوں اور پرانے سماجی اور معاشی نظا
تباہ کر دیا اور غیر ملکی لوگوں پر تقریباً ڈیڑھ صدی تک اپنے غلبہ اور اثر کو قائم رکھا اور ان پر حکوم
یہ دَور جسے نو آبادیاتی دَور کہا جاتا ہے اس میں انہوں نے غیر ملکوں کی سرزمین پر ان کی پیداوار اور ا
مزدوروں پر استحصال کو جاری رکھا۔ اس سے یورپین ممالک خاص طور سے انگلستان اور مغربی ا
ملکوں میں صنعتوں کو بہت فروغ ہوا۔

اگرچہ نوآبادیاتی دور سوائے چند مستثنیات کے اب تقریباً ختم ہو چکا ہے۔ اب بھی یورپ میں ترقی کا دور جاری ہے۔ مغربی یورپین ممالک امریکہ، کینیڈا، آسٹریلیا اور نیوزی لینڈ آج کل اپنی قومی آمدنی کو ۳ سے ۵ فی صدی تک سالانہ بڑھا لیتے ہیں مختصر طور پر یہ دو تاریخی ادوار ہیں جن سے یورپین ممالک کو خوش حالی کی منز تک پہنچنے کے لئے گزرنا پڑا۔

بعض وہ اہم اسباب جنہوں نے یورپ کی نشاۃِ ثانیہ کے بعد اب تک یورپ کی ترقی اور خوش حالی کو چار چا لگائے یہ ہیں :۔

(الف) سائنسی معلومات رکھنے والوں اور روشن خیال طبقہ کے آزادانہ رویہ کی مخالفت سے کلیسا کی بتدریج دست برداری۔

(ب) اصلاحات اور صنعتی و فرانسیسی انقلاب کے دور میں انسان کا اپنی فطرت سے اعلیٰ تعلیمی معیار اور روشن خیالی کے ذریعہ متعارف ہونا۔

(ج) غیر روحانی رجحانات کو روحانی رجحانات پر ترجیح دینی اور اس نئے عقیدہ کی ترقی و پذیرائی کرنا کہ اس دنیا مالی فائدے خداوند کریم کا انعام ہیں۔

(د) مستقل بادشاہتوں کو اور قانونی ذرائع سے ایسی قائم شدہ حکومتوں کو عوامی طرز حکومت میں تبدیل کرنا۔ اور حکومت کی طاقت اب عوام کی قوت سے مترادف اصطلاح بن گئی۔

(ہ) زرعی اصلاحات کو رائج کرنا اور جاگیرداری کو ختم کرنا۔

(و) ہر فرد کو حق رائے دہندگی حاصل ہو اور مزدوروں کی جماعتیں تشکیل دی جائیں جس سے مزدور طبقہ کے حقو کی حفاظت ہو سکے۔

ان کے ساتھ ساتھ دوسرے واقعات بھی اسباب بن گئے مثلاً بھاپ سے چلنے والے انجن کی ایجاد، بجلی، زمین سے تیل کا نکلنا۔ میری تھیریسا کا تعلیم کو فرضی قرار دینا، کرسٹنس ٹیئر کا (۱۹۳۲ — ۱۸۵۴ء) تقریباً ساٹھ سال پہلے جرمنی میں نئے طرز کے اسکولوں کا قیام سائنس اور ریسرچ کی ترقی کے لئے مختلف قسم کے امداد باہمی کے تحت رلفیسن (۱۸۱۸-۹ روڈ ڈیل پائیزس (۱۸۴۴ء) اور شولزے ڈیلش (۱۸۰۸-۱۸۸۳ء) نے مختلف اداروں کو قائم کیا اور میڈیکل، بنک کاری اور انشورنس کے اداروں کو فروغ دیا۔ ان تمام اصلاحوں اور ایجادوں اور آسانیوں نے یورپ کے باشندوں کو مجبو مقہور انسان بنانے کی بجائے سماجی، معاشی بہبودی اور ترقی کی راہوں پر گامزن بنا دیا۔

(مسلسل)

شاہ ولی اللہ کی نظر میں

مسلمانوں کے معاشی مسائل کا حل

قسط ۲ ——— طفیل احمد قریشی

اسلام چونکہ قیصر وکسریٰ (سرمایہ دارانہ) کے نظام کے خاتمہ کے لئے آیا تھا، اس لئے اس مسئلے پر مسلم علماء نے کافی بحثیں کی ہیں تاکہ ایسی صورت پیدا نہ ہو کہ لوگ بڑی بڑی زمینوں کے مالک ہو کر خود ہاتھ پر ہاتھ دھر کر بیٹھیں اور عیش کریں۔ دوسرے انسانوں کو ایک طرح کا غلام بنالیں۔ اس لئے ہر عالم نے اس اہم مسئلے پر اپنی اپنی رائے بیان کی ہے۔

ان میں کچھ لوگوں کا خیال یہ ہے کہ چونکہ آنحضرت صلعم نے خیبر کے یہودیوں کو زمین اس شرط پر فائدہ اٹھانے کے لئے دی تھی کہ اس میں جو بھی پیداوار ہو اس کا وہ نصف سرکاری خزانے (بیت المال) میں دیا کریں گے۔[1] اور یہ کہ آنحضرت صلعم کے زمانے میں ایسی مثالیں ملتی ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ زمین کے مالک اور کاشت کار کے درمیان اس قسم کا معاہدہ ہو سکتا ہے۔[2] لیکن کچھ علماء اسلامی نظام سرمایہ کی روح کے پیش نظر اسلامی ترغیبات اور آنحضرت صلعم کے اقوال کی روشنی میں اس قسم کے معاہدہ کے قائل نہیں تھے۔ ان کے خیال میں اس طرح پھر زمینداری کا نظام پھلے پھولے گا اور قیصر وکسریٰ کے دور کی خرابیاں مسلمانوں میں بھی پیدا ہو جائیں گی جس سے زراعت کے بارے میں اسلامی روح کو نقصان پہنچے گا۔ چنانچہ یہ علماء آنحضرت کے اس ارشاد کو دلیل مانتے ہیں جس میں آپ نے فرمایا کہ "کسی شخص کے پاس زمین ہو تو اس کو نہ بٹائی (مضاربت) پر دے اور نہ نقد لگان (ٹھیکہ یا اجارہ) پر دے۔ اور تم میں سے جس کے پاس بھی زمین ہو یا تو وہ خود کاشت کرے یا اپنے مسلمان بھائی کو کاشت کے لئے مفت دے دے۔[3] ایک دوسری جگہ آپ صلعم نے فرمایا کہ "کسی کے پاس زمین ہو تو اس کو چاہیئے کہ خود کاشت کرے یا دوسرے کو مفت کاشت کے لئے دے دے۔ اور اگر دونوں میں سے کوئی بات نہیں کرنا چاہتا زمین کو روک لے۔"[4]

شاہ ولی اللہؒ کے سامنے قرآن وحدیث کی تعلیمات بھی تھیں، مسلم علماء کے افکار بھی اور مسلما

---

[1] بخاری کتاب المزارعہ۔ [2] ابوداؤد و نسائی۔ [3] ترمذی باب الزکوٰۃ و بخاری باب المزارعہ

[4] مسلم باب المزارعہ

لے ماضی اور حال خاص طور پر ہندوستان کے مسلمانوں کی حالت بھی۔ آپ نے کاشت کاری ...
ن معاہدوں کو "معاونت" (امداد باہمی) قرار دیا[1]۔ جن کی رو سے کاشت کار اور زمین کا مالک نفع ...
رابر کے شریک ہو جاتے ہیں۔ اور بتایا کہ جب تک دونوں میں "عدل عمرانی" (معاشرتی انصاف
لی بنیاد پر تعاون (معاونت) ہے دونوں کی روزی بہتر طور پر چلے گی[2] اور جب کسی طرف سے بھی ا
یں خرابی واقع ہو گی تو انسانوں کی معاشرتی زندگی میں فساد برپا ہو جائے گا۔ اس لئے اس "معاہ
لی شرط یہ ہے کہ کوئی بھی (زمین کا مالک ہو یا کاشت کار) کسی کو تنگ نہیں کرے گا[3]۔ کیونکہ مقصد کاشت
بنانا یا زمین کا مالک بننا نہیں ہے بلکہ خدا نے جو مال (زمین وغیرہ) جائز کر دیا ہے اس سے فائدہ اٹھا
ہے[4]۔ ملکیت (زمین) سے مراد صرف یہ ہے کہ زمین کے مالک کو دوسروں کی نسبت (جن کی وہ ز
ملکیت نہیں ہے) نفع حاصل کرنے کا حق زیادہ ہے۔ ورنہ حقیقت میں سبھی لوگ اس فائدے میں شر
ہیں[5]۔ چنانچہ زمین کو ان مختلف قسم کے معاہدوں (مزارعت، مضاربت اور اجارہ وغیرہ) کے
ان اصولوں کو سامنے رکھ کر دینے میں شاہ ولی اللہؒ کے نزدیک کوئی حرج نہیں ہے۔

زمینداری اور جاگیرداری کا وہ نظام جس میں کاشت کاروں پر ظلم ہوتا ہے، شاہ صاحبؒ کے ...
باطل اور قابلِ نفرت نظام ہے اس کو بار بار شاہ صاحبؒ قیصر و کسریٰ کے نظام سے یاد کرتے ہیں
اس زمینداری نظام کی شاہ صاحبؒ جو خصوصیات بیان کرتے ہیں اس میں بڑی بڑی باتیں یہ ہیں ک
عیش و آرام میں رہنے لگتا ہے۔ اس عیش کوشی کے لئے وہ اپنے مزارعین پر "رواج" اور "رسوم" او
ناموں سے بھاری ٹیکس لگا دیتا ہے تاکہ مزارعین کے پاس دولت کم سے کم رہے اور وہ پیداوار کا اکثر حصہ
گھر لے جائے ان ٹیکسوں کو وہ سختی سے وصول کرتا ہے۔ اگر وہ پھر بھی ادا نہ کریں تو ان سے لڑائی جھ
کرتا ہے اور طرح طرح کی تکلیفیں دیتا ہے۔ ان کو حیوانوں کی طرح سمجھنے لگتا ہے اور اپنی فصلوں کو پانی د
فصل اگانے اور کاٹنے کے لئے استعمال کرتا ہے انہیں صرف اس قدر دیتا ہے کہ وہ زندہ رہ سکیں
آرام بھی اتنا ہی دیتا ہے کہ وہ پھر کام کرنے کے لئے تازہ دم ہو سکیں[6]۔

ان باتوں کو بیان کرتے ہوئے شاہ صاحبؒ اپنے زمانے کے ہندوستان کی حالت کا بھی ذکر کرتے :
بتاتے ہیں کہ یہی حالت اس وقت ہندوستان کی ہے بلکہ اتنی بدتر ہے کہ قیصر و کسریٰ کا زمانہ بھی اس کے ...

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ جلد دوم ص ۱۲۱۔ [2] ایضاً۔
[3] حجۃ اللہ البالغہ جلد دوم ص ۱۴۱۔ [4] ایضاً۔ [5] ایضاً ص ۱۱۳۔ [6] ایضاً جلد اول ص ۲۲۵۔

کچھ نہیں۔[1] اس لئے ضرورت اس بات کی ہے کہ اس قسم کے نظام کو ختم کیا جائے۔ اور صحیح اسلامی (کاشتکاری) نظام لایا جائے۔[2]

تجارتی و صنعتی وسائل انسان[3] نے جب کھیتی باڑی شروع کی تو اسے اوزاروں کی ضرورت پڑی اور جب فصلیں تیار ہوگئیں تو پھلوں اور اناج کو اس نے اپنی ضرورتیں پوری کرنے کے لئے استعمال کرنا شروع کیا۔ اور چیزوں کے تبادلے کرنے لگا۔ چیزوں کے لین دین سے تجارت کا آغاز ہوا۔ اپنی ضرورتیں پوری کرنے کے لئے انسان کو جن اوزاروں اور استعمال کی چیزوں کی ضرورت پڑی ان کی بدولت مختلف صنعتیں پیدا ہوئیں۔[3] اس طرح تجارت و صنعت بھی دولت پیدا کرنے کا اہم ذریعہ بن گئے۔

شاہ ولی اللہؒ کا خیال ہے کہ انسان جس رفتار سے ترقی کرتا رہا، اس کی ضرورتیں بھی بڑھتی گئیں۔ ان بڑھتی ہوئی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لئے تجارت اور صنعت سے بھی انسان نے زیادہ سے زیادہ دولت کمانی شروع کردی اور ایسے طریقے ایجاد کر لئے جن کی بدولت دولت کی پیداوار کے ان وسائل میں بھی مزدوروں، دستکاروں اور معمولی لوگوں کو غلام بنانا شروع کر دیا گیا۔ ان لوگوں کی زندگیاں دوسروں کے لئے کام کرنے تک محدود ہو کر رہ گئیں۔ اس کا مقصد سرمایہ دار صرف اتنا دیتا تھا کہ وہ زندہ رہ سکیں اور اس کے لئے جانوروں کی طرح کام کرتے رہیں۔[4]

تجارت و صنعت کا بنیادی اصول تجارت ہو یا صنعت، جب دو انسان اپنی ضرورتیں پوری کرنے اور زندہ رہنے کے لئے کام کرنے کا ارادہ کرتے ہیں تو ایک دوسرے سے معاہدہ کرتے ہیں۔ معاہدہ کرنے والے دونوں انسان دو الگ الگ فریق ہوتے ہیں۔ تجارت اور صنعت کو صحیح طریقوں پر چلانے کے لئے دونوں فریقوں کا معاہدے کی پابندی کرنا ضروری ہے۔ شاہ صاحبؒ کا خیال تھا کہ اگر ان دونوں فریقوں میں سے کوئی ایک بھی دوسرے پر زیادتی کرنے لگے تو معاشرے میں زندگی گزارنے کا توازن (وزن) بگڑ جاتا ہے اور اس میں ظلم اور فساد کی ابتداء ہو جاتی ہے جس سے قیصر و کسریٰ کا نظام پیدا ہو جاتا ہے۔

تجارت و صنعت کی مختلف صورتوں میں انسان جو معاہدے ایک دوسرے سے کرتے ہیں، شاہ صاحبؒ کی رائے میں اس کا دارومدار "اصول معاونت" (ایک دوسرے کی مدد) اور "عدل عمرانی" پر ہے۔ اس اصول کی رو سے نہ تو کوئی شخص کسی کا نوکر ہے اور نہ کوئی آقا۔ نہ ہی کوئی دستکار صرف مزدور ہے اور صنعت کار مالک اور سیٹھ بلکہ دونوں ایک دوسرے کے مددگار ہیں اور دونوں کا ایک دوسرے سے معاہدہ ہوتا ہے۔ تجارت و

---

[1] ایضاً۔ [2] فیوض الحرمین ص ۸۹ بحوالہ شاہ ولی اللہؒ کے سیاسی مکتوبات۔ ص ۴۲-۵۔
[3] حجۃ اللہ البالغہ جلد اول ص ۸۹-۸۸۔ [4] ایضاً ص ۲۲۵۔

ںنعت میں ان معاہدوں کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں۔

تجارت | تجارت میں انسان ایک دوسرے سے جو معاہدہ کرتا ہے، ان کا شاہ صاحبؒ نے تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ ان کے لئے خاص فقہی (قانونی) اصطلاحیں استعمال کی ہیں۔ اور تجارت کی مختلف صورتیں بنائی ہیں۔ جن میں چند مندرجہ ذیل ہیں:۔

۱ ۔ ایک شخص کاروبار میں پیسہ لگاتا ہے اور دوسرا اس کاروبار کے لئے محنت کرتا ہے۔ نہ پہلا شخص مالک ہے اور دوسرا مزدور، بلکہ دونوں ایک دوسرے کے مددگار ہیں اور کاروبار سے ہونے والے نفع میں برابر کے شریک ہیں۔ اس طریقہ کو مضاربت کہتے ہیں[۱]

۲ ۔ دوسری صورت یہ ہے کہ دو آدمی کاروبار کے لئے سرمایہ بھی مہیا کریں اور مل کر کام بھی کریں۔ اس طرح وہ نفع میں برابر کے شریک ہوں گے۔ یہ طریقہ پہلے طریقے سے بہتر ہے۔ تجارت کے اس طریقے کو مفاوضت کہتے ہیں[۲]

۳ ۔ تیسری صورت یہ ہے کہ سرمایہ مختلف لوگوں کا ہو یا پورے طور پر اجتماع (یعنی حکومت) کا اور اس سے مختلف تجارتی ادارے بنا دیئے جائیں۔ ان تجارتی اداروں میں جو لوگ کام کریں منافع ان سب میں تقسیم کر دیا جائے۔ یہ طریقہ پہلے دونوں طریقوں سے زیادہ مؤثر اور فائدہ مند ہے اس طریقہ تجارت کو شاہ ولی اللہؒ شرکت الوجوہ کہتے ہیں[۳]

ںصورتوں کے علاوہ شاہ صاحبؒ نے اور بھی کئی صورتوں پر بحث فرمائی ہے۔

ںنعت | تجارت کی طرح صنعت میں بھی "اصولِ معاونت" (امدادِ باہمی کا اصول) بنیادی حیثیت ،۔ اس اصول کی بنیاد پر مالک اور مزدور میں وہ فرق نہیں رہتا، جس سے سرمایہ دارانہ (قیصر و کسریٰ کا) ںاہر۔ صنعت کی جن صورتوں پر شاہ صاحبؒ نے بحث فرمائی ہے ان میں ایک دو صورتیں درج ذیل ہیں:۔ ںخص کسی صنعتی پیشے میں سرمایہ لگائے اور جو لوگ اس پیشے میں کام کریں، دونوں فائدہ اٹھانے میں ںریک ہیں۔ اور دست کاروں کو اتنا فائدہ ملنا ضروری ہے جس سے ان کی زندگی کی بنیادی ضرورتیں اچھی ںرح پوری ہو جائیں۔ اور وہ خوشحال زندگی بسر کریں[۴]۔ اگر ایسا نہ ہوا تو قیصر و کسریٰ اور اس نظام میں کوئی ںا نہیں رہے گا۔

ںـ دوسری صورت بھی ہے وہ یہ کہ ایک ہی پیشے کے دست کاروں کا ایک صنعتی ادارہ ہو۔ اس طرح

ںۃ البالغہ جلد دوم صـ۲۴۲ ۔ [۲] ایضاً صـ ۲۴۲ ۔ [۳] ایضاً صـ۲۴۳ ۔ [۴] ایضاً صـ ۴۴-۲۲۷-

مختلف صنعتی ادارے قائم ہوں ۔ ان کے لئے سرمایہ (حکومت کی طرف سے) مہیا کیا جائے اور پھر (اصل سرمائے اور اس کے منافع کے حساب کے بعد) منافع ان دست کاروں میں برابر تقسیم کر دیا جائے ۔ صنعت کا یہ طریقہ "شرکت الصنائع" کہلاتا ہے[۱] ۔ یہ طریقہ عمرانی عدل اور اصولِ "معاونت" کے زیادہ قریب ہے ۔ اس سے معاشرے میں فوری خوشحالی لائی جا سکتی ہے ۔

بلامحنت کے کاروبار | صنعت و تجارت میں شاہ ولی اللہ کے نزدیک بنیادی اصول "معاونت" (مراد باہمی) ہے ۔ اس میں "محنت" کا کوئی نہ کوئی پہلو ضرور موجود ہوتا ہے ۔ لیکن ایسے کاروبار جن میں محنت بالکل دخل نہ ہو یا جن کے ذریعے دولت صرف چند لوگوں میں جمع ہو کر رہ جائے خدا کی زمین میں فساد کا (باع)ث ہیں ۔ ان سے "عدل عمرانی" (معاشرتی انصاف) باقی نہیں رہتا ۔ کیونکہ کچھ لوگ تو عیش و آرام کی زندگی گزارتے ہیں اور کچھ کی زندگی جانوروں کی طرح گزرتی ہے اور ان کی بنیادی ضرورتیں بھی پوری نہیں ہوتیں ۔ آنحضرت (ص)لے اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ملامست، منابذۃ اور بیع صفاۃ کاروبار کی ایسی صورتیں تھیں جن میں "معاونت" (کا) تصور نہیں تھا ۔ ان کی بنیاد اس اصول پر تھی کہ کسی نہ کسی بہانے لوگوں کے مال پر ہاتھ صاف کیا جائے (او)ر بغیر کسی "محنت" کے دولت حاصل کی جائے ۔ جوا، لاٹری، ریس وغیرہ اس دور میں اسی قسم کے کاروبار ہیں ۔ شاہ صاحب نے ان کی بے پناہ مخالفت کی ہے[۲] ۔

دولت کے ذریعے بغیر محنت کئے دگنی چوگنی دولت پیدا کرنے کو ربا کہتے ہیں ۔ جب کسی شخص کو کسی ضرورت کے لئے رقم کی "احتیاج" ہوتی ہے تو لوگ قرض کے طور پر اسے کچھ رقم دے دیتے ہیں اور پھر وہ رقم بڑھتی ہی رہتی ہے اور دوگنی تگنی ہو جاتی ہے جس سے بے چارے مقروض کا چھٹکارا پانا مشکل ہو جاتا ہے شاہ صاحب کے خیال میں بلامحنت کئے اس طرح مال کے ذریعے مال اکٹھا کرنا درست نہیں ۔ اس سے معاشرے میں فساد اور دشمنی پھیلتی ہے ۔ اور بہت سی معاشرتی برائیاں پیدا ہوتی ہیں ۔ آپ فرماتے ہیں کہ اگر بغیر محنت کے اس قسم کے دولت کمانے کے ذریعے پھیلنے لگیں تو پھر زراعت اور صنعت پر اس کا برا اثر پڑتا ہے[۳] ۔

تجارتی بدعنوانیاں | تجارت و صنعت میں سب سے اہم چیز نرخ ہیں ۔ ان کا عام لوگوں

---

۱ ۔ حجۃ اللہ البالغہ جلد ۲ صفحہ ۳۴۳ ۔ ۲ ۔ ایضاً ۲۱۶ ۔ ۳ ۔ ایضاً صفحہ ۲۱۸ ۔

لی خوشحالی یا بدحالی پر گہرا اثر پڑتا ہے چیزیں سستی ہوں گی تو عام لوگ انہیں آسانی سے خرید سکیں گے اور ان کی روزمرہ کی ضرورتیں آسانی سے پوری ہوں گی۔ لیکن اگر نرخ بڑھ جائیں تو اس سے عام لوگوں کے خریدنے کی قوت کم ہو جائے گی۔ دوکانوں اور کارخانوں میں پوری طرح "محنت" کے باوجود ضروریات زندگی سے وہ محروم ہو جائیں گے جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ ان کی زندگی کا معیار گر جائے گا۔ لیکن دوسری طرف تاجر اور صنعت کار خوب فائدہ اٹھائیں گے اور دولت چند لوگوں کی طرف سمٹنا شروع ہو جائے گی اس طرح امیر، امیر تر ہونا شروع ہو جائیں گے اور غریب، غریب تر۔ اس قسم کی صورت حال کا مقابلہ کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ خریدار اور فروخت کرنے والے کے درمیان "عدل" (انصاف) قائم کیا جائے۔ ایسا انصاف جس سے تجارتی بدعنوانیاں ختم ہو جائیں اور کسی کو کسی بھی طریقے سے نقصان نہ پہنچے۔ [1] شاہ ولی اللہؒ کی رائے یہ ہے کہ معاشرے میں تاجر، صنعت کار اور خریداروں کے درمیان اس انصاف کے قائم کرنے کے باوجود بھی اگر تجارتی بدعنوانیاں پائی جائیں اور لوگ ان بدعنوانیوں کو محسوس کرنے لگیں تو پھر اس قسم کے تجارتی نظام کا بدلنا اور ان بدعنوانیوں کا فوری خاتمہ کرنا چاہیئے۔ اس لئے کہ اگر ایسا نہ کیا گیا تو ملک تباہ و برباد ہو جائے گا۔ [2]

مال و دولت کا ذخیرہ | صنعت و تجارت میں جو چیز سرمایہ دارانہ (قیصر و کسریٰ) کے نظام کو قوت پہنچاتی ہے وہ مال و دولت کا ذخیرہ کرنا ہے۔ اس کی دو صورتیں ہیں۔

۱۔ تجارتی اور صنعتی مال کو خریداروں تک پہنچانے کی بجائے صرف اس لئے روکنا کہ اس کے دام بڑھ جائیں تو فروخت کیا جائے۔ اس طرح "مال" روکے رکھنے کو احتکار کہتے ہیں۔

۲۔ تجارت، صنعت یا زراعت سے جو روپیہ، سونا، چاندی وغیرہ "سرمایہ" حاصل ہو اس کو اس لئے عرصے تک جمع رکھنا کہ یہ دولت ہمارے پاس اکٹھی ہوتی رہے۔ اور اس سے لوگ فائدہ نہ اٹھائیں اور اس کی گردش (تجارتی یا صنعتی کاروبار کی صورت میں) نہ ہو۔ اس طرح "دولت" کے روکنے کو اکتناز کہتے ہیں۔

اسلام نے ان دونوں صورتوں کی ہر شکل کو حرام قرار دیا ہے۔ شاہ صاحبؒ کا خیال ہے کہ قیصر و کسریٰ یعنی جاگیردارانہ نظام کی جڑ بھی دو صورتیں ہیں، پہلی صورت یعنی احتکار میں تاجر و صنعت کار کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ اس کو جائز منافع کی بجائے کافی منافع ملے اور وہ راتوں رات "دولت مند" بن جائے۔ دوسری صورت یعنی اکتناز میں اس کی نیت یہ ہوتی ہے کہ یہ دولت اس کا اپنا حق ہے۔ چاہے جمع کرے چاہے اپنی ذات پر خرچ کرے یا

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ جلد دوم ص ۲۳۵۔ [2] ایضاً۔

کاروبار میں لگائے۔ وہ اس دولت کا مالک (سرمایہ دار) ہے ـــ تاجر اور صنعت کار کی انہی خواہشوں کو سامنے رکھتے
ہ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے احتکار اور اکتناز پر کافی بحث کی ہے۔ اور اس قسم کے رجحان پر کڑی تنقید کی ہے
احتکار کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ نفع حاصل کرنے کے لئے تاجر دو صورتیں اختیار کر سکتا ہے۔ ایک تو یہ کہ
مال روک لے اور جب مال کی کمی کی وجہ سے بازار میں نرخ بڑھ جائے تو فروخت کرے۔ دوسری صورت یہ
کہ وہ کم سے کم نفع میں مال فروخت کرے۔ پھر لائے اور پھر فروخت کرے۔ یعنی "کم نفع" اور " فوری
فروخت" کے اصول کو اپنائے[1]

ان دونوں صورتوں سے معاشرے میں لوگوں پر جو اثر ہوگا، اس کا ذکر کرتے ہوئے شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ "کم نفع
اور فوری فروخت" کا اصول شہری زندگی کی بہتری کے عین مطابق ہے اس سے لوگ (عوام) پھلیں پھولیں گے
خوشحال ہوں گے[2] جہاں تک دوسری صورت کا تعلق ہے، یعنی تجارت وصنعت کا "مال روکو اور زیادہ
قیمت میں فروخت کرو"۔ اس سے کھلم کھلا یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ لوگوں کو نقصان پہنچایا جاتا ہے اور ملکی
نظام میں خلل ڈالا جائے[3] ظاہر ہے اس قسم کی صورت ملک کے لئے تباہ کن ہے۔ اس میں لوگوں کی بھلائی
کے بجائے ان سے دشمنی کا پہلو نکلتا ہے جس سے قیصر و کسریٰ کا نظام مضبوط ہوتا ہے اور "عدل عمرانی" ختم ہو
جاتا ہے ـــ تجارت وصنعت میں ان غلط قسم کے طریقوں کی حضرت شاہ ولی اللہؒ سخت مذمت
کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ ایسے سب طریقے حرام اور باطل ہیں۔ اور یہ ایسا ہی ہے کہ لوگوں سے ان کا
مال چھین لیا جائے[4] ـــ اکتناز پر بحث کرتے ہوئے شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ دس بیس درہم
(بیس تیس چالیس روپے) اور گھر کی ضرورت کا سامان، استعمال کی چیزیں اور رات دن کاروبار کے
لئے استعمال ہونے والی رقم کنز (دولت کا ذخیرہ) نہیں ہیں[5] لیکن جب احتکار کی صورتیں عام
ہونے لگتی ہیں اور بھاری منافع اور دولت سمٹ کر چند افراد کے ہاتھوں میں جمع ہونا شروع ہو جاتی
ہے تو اس سے ایک ایسا نظام جنم لے لیتا ہے جس سے اکتناز (دولت کا ذخیرہ کرنا) خود بخود
پیدا ہو جاتا ہے۔ جو انسانوں میں فساد اور معاشرے میں برائیوں کی بنیاد بنتا ہے۔

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ جلد دوم ص ۲۲۸۔ [2] ایضاً۔ [3] ایضاً ص ۲۲۹۔ [4] ایضاً ص ۲۱۷۔ [5] ایضاً ص ۱۲۴

نمبر ۵

فہرست مخطوطات

ادارہ تحقیقات اسلامی کا کتب خانہ

قاضی محمد اشرف، لائبریری آفیسر، کمانڈ اینڈ اسٹاف کالج، کوئٹہ

موضوع نیرنجات و کیمیا ☆ داخلہ $\frac{۳۷۶۷}{۲۱}$

حجم ۲۵۴ صفحات تقطیع $\frac{۹\frac{۱}{۲} \times ۴\frac{۳}{۴}۷}{۷\frac{۱}{۲} \times ۴\frac{۳}{۴}۳}$ ۱۹ سطری بخط نسخ

مصنف کا پورا نام مَسلمة ابن احمد بن قاسم بن عبداللہ المجریطی ہے۔ کشف الظنون میں سنہ وفات ۳۹۵ھ ہے۔ الاعلام میں سنہ پیدائش ۳۳۸ھ اور سنہ وفات ۳۹۸ھ درج ہے۔

مصنف اندلس کا مشہور و معروف شخص ہے۔ یہ شخص علم نجوم، کیمیا، سیمیا اور زمین پر اجرام سماویہ کے اثرات کا بڑا ماہر سمجھا جاتا تھا۔ کتاب رتبۃ الحکیم فن کیمیا سے تعلق رکھتی ہے۔ مگر بحث نیرنجات پر بھی کی گئی ہے۔

اس کے برعکس غایۃ الحکیم علم السحر، سیمیا و ہیمیا پر مشتمل ہے۔ لیکن اس میں کہیں کہیں علم کیمیا کی باتیں بتلائی گئی ہیں۔ یہ شخص عالم طبیعیات و فلکیات اور فلسفہ کا بھی اچھا خاصا ماہر تھا۔ غایۃ الحکیم ۱۹۲۷ء میں ہیمبرگ (جرمنی) چھپ چکی ہے۔ اور اسی مطبوعہ نسخہ سے ۱۹۶۷ء میں بغداد میں عکسی طور پر پھر چھاپی گئی ہے۔ رتبۃ الحکیم کے چھپنے کی اطلاع نہیں ہے۔ لیکن بعض لوگوں کا بیان ہے کہ چودھویں صدی ہجری کے اوائل میں یہ کتاب قاہرہ سے چھپی تھی۔ مگر مطبوعہ نسخہ نایاب ہے۔ ؎

اس مخطوطہ کا کاغذ دیسی بخط نسخ لکھا ہوا ہے۔ اور سیاہ روشنائی استعمال ہوئی ہے۔ مقام و سن اور کاتب کے نام کا ذکر نہیں ہے۔ نسخہ اچھی حالت میں ہے۔ کاتب اچھا پڑھا لکھا معلوم ہوتا ہے۔ غلطیاں نہیں ملتی ہیں۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ نسخہ چودھویں صدی کے اوائل یا تیرھویں

؎ رتبۃ الحکیم مصنف نے غایۃ الحکیم سے پہلے لکھی تھی جیسا کہ غایۃ الحکیم کے مقدمہ سے ظاہر ہے۔ اس کے بارے میں نہایت ہی تفصیل سے برسٹل کے ڈاکٹر E. J. HOLMYARD نے ISIS علوم کا ایک رسالہ ہے، کی جلد نمبر ۶ (۱۹۲۴ء) کے ۲۹۳ تا ۳۰۵ صفحات پر مشتمل ایک مضمون لکھا ہے۔ اس مضمون میں کتاب کے مخطوطات کی نشان دہی بھی کی گئی ہے۔ اور مؤلف اور تالیف پر بھی بحث کی گئی ہے۔ (احمد)

صدی کے آخر میں نقل کیا گیا ہے۔

فقہ حنفی ☆ داخلہ $\frac{۳۷۶۸}{۲۲}$

خزانۃ الروایات مصنفہ قاضیؒ جگن الحنفی الگجراتی (متوفی ۹۲۰ھ)

حجم ۶۷۸ صفحات تقطیع $\frac{۹\frac{۳}{۴}}{۷}$ $\frac{۵}{۳\frac{۱}{۴}}$ ۲۱ سطری۔ بخط نسخ و نستعلیق

یہ کتاب فقہ حنفی کے فروعی مسائل پر ایک مبسوط کتاب ہے۔ جس میں صحیح، غلط اور رطب و یابس سب مواد موجود ہے۔ عموماً فقہائے حنفیہ کے نزدیک اسے بہت زیادہ قابل اعتماد قرار نہیں دیا جاتا ہے۔ اس کتاب کا ذکر کشف الظنون میں ہے۔ لیکن مصنف کے بارے میں زیادہ روشنی نہیں ڈالی ہے۔

نزہۃ الخواطر مصنفہ مولانا عبدالحیٔ لکھنوی ج ۴ صفحہ ۸۲ (مطبوعہ حیدرآباد دکن ۱۳۷۵ھ) میں قاضی جگن گجراتی کا مختصر تذکرہ موجود ہے۔ ان کی وفات تقریباً سنہ ۹۲۰ھ بتائی گئی ہے۔ مصنف کا وطن کوکن تھا۔

کتاب کی ابتدا اور انتہا پر دو مہریں ہیں۔ دونوں ایک ہی ہیں۔ یہ مہر کسی قاضی سید الطاف حسین حسینی علوی واسطی کی ہے۔ اس مہر کی کھدائی کا سال جو مہر میں نظر آتا ہے، ۱۱۳۳ھ ہے۔ اس سے یہ اندازہ ہوا کہ یہ نسخہ دسویں اور گیارھویں صدی ہجری کے درمیان کا لکھا ہوا ہے۔

یہ نسخہ احمد آباد گجرات کے دیسی کاغذ پر سیاہ روشنائی سے بخط نسخ و نستعلیق لکھا ہوا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ متعدد کاتبوں نے اسے لکھا۔ ایک کاتب کا خط بہت عمدہ ہے۔ عنوان شنجرفی ہیں۔ نسخہ کرم خوردہ ہے۔

کتاب کی ابتداء...... الحمد للہ الذی خلق الانسان و علمہ البیان...... سے کی ہے۔ جہاں تک ہمارے علم میں ہے، یہ کتاب چھپی نہیں ہے لیکن اس کے قلمی نسخے ہندوستان و پاکستان سے قسطنطنیہ تک متعدد کتب خانوں میں پائے جاتے ہیں۔ اس کے دو نسخے کتب خانہ آصفیہ حیدرآباد دکن فقہ حنفیہ ۹۳ و ۱۱۴ پر موجود ہیں۔ ان میں سے ایک نسخہ ۱۱۱۴ھ کا لکھا ہوا ہے۔

مولانا عبدالحئی صاحب فرنگی محلی نے اپنی کتاب النافع الکبیر میں اس کتاب کا ذکر کرتے لکھا ہے کہ یہ کتاب اگرچہ بہت بڑی ہے لیکن اس لئے معتبر نہیں ہے کہ اس میں ہر طرح کا رطب و یابس موجود ہے۔

یہ نسخہ کتب خانہ ہذا کو مرحوم سیٹھ عبداللطیف باوانی نے بطور عطیہ دیا تھا۔

فقہ حنفی ☆ $\frac{۳۷۶۹}{۲۳}$

(کتاب الفقہ الحنفی مصنفہ نامعلوم)

حجم ۷، ۲۹۴ صفحات تقطیع $\frac{۵\frac{۳}{۴} \times ۹\frac{۳}{۴}}{۳\frac{۱}{۲} \times ۷\frac{۱}{۲}}$ ۲۹ سطری ۔ بخط نسخ عمدہ

فقہ کی یہ کتاب کتاب البیوع سے شروع ہوتی ہے اور کتاب الحیل تک چلی جاتی ہے۔ اس ابتدائی جلد موجود نہیں ہے ۔ اسی لئے یقینی طور پر یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ کس کتاب کی جلد ہے ظاہر اس کے مختلف مقامات سے پتہ چلتا ہے کہ اس میں کسی ایسے فقیہہ کا ذکر نہیں ہے جس نے عمر ابن عبد العزیز الصدر الشہید ۵۳۰ھ کے بعد وفات پائی ہو۔ اس لئے یہ ممکن ہے کہ یہ کتاب ساتویں صدی کے مشہور و معروف حنفی فقیہہ ابو الفتاح زین الدین عبد الرحیم ابن ابی بکر عماد الدین جن کی وفات ۶۸۱ھ کے بعد کہیں سمرقند میں ہوئی ۔ ان کی مشہور تصنیف الفصول العمادیہ کی جلد ثانی نہ ہو۔ لیکن اس سلسلہ میں یہ ضروری ہے کہ اس میں کہیں وہ برھان الدین المرغینانی صاحب ہدایہ کا ذکر جدی یا اپنے چچا فقیہہ نظام الدین کا ذکر عمی کے ساتھ کریں۔ ایسا کوئی ذکر اس میں نہیں دکھائی دیتا۔ اس لئے یقین سے نہیں کہا جاسکتا کہ یہ مخطوط الفصول العمادیہ کا دوسرا حصہ ہے۔ الفصول العمادیہ کا کوئی نسخہ اس وقت سامنے نہیں کہ مقابلہ کر کے دیکھا جا سکے۔

کتاب کی ابتدائی عبارت یہ ہے :-

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کتاب البیوع قال رضی اللہ عنہ ھذا الکتاب یشتمل علی عشر فصول الفصل الاول فیما ینعقد بہ البیع و . . . .

آخر کی عبارت یہ ہے :-

ھو یحنث المشیع لہ واللہ تعالیٰ اعلم والحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علیٰ من لا نبی بعدہ۔

یہ مخطوط کالی کٹ کے مسحوق کاغذ پر خوشخط نسخ میں لکھا ہوا ہے ۔ ابتدا کے صفحات شائد ضائع ہو گئے جو کہ بعد میں کسی شخص نے پیلے کاغذ پر لکھ کر شامل کر دیئے ہیں - یہ ابتدائی ۳۹ صفحات ہیں۔ یہ جو نیا لکھا ہوا ہے اس کا زمانہ بارھویں صدی ہجری کے بعد تک کا ہو سکتا ہے۔ اصل اس سے سو پچاس برس پہلے کا معلوم ہوتا ہے۔

کتاب کی ابتدا میں ایک تملیک ہے اس کی عبارت یہ ہے :-

تملکہ الفقیر علی ربہ القدیر مصطفی بن المرحوم محمد لساطی المدنی عفی عنھما والمسلمین آمین . . .

انتقاد کے لئے کتاب کے دو نسخے آنا ضروری ہے

انتقاد

علوم الحدیث | تصنیف: ڈاکٹر صبحی صالح۔
ترجمہ: غلام احمد حریری، ایم-اے۔

ناشر: ملک برادرز، کارخانہ بازار، لائل پور، پاکستان، صفحات ۵۱۷، قیمت ۱۵ روپے۔

ڈاکٹر صبحی صالح کی کتاب علوم القرآن کے اُردو ترجمہ سے قارئین کو اس سے پہلے واقفیت ہو چکی ہے اور مترجم کے نام سے بھی ان کو آگہی ہے، علوم القرآن کی طرح علوم الحدیث بھی مرتب کی گئی ہے، یہ کتابیں عام مطالعے کے لئے لکھی گئی ہیں۔ جن کی بنیاد تحقیقی مباحث پر ہے۔ اور ان میں معاصرانہ طرز بیان وخوش اسلوبی سے کام لیا گیا ہے تاکہ عصر جدید کے مذاق کے مطابق علمی مباحث ادنیٰ التفات وتوجہ سے اذہان میں مرتکز ہو جائیں۔ عام اہل علم اور خصوصاً طلباء کے لئے یہ کتابیں بے حد مفید ہیں کہ آسانی سے ان علوم کے مسائل ان کی سمجھ میں آسکتے ہیں، اصل کتاب عربی میں ہے جس کی زبان نہایت سلیس وشستہ ہے، اور طرز بیان دل کش اور عام فہم۔

علوم قرآن کے ترجمہ کی طرح علوم حدیث کا ترجمہ بھی عام فہم اور نہایت صاف زبان میں کیا گیا ہے، البتہ کہیں کہیں زبان کی خامیاں ہیں جن کی نشان دہی آئندہ سطور میں کی جائے گی۔ ترجمہ کی خصوصیتیں تقریباً وہی ہیں جو علوم قرآن کے ترجمے میں پائی جاتی ہیں، چونکہ مترجم اُردو زبان میں اچھی دست گاہ رکھتے ہیں اس لئے عام طور پر ترجمہ کی خوبیوں کا کسی کو انکار نہایت مشکل سے ہو سکتا ہے، آج کل عربی کتابوں کے ترجمے کثرت سے شائع ہو رہے ہیں البتہ ان کی زبان کا معیار کچھ ایسا دگرگوں ہے کہ اصل کتاب کا مطلب ان کتابوں سے اکثر وبیشتر ظاہر نہیں ہوتا۔ بہت سے الفاظ واصطلاحات جُوں کے تُوں ترجمے میں باقی رہنے دیئے جاتے ہیں۔ بنابریں ان اصطلاحات پر مشتمل مقامات لوگوں کی سمجھ سے باہر رہ جائیں تو کوئی تعجب کی بات نہیں۔ کراچی اور لاہور کے شائع شدہ اُردو ترجمے ان نقائص سے کسی طرح بَری نہیں، اور جنہیں ان ترجموں سے واسطہ رہا ہے ان سے یہ باتیں پوشیدہ نہیں۔

"علوم حدیث" میں علم حدیث کی تاریخ۔ اصطلاحات کی توضیح اور اسی قبیل کے دوسرے مباحث سے

سیر حاصل بحث کی گئی ہے، اس کتاب کی افادیت اس بات سے ظاہر ہے کہ اس علم کی اکثر و بیشتر قدیم وجدید کتابوں کے مباحث کا نچوڑ اس میں موجود ہے۔ ۱۹۵۹ء میں سب سے پہلے بیروت سے یہ کتاب عربی زبان میں شائع ہوئی، ۱۹۶۲ء اور ۱۹۶۵ء میں اس کی دوسری اور تیسری طباعت سے ظاہر ہے کہ کتاب عام و خاص ہر طبقے سے پسندیدگی کا خراج وصول کر چکی ہے، لائق مؤلف نے اس کتاب کی تالیف میں بڑی محنت سے کام لیا ہے، اور مواد کی فراہمی نیز مستشرقین کی آراء کی تردید میں متعدد مخطوطات سے نقول و استشہاد پیش کئے ہیں، اور اس لحاظ سے اس کی علمی قیمت بہت بڑھ گئی ہے اور قابلِ تعریف تحقیقی کارنامہ ہے۔

اس کتاب میں مقدمہ کے علاوہ پانچ الواب ہیں۔

مقدمہ میں مؤلف رقم طراز ہیں :" اس کا خاص پہلو یہ ہے کہ یہ ہمارے لازوال علمی ورثہ کو قدامت کی گرد و غبار سے پاک کر کے بیش قیمت اور نادر افکار و نظریات کو ایسے اسلوب انداز میں پیش کرتی ہے جو نہایت واضح بھی ہے اور عصرِ جدید سے ہم آہنگ بھی "

مؤلف نے صرف یہی نہیں کہ علوم الحدیث سے متعلق معلومات کو یکجا کیا ہے بلکہ دمشق کے مکتبۂ ظاہریہ کے اہم مخطوطات سے پوری طرح فائدہ اُٹھایا ہے، ساتھ ہی ان کا دعویٰ ہے :۔

"البتہ ہم نے نقلِ محتاط اور خلاصہ نویسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ علوم حدیث میں علمائے سلف کے آثار و اقوال کا تنقیدی و تاریخی جائزہ لیا اور ان افکار و آراء کا موازنہ کیا ہے اور قاری کو بے کار جدل و بحث میں نہیں اُلجھایا۔ ہماری یہ کوشش رہی ہے کہ علمائے سلف کی گراں بہا اور نادر تصانیف میں جو اصطلاحاتِ کثیرہ بکھری پڑی ہیں ان کا لبِ لباب اور خلاصہ بیان کر دیں "

"ہم نے ناقابلِ تردید دلائل کی روشنی میں اس حقیقت کو واضح کیا ہے کہ کتابتِ حدیث کا آغاز سرورِ کائنات صلے اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں ہو چکا تھا" تاریخی دستاویزات وکتب و رسائل کے حوالے سے ہم "اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ حضرات صحابہؓ نے حفاظتِ حدیث کے ضمن میں صرف حافظہ ہی پر اعتماد نہیں کیا تھا بلکہ عہدِ رسالت میں احادیث کو اپنے سینہ میں جگہ دینے کے ساتھ ساتھ سفینہ میں بھی منتقل کر لیا تھا"

پہلے باب میں پانچ فصلیں ہیں جن میں حدیث و سنت اور دوسری فنی اصطلاحات تدوینِ حدیث، اخذِ حدیث اور حدیث کے مرکزوں کی تفصیل درج ہے۔

پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کو حدیث سے تعبیر کرنے کے بارے میں مصنف لکھتے ہیں "(صفحہ ۱۹) سالارِ انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم نے بذاتِ خود اپنے قول کو حدیث کا نام دیا۔ گویا آپ نے یہ نام رکھ کر اس کو ان دیگر

نور سے ممتاز و ممیز کر دیا جن کی نسبت آپ کی طرف کی جاتی ہے، اس طرح آپ نے لفظ حدیث کی وہ
صطلاح پہلے ہی مقرر فرما دی جس پر محدثین نے آگے چل کر اتفاق کیا۔ حدیث میں آیا ہے کہ حضرت ابوہریرہ
ضی اللہ عنہٗ نے آپ کی خدمت میں حاضر ہو کر دریافت کیا کہ روزِ قیامت آپؐ کی شفاعت کی سعادت کس
کے حصہ میں آئے گی؟ آپؐ نے جواباً فرمایا :۔" مجھے معلوم تھا کہ ابوہریرہؓ سے پہلے کوئی شخص مجھ سے اس حدیث
کے بارے میں سوال نہیں کرے گا۔ کیونکہ وہ طلبِ حدیث کے بہت حریص ہیں "۔

اسی طرح " سنّت " کی لغوی تحقیق کرتے ہوئے مصنف لکھتے ہیں :۔" جب عربوں نے آنحضور صلی اللہ
علیہ وسلم کی زبان مبارک سے علیکم بسنتی کے الفاظ سُنے تو انھوں نے فوراً سمجھ لیا کہ اس سے نبی کریم صلی اللہ
علیہ وسلم کی انفرادی و اجتماعی زندگی کے اطوار و آداب مراد ہیں "۔ قرآن پاک نے اسی مفہوم کی وضاحت
اس طرح کر دی ہے : ولکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ (تمہارے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ
مبارک میں اچھی مثال ہے) ۔ مزید تفصیل اس آیت پاک میں کر دی گئی ہے :۔ ما اتاکم الرسول فخذوہ و
ما نھاکم عنہ فانتھوا (جو کچھ (آداب و سنن) تم کو رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) دیں اُن کو لے لو اور
جن سے منع فرمائیں ان سے باز رہو "۔) دونوں آیتوں کا مفہوم عملی زندگی سے ہے۔

مصنف نے دوسری فصل میں تدوینِ حدیث پر بحث کی ہے، اور اس سلسلے میں مستشرقین کی آراء پر بھی
نقد و تبصرہ کیا ہے۔ تیسری فصل میں علمِ حدیث کے حصول کے لئے سفر اور حزم و احتیاط کے واقعات اور
چوتھی میں علم حدیث کے درس و تدریس کے لئے عمارتوں کی تعمیر اور محدثین کے احترام و القاب کی تفصیلات
مذکور ہیں، پانچویں فصل میں اخذ حدیث کے طریقوں کی وضاحت کی گئی ہے۔

دوسرے باب میں تین فصلیں ہیں، اور ان میں علوم حدیث کی کتابوں، روایت و درایت کے لحاظ سے
علوم حدیث کی اقسام، کتب حدیث اور ان کے طبقات و مراتب اور رواۃ حدیث کے شرائط روایت
[illegible] کتب حدیث کی تقسیم، جن میں صحیح، موضوع، حسن، ضعیف اور حدیث کے متن کی ا
[illegible] روایت و درایت کی تفصیل دی گئی ہے۔ [illegible] ہونے کے مفہوم اور
چوتھے باب کی فصلوں میں حدیث کی تشریعی اہمیت، حدیث کے حجت ہونے کے مفہوم اور
علوم پر حدیث کے اثرات کی وضاحت کی گئی ہے۔
پانچواں باب مختلف راویوں کے طبقات سے بحث کرتا ہے۔ اور پہلی فصل میں ابن سعد اور اس کا
معرکۃ الآرا تصنیف طبقات کے اسلوب و خصائص کا ذکر ہے۔ دوسری فصل میں طبقات رواۃ، تیسری میں

حابہ کا تعارف، چوتھی میں کبار تابعین کا تعارف، پانچویں میں بعض اتباع تابعین کا تعارف اور چھٹی میں
تباع تابعین کے بعض تلامذہ کا ذکر ہے، یہ باب مزید تحقیق و تبصرہ کا محتاج ہے۔

یہ حقیقت ہے کہ محدثین اور مؤرخین اسلام نے اپنے اپنے علوم کے تجزیہ و تحلیل میں بڑی کدوکاوش
ی ہے، اور قرآنی علوم کے ساتھ اعتنا برتنے کے ساتھ ساتھ علوم حدیث کی تنظیم و ترتیب شاہد
یں کہ متن حدیث نیز سند حدیث اور رواۃ حدیث کی بحثیں جس طرح علماء اسلام نے مدون کی ہیں ان کی
ثال اقوام دنیا کی تاریخ میں ناپید ہے، آج مستشرقین یا منکرین حدیث جو دلائل و براہین اپنی تائید میں
یش کرتے ہیں وہ درحقیقت انہیں محدثین اور مورخین اسمار رجال کے بیانات پر مبنی ہیں، اگر ان کی
تصنیفات موجود نہ ہوتیں تو ان کے شکوک و شبہات کی کوئی حقیقت نہ ہوتی، قابل غور وفکر یہ امر ہے کہ
عاصرین کے بیانات اپنے احباب و رفقار یا اپنے زمانے کے اہل علم و محدثین کے بارے میں کہاں تک حزم و
حتیاط کے بغیر قابل وثوق سمجھے جا سکتے ہیں، جب کہ ہم اس زمانے میں بھی بعض نفسیاتی اور اجتماعی حالات
کے ماتحت خود اپنے احباب و رفقار نیز اپنے زمانے کے اہل علم و اہل حدیث کے بارے میں بعض عام طور
پر مشہور باتوں یا متعصبانہ آرار کے اظہار میں حزم و احتیاط سے کام نہیں لیتے۔ کم ازکم اپنے زمانے کے اہل
ہدو اتقار، اہل علم وعمل، نیز یورپ و امریکہ کے اہل علم و ارباب ثقافت جن سے کاتب سطور کو ملنے کا
تفاق ہوا ہے، یہی نتیجہ ظاہر ہوتا ہے کہ انسانی کمزوری میں یہ بات داخل ہے کہ اپنے اہل زمانہ کے متعلق کبھی
بحث تبصرہ کا اظہار واقع ہو ہی جاتا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ ہر مبصر اپنے ماحول، اپنے علم وفہم اور اپنے
نفرادی احساسات و وقار سے ضرور متاثر ہوتا ہے۔ اور ہزار احتیاط سے کام لینے پر بھی لاشعوری طور
پر تنقیص و تعریف کا مرتکب ہو جاتا ہے۔

بنابریں آج بیسویں صدی میں قرون اولیٰ کے کسی راوی کو یک لخت ساقط الاعتبار قرار دینا بڑی
لاعلمی کا اظہار ہے، سارے بیانات کا جائزہ لینا اور اس وقت کے حالات کا تجزیہ کرنا ایسے کسی حکم
کرنے سے پہلے لابدی اور انسانی فریضہ ہے۔

دم الحدیث کے مؤلف، راویوں، اسناد اور متن سے سیر حاصل بحث کرنے کے بعد لکھتے ہیں:" (ص ۲۶۸)
ں کے ساتھ مختلف زمانوں میں راویوں کے ورع و تقویٰ طلب حدیث کی راہ میں صعوبات و مشکلات
اور حدیث نبوی کی قدر و قیمت کے احساس کو بھی شامل کر لیا جائے تو ہم بلا جھجک کہہ سکیں گے کہ دقت
ریں اصول حدیث کی مثال تاریخ میں کہیں نہیں مل سکتی۔"

"یہ امر موجب حیرت ہے کہ جن مخطوطات و مدوّنات اور صحیفوں کا ذکر ہم نے کیا ہے ان کے مطالعہ کی زحمت اُٹھانے کے بعد مستشرقین یہ دعویٰ کیونکر کر سکتے ہیں کہ اسناد کے سوا متن کی صحت کا کوئی طریق ممکن نہیں۔ نیز یہ کہ عربوں نے محض سند ہی کے ساتھ اعتنار کیا ہے، (متن کا خیال نہیں رکھا) حیرانی ہے کہ اکابر مستشرقین نے کس طرح یہ مغالطہ دینے کی جسارت کی اور محض حدیث اور محدثین کو ہدفِ تنقید بنانے اور اس کے نصوص و متون کی اہمیت گھٹانے کے لئے بڑی بڑی کتابیں تصنیف کر ڈالیں۔"

"جب مذکورہ صدر بیانات کے ساتھ ان تاریخی دستاویزات کو بھی شامل کر لیا جائے جن سے ثابت ہوتا ہے کہ کتابت حدیث کا آغاز عہدِ رسالتؐ میں ہو چکا تھا، تو مستشرقین اور ان کے ہم نواؤں کے حسین خوابوں اور اُمنگوں کے محل خود بخود منہدم ہو جاتے ہیں۔ ان تاریخی حقائق سے یہ صداقت نکھر کر سامنے آ جاتی ہے کہ تعلیم و تربیت میں محدثین کے طرق و مناہج کیا تھے، اور جن الفاظ کے ساتھ وہ حدیث کے اخذ روایت کی مختلف صورتوں میں فرق کرتے تھے، ان میں کس حد تک تشدد سے کام لیتے تھے۔"

آخر کتاب میں بہ ترتیب حروف تہجی مآخذ و مصادر کی فہرست درج ہے۔

کسی کتاب یا مقالے کے ترجمے کے لئے یہ امر ضروری ہے کہ مترجم حتی الامکان مؤلف کے بیان کو بلا حذف و اضافہ مناسب الفاظ میں اپنی زبان کے محاورے کا لحاظ رکھتے ہوئے اپنی زبان میں تحریر کرے، جو اصطلاحات سمجھ سے باہر ہوں اُن کے مفہوم کو مشورے سے سمجھ کر ادا کرنے کی کوشش کرے اور اگر مشورے کے بعد بھی فہم میں نہ آئے تو اس کی صراحت کر دے۔

کتاب زیرِ تبصرہ میں کچھ تو طباعت کی غلطیاں ہیں جو بہت کم ہیں اور جن کو پڑھنے والا آسانی سے سمجھ سکتا ہے، اور کچھ محاورے اور بیان کی غلطیاں ہیں جن کی صحت آئندہ اشاعت میں بآسانی کی جا سکتی ہے۔ اوّلین قسم کی غلطیوں کی نشان دہی کی ضرورت نہیں، البتہ دوسری قسم کی چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں:

ص ۷: "تصانیف و توالیف": تالیف کی جمع "تالیفات" صحیح ہے۔ توالیف کوئی لفظ نہیں۔

ص ۸: "ان نستخلص المقاییس النقدیۃ": "ان کا لبِ لباب اور خلاصہ بیان کر دیں"، ترجمہ یوں ہونا چاہئے: "گراں بہا اوراق اور تصانیف کے اصطلاحات کثیرہ سے نقد و انتقاد کے اصول و معیار کو الگ کر لیں۔"

ص ۹: "ملأ وا الارض علما": کا ترجمہ "جنہوں نے کائنات ارضی کو حدیثِ نبوی کے علم سے بھر دیا۔" "کائناتِ ارضی" کی جگہ "سارے جہان" چاہیئے۔

ص ۱۰: "حدیث نبوی سے احتجاج نہیں کرتے": "احتجاج کرنا" اُردو میں حجت پکڑنے کے معنی میں نہیں ہے، اس

کا صحیح مفہوم "خلاف میں آواز بلند کرتا ہے۔ صحیح ترجمہ یوں ہوگا "حدیث نبوی کو حجت نہیں مانتے "

ص ۱۱۷ "اگر ہم محدثین بالعموم ......" "بالعموم" کا اضافہ مترجم نے اپنی طرف سے کیا ہے۔

ص ۱۲۲: فلینصح ..." نصیحت کرتے ہوئے کہہ سکتا ہے"، ولیتجب: پیش کر سکتا ہے۔ ولیقل ..... مدافعا: تردید میں کہہ سکتا ہے، ان افعال سے فعل کے کرنے پر اصرار کا اظہار کیا جاتا ہے اور ترجمے سے تاکید و اصرار نہیں سمجھا جاتا۔

ص ۱۴۴ "فحسبہم شرفا أنہم حفظوا سنن الہدی حین ضیعہا الناس" (عربی ص ۹) ترجمہ ملاحظہ کیجئے: "ان کے لئے یہی اعزاز کافی تھا کہ انھوں نے احادیث نبویہ کو ضائع ہونے سے بچا لیا"

ص ۱۹۶: میں حاشیہ ۲ کی جگہ کا تعین غلطی سے رہ گیا ہے، اسی طرح صفحہ ۹۸ پر شعبہ بن حجاج کی وفات کا سنہ غلطی سے ۱۶۰ھ کی جگہ "۶۰ سنہ" تحریر ہے۔

ص ۱۹۹: آخری پیراگراف بھی اصل عبارت عربی سے دور جا پڑا ہے: عربی عبارت (ص ۲۷): فالافتراء علی اللسان ولو غاظ الراوی سفہ لیسقط العدالۃ، لأن ہؤلاء الرواۃ کانوا یتمیزون بمکارم الاخلاق، ولہم آداب خاصۃ ومناہج فی التربیۃ والتعلیم ینفردون بہا من بین سائر العلماء من قدامی ومحدثین، فی الشرق والغرب۔

ترجمہ ملاحظہ ہو (ص ۹۹):

"مذکورہ صدر واقعہ سے روشن ہوتا ہے کہ کسی شخص پر افترا پردازی اس کو خارج العدالت کر دیتی ہے، یہ دوسری بات ہے کہ اس کے ناراض کرنے پر جھوٹ باندھا جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ رواۃ حدیث اخلاق حسنہ میں ممتاز ہوا کرتے تھے، اور دیگر علماء و محدثین میں مخصوص آداب و اطوار کے اعتبار سے وہ اپنا ایک مقام رکھتے تھے"

اسی طرح اس ٹکڑے سے قبل کی سطریں بھی اصل عربی عبارت کا ترجمہ نہیں سمجھی جا سکتیں، ایک عبارت کو اپنے الفاظ میں اس کے مفہوم کو ادا کرنے کا نام ترجمہ نہیں بلکہ 'PARAPHRASING' ہے۔

ترجمہ میں اس بات کا خیال ضروری ہے کہ اصل عبارت کا پورا پورا مفہوم اسی طرح ادا ہو جائے جس طرح عبارت کے لکھنے والے نے ادا کرنا چاہا ہے، اور اپنی طرف سے نہ کوئی لفظ کی زیادتی کا ارتکاب کرے نہ لفظ کے حذف کرنے کا مجرم بنے۔ نظم و نثر کے ترجمے میں یہ فرق ہے کہ نثر کا ترجمہ کرنے والا اوزان و قوافی کا پابند نہیں ہوتا اور اس کو آزادی حاصل رہتی ہے اور اسی لئے اس سے ذرا سی غلطی بھی قابل عفو نہیں

سمجھی جاتی ہے، نظم کے منظوم ترجمہ میں مترجم کی ذمہ داری نسبتاً کم ہو جاتی ہے اور اس کو یہ عذر حاصل رہتا ہے کہ اس نے نظم میں ترجمہ کیا ہے اور نظم کے قواعد و ضوابط کی وجہ سے اس کی کوتاہی جرم نہیں سمجھی جاتی۔

ترجمہ کے مختلف مقامات کو اصل عربی عبارتوں سے مقابلہ کرنے کے بعد یہ ظاہر ہوا کہ مترجم نے مؤلف کے بہت سے الفاظ اور جملوں کو ترجمہ میں نظر انداز کر دیا ہے۔ مثلاً

ترجمہ ص ۲۷۳: ...... وہ اپنے نظریہ کی تائید میں ان قرآنی آیات سے استشہاد کرتے ہیں جن میں اطاعتِ رسول کو فرض قرار دیا گیا ہے، اس کی خلاف ورزی کرنے والے کو وہ اہلِ علم میں شمار نہیں کرتے۔

اصل عربی ص ۲۹۱: ...... وابدوا رأیهم هذا بالآیات القرآنیة التی تفرض علی المؤمنین اتباع الرسول، والتسلیم لحکمه، ورأوا من یحکی خلاف هذا المذهب غیر خلیق بالانتساب الی العلم واهله......

دوسری خامیوں کے علاوہ اس ترجمہ میں "والتسلیم لحکمه" کو بالکل نظر انداز کر دیا گیا۔ اسی طرح اسی صفحہ پر: وانما تکون طاعته بالتزام سنته والعمل بحدیثه، کا مقابلہ ذیل کے ترجمے سے کیجئے: (ص ۲۷۳): آپ کی اطاعت کی صورت صرف یہی ہے کہ حدیث و سُنّت کی پیروی کی جائے۔" "والعمل بحدیثه" کو بالکل ترک کر دیا گیا۔

امثلۂ بالا کے بیان کرنے سے یہ غرض نہیں کہ ترجمہ کی افادیت و اہمیت سے انکار کیا جائے۔ بلکہ اصل غرض و غایت یہ ہے کہ ہم مترجمین پر لازم ہے کہ اپنے کاموں کو محنت و جانفشانی کے ساتھ ساتھ حزم و احتیاط سے انجام تک پہنچانے کی کوشش کریں، اس زمانے میں جب کہ علوم و فنون کی فراوانی ہے، اس احتیاط کی ضرورت ہے کہ جہاں تک ہو سکے EXACT (ہو بہو) ترجمہ اصل کے مطابق ہو اور حتی الامکان شرح و زوائد سے ترجمہ پاک ہو۔

آخر میں فاضل مترجم سے اُمید ہے کہ وہ زبان اُردو کو علمی عربی کتابوں سے اسی طرح مالا مال کرتے رہیں گے، اور آئندہ اشاعتوں میں اپنے ان ترجموں پر نظرِ ثانی کر کے مزید علمی خدمات سے ہم سبھوں کو بہرہ ور بنائیں گے۔

پاکستانی طلباء کے لئے یہ کتابیں نہایت مفید ہیں اور اپنے اسلاف کے علمی کارناموں سے واقفیت پیدا کرنے کے لئے بہترین ذریعہ۔

(محمد صغیر حسن معصومی)

ماہنامہ

فکر و نظر

علمی و دینی مجلّہ

لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّین

تا کہ وہ دین میں فہم حاصل کریں

ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی ۰ اسلام آباد

(پاکستان)

مجلس ادارت :

محمد صغیر حسن معصومی

مظہرالدین صدیقی

مدیر

عبدالرحمان طاہر سورتی

* *

ادارہ تحقیقات اسلامی کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ اُن تمام افکار و آراء سے متفق بھی ہو جو رسالہ کے مندرجہ مضامین میں پیش کی گئی ہوں ۔ اس کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے ۔

سالانہ چندہ چھ روپے

فی پرچہ ساٹھ پیسے

ماہنامہ **فکر و نظر** اسلام آباد

جلد ۷ | شعبان المعظم ۱۳۸۹ھ ○ نومبر ۱۹۶۹ء | شمارہ ۵

مشمولات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

اسلام اللہ تعالیٰ کا وہ دین ہے جسے اُس نے انسانوں کو دنیوی و اخروی کامیاب زندگی گزارنے کے لئے منتخب فرمایا۔ اس دین نے انسانوں کو ایسے بنیادی اصول و عقائد عطا کئے جن پر ایمان کے بعد ان میں عمل کی لامتناہی قوتیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ وہ اللہ کے سامنے جھک جاتے ہیں اور کائنات ان کے سامنے جھکی رہتی ہے۔ اگر ہم فکر و نظر سے کام لیں تو یہ بات کھل کر ہمارے سامنے آجائے گی کہ دین اسلام ایمان و عمل صالح" کا پیامبر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمیں قرآن مجید بار بار ایمان و عمل صالح کی تلقین کرتا رہتا ہے: صراط مستقیم" جس پر چلنے اور قائم رہنے کی دعا ہر مسلمان اپنی نماز میں مانگتا ہے۔ ایمان و عمل صالح کا نتیجہ ہے۔ اسلام انسانوں کی تخلیق کی غرض اعلیٰ اور بنیادی مقصد عبادت بتاتا ہے اور ایمان و عمل صالح عبادت کے اجزاء ہیں۔ ایمان ہمیں مقصدیت و معنویت کی عظیم قوتیں بخشتا ہے اور عمل صالح اس عظیم مقصد کو حاصل کرنے کی جد و جہد کا نام ہے۔ ہمارے ایمان میں جس قدر ثبات و پختگی ہوگی۔ ہمارا عمل اسی قدر صالح تر ہوتا جائے گا۔ یہاں یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ ایمان کی عطا کردہ مقصدیت و معنویت کے بغیر کوئی عمل صالح نہیں ہوتا۔ جن عقائد و اصول پر ہمارا ایمان ہے اور جو ہماری زندگی کا مقصد معین کرتے ہیں' ان پر قائم رہنا ان کی سربلندی کے لئے جد و جہد کرنا، انہیں دیگر مقاصد پر غالب کر کے مقبول عام بنانا، نیز وقتاً فوقتاً بدلنے والے حالات میں عظیم مقصد کو باقی رکھنے کے لئے مناسب اقدامات کرنا عمل صالح ہے۔

قرآن مجید از اوّل تا آخر ایمان و عمل صالح یعنی صراطِ مستقیم کی تفسیر ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کی حیاتِ طیبہ یا سنت واسوہ، ایمان و عمل صالح کا عدیم النظیر اور اعلیٰ نمونہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب ایک سائل نے ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے درخواست کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اخلاق وعاوات پر روشنی ڈالیں تو حضرت ام المومنین رضؓ نے اس سے دریافت کیا: "کیا تم قرآن مجید نہیں پڑھا کرتے؟" اور سائل کے اس جواب پر کہ 'میں قرآن تو پڑھتا ہوں' انھوں نے کہا: "آپؐ کے اخلاق وعادات کا مجموعہ قرآن مجید ہے۔"

عربی زبان میں صلاح ضد ہے فساد کی، اسی طرح "مفسد" کے بالمقابل لفظ "مصلح" ہے، "صالحات" کا نقیض "سیئات" آتا ہے، صالح سے مراد مناسب، موزوں، درست اور ٹھیک ہے۔ عموماً ہمارے ہاں "صالح" کا ترجمہ نیک اور اچھا کیا جاتا ہے اس لئے کہ اچھا اور نیک وہی ہوتا ہے جس میں توازن و تناسب ہو۔ اگر کوئی لباس کسی شخص پر مناسب اور فٹ ہونے کی وجہ سے اس پر جچ رہا ہے تو وہ لباس "صالح" ہے، اسی طرح ایک عمل جو اپنے مقصد کے لئے مفید و موزوں ہے عمل صالح ہے۔ اگر ایک کاشت کار مناسب وقت پر زمین میں ہل چلاتا، تخم ریزی کرتا اور کھیتوں کو سیراب کرتا ہے تو اس کا یہ عمل بھی صالح ہے۔ صالح اعمال کی قرآن مجید میں کوئی فہرست نہیں، انسانوں کی رہنمائی کے لئے قرآن مجید کا یہ طریقہ نہیں کہ وہ انہیں ہر ہر قدم پر ہدایات جاری کرتا رہے، وہ بنیادی مقاصد کے حصول کی تعلیم دیتا ہے اور محل و موقع اور حالات کو دیکھ کر مناسب اقدام کرنے کے لئے عقل استعمال کرنے کی تاکید کرتا ہے۔ جو لوگ عقل کی روشنی سے فائدہ نہیں اٹھاتے انہیں وہ حیوانات کے زمرہ میں داخل کر دیتا ہے اور نتیجۃً وہ غیر صالح اعمال کے مرتکب ہوتے ہیں۔

قرآن مجید ایمان کے ذریعہ مومنوں کی پوری زندگی کو بامقصد بناتا ہے، بے مقصد زندگی نہ صراطِ مستقیم سے واسطہ رکھتی ہے نہ عمل صالح سے۔ اس کے برخلاف مقصد کے حصول کے لئے بے قرار، مقصد کی دھن میں سرشار، مومن کو بظاہر مختلف موقعوں پر مختلف اقدام کرتا ہے لیکن اس کے وہ تمام اقدامات بہرحال عملِ صالح بن جاتے ہیں، کبھی زندگی کو بچانا عمل صالح ہوتا ہے اور کبھی سر دینے کے لئے بیتاب ہو جانا، کبھی درخت لگانا عمل صالح ہوتا ہے اور کبھی درختوں کو کاٹ ڈالنا، کبھی نرمی عمل صالح ہوتی ہے اور کبھی گرمی۔ رسول اللہؐ کی زندگی اور آپؐ کی سنت میں عمل صالح کا بیش بہا خزانہ ہے اور پھر جن لوگوں نے احسان کرتے ہوئے

آپؐ کا اتباع کیا اور کامیاب ہوئے۔ ان کے ہاں بھی عمل صالح کے نمونے موجود ہیں۔ آج اگر ہم مسلمانوں کو اپنے اپنے ممالک میں اور عالم اسلام کو بین الاسلامی پیمانے پر کامیاب اسلامی زندگی گزارنا ہے تو سب سے پہلے اپنے سامنے اسلامی مقصد کو متعین کرنا چاہیئے اور پھر اپنے تمام اعمال اور ساری توجہ اس مقصد تک پہنچنے کے لئے وقف کر دینا چاہیئے۔

مومن کا مقصود و مطلوب اعلاء کلمۃ الحق یعنی اللہ کا بول بالا کرنا ہے یعنی اللہ تعالیٰ کے ایمان کی بنیاد پر اللہ تعالیٰ کے ایمان کی بنیاد پر اللہ تعالیٰ کے تمام احکام اور اوامر و نواہی نافذ کرکے ایسا معاشرہ بن جس میں خیر و صلاح اور عوام کی فلاح و بہبود کا غلبہ رہے، شر اور فتنہ و فساد سر نہ اٹھانے پائے، ملک میں امن و امان قائم ہو اور بدنظمی، فساد فی الارض کا خاتمہ ہو جائے۔ عدل و انصاف کا دَور دورہ ہو اور ظلم ا بے اعتدالی کا سدّباب ہو، اللہ کی عظمت و وحدت کے سایہ میں انسانیت وحدت و مساوات سے متمتع ہوتی رہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے یہی مقصد تھا۔ آپؐ نے نہایت کامیابی ایک اسلامی معاشرہ کی تشکیل فرمائی۔ ہمارے لئے اسوۂ حسنہ اور اعلیٰ نمونہ چھوڑ کر ہماری رہنما کی۔ ہمیں یقین ہے کہ روئے زمین پر کوئی اسلامی معاشرہ رسول اللہؐ کی سنت کا اتباع کئے بغیر وجو میں نہیں آسکتا۔ رسول اللہؐ کی سیرت میں ایک طرف تو اللہ پر کامل ایمان کے ساتھ اللہ کے احکام کی پو پوری اتباع ہے دوسری طرف اس مقصود کے حصول اور اس کی حفاظت و بقا کے لئے زمانہ کے تقاض اور بدلتے ہوئے حالات میں مناسب و موزوں اقدامات ہیں۔ ایمان کے تقاضوں کے مطابق مناسب و موزوں کارروائی کرنے کا نام ہی عمل صالح ہے۔

آئیے عمل صالح کے اس مفہوم کو سامنے رکھ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرۃ طیبہ کے ا ورق کا مطالعہ کیا جائے تاکہ عمل صالح کی افادیت عملی زندگی میں مشہود و محسوس ہو کر سامنے آجائے

غزوۂ خندق کی تیاری ہو رہی ہے۔ مسلمانوں کی مجموعی تعداد تین ہزار کے لگ بھگ ہے۔ وہ د اور بیرونی خطرات میں اس طرح گھرے ہوئے ہیں کہ انہیں اپنے عقائد اور اپنی جانیں بچانا مشکل نظر آ دشمنوں کی فوجیں دس ہزار سے زائد لشکریوں کے ساتھ متحدہ حملہ کے لئے آگے بڑھ رہی ہیں

مقصدِ وحید مسلمانوں کو نیست و نابود کر کے اسلام کا نام و نشان مٹا دینا، ان کے گھر بار اور مال و جائداد کو لوٹ لینا ہے۔ اس نازک موقع پر رسول اللہؐ مسلمانوں کو جمع کر کے مدینہ کے دفاع کے متعلق ان سے مشورہ فرماتے ہیں۔ حدود اربعہ کے معائنہ کے بعد ظاہر ہوتا ہے کہ سوائے شمالی حصہ کے بقیہ تمام اطراف گھنے باغ اور پہاڑوں جیسے قدرتی قلعوں سے گھرے ہوئے ہیں۔ صرف شمالی حصہ میں مناسب احتیاطی تدابیر کرنے کی ضرورت ہے، اسی مجلس شوریٰ میں حضرت سلمان فارسیؓ بیان کرتے ہیں کہ ایران میں ایسے موقعہ پر حملوں سے بچنے کے لئے خندقیں کھودی جاتی ہیں، فوراً خندقیں کھودنے کی تجویز پر عمل کیا جاتا ہے۔ مختلف جماعتوں میں خندق کی لمبائی کے تناسب سے برابر برابر حصے تقسیم کئے جاتے ہیں، خود رسول اللہؐ بھی ان میں سے ایک فرد کی طرح خندق کی کھدائی میں مشغول ہو جاتے ہیں۔ سب نے دن رات کی مسلسل محنت سے لشکر کفار کی آمد سے قبل ہی کھدائی کا کام ختم کر لیا، اور جب کفار کا لشکر وہاں پہنچا تو اس گہری خندق کو دیکھ کر ششدر رہ گیا ان کی فوج کے کہنہ مشق سردار مدینہ کے دفاع کی یہ صورت دیکھ کر بول اٹھے کہ یہ تدبیر عربوں میں تو مروج نہ تھی: اے محمدؐ! تمہیں یہ چال کہاں سے معلوم ہو گئی؟!

خندق کے پار کفار کا محاصرہ شدت اختیار کر رہا ہے۔ یہودی گھر کے بھیدی دشمن سے مل گئے، مسلمانوں پر کفار کا دباؤ بڑھ گیا۔ آپؐ نے حالات کے مطابق فیصلہ کیا کہ کفار کی جماعتوں میں انتشار پیدا کیا جائے اور اس سلسلہ میں قبیلہ غطفان اور اس کے ساتھیوں کو جن کی تعداد چھ ہزار تھی، قریشیوں سے توڑ لیا جائے چنانچہ آپؐ نے غطفان کے کمانڈروں (عیینہ بن حصن اور حارث بن عوف) کو پیش کش کی کہ وہ مدینہ کی پیداوار کا تہائی لے کر اپنی جماعتوں کو واپس لے جائیں، معاملہ طے پا گیا۔ معاہدہ ضبط تحریر میں لایا گیا، گواہ بنانے اور دستخط ثبت کرنے سے پہلے آپؐ نے انصار کے دو سرداروں سعد بن معاذؓ اور سعد بن عبادہؓ کو مشورہ کے لئے بلا بھیجا، دونوں نے ماجرا سننے کے بعد دریافت کیا: "یارسول اللہؐ! کیا یہ آپؐ کا پسندیدہ حل ہے جسے ہمیں قبول کر لینا چاہئے؟ یا کوئی اللہ کی طرف سے حکم آیا ہے جس سے سرتابی کی مجال نہیں، یا پھر ہمارے بھلے کے لئے آپؐ نے یہ اقدام کیا ہے"؟ آپؐ نے فرمایا: "عربوں کی متحدہ طاقت تمہارے خلاف جمع ہے اس طاقت کو توڑنے کے لئے میں نے یہ عارضی حل تمہارے بھلے کے لئے سوچا ہے۔" وہ بولے: حضورؐ! جاہلیت میں جب ہم مشرک تھے یہ ہم سے مہمانی یا خریداری کے سوا ایک کھجور کھانے کا بھی خواب نہیں دیکھ سکتے تھے

جب ہم اسلام سے مشرف ہو چکے ہیں ہمیں اس پیشکش کی کیا ضرورت ہے ؟ ہمارے پاس ان کے لئے ت تلوار ہے۔ رسول اللہؐ نے فرمایا: "جیسے تمہاری مرضی" یہ سنتے ہی حضرت سعدؓ نے عہد نامے کی تحریر مٹادی۔

——— اسی غزوہ میں آپؐ نے غروب آفتاب کے بعد نماز ظہر و عصر ادا فرمائی ——— اسی غزوہ میں ۔ کرنے والے مشرک قبائل میں سے قبیلہ اشجع کے ایک صحابی نعیم بن مسعود اشجعی حضورؐ کی خدمت میں ے اور کہا: "میں مسلمان ہوں۔ میرے قبیلہ والوں کو میرے اسلام قبول کر لینے کا علم نہیں۔ مجھے کسی خدمت کا دیجیئے"۔ آپؐ نے فرمایا: "جنگ دشمن کو غلط فہمی میں ڈالنے اور اس کے ساتھ چالبازی کا نام ہے، تم ہمارے ایک فرد ہو، جتنا تم سے ممکن ہو ہم سے (ان کے دباؤ کو) دُور کرنے کی کوشش کرو۔" اور انھوں نے اپنی حکمتِ عملی سے ر کے لشکر کی مختلف جماعتوں میں بے اعتمادی پیدا کر کے انہیں ایک دوسرے سے بدظن اور بددل کر دیا۔

——— اسی غزوہ میں رسول اللہؐ نے مشرکین کی جاسوسی کرنے کے لئے سخت ترین سرد رات میں حذیفہؓ بن یمان کو بھیجا جنھوں نے دشمن کے کیمپ میں پہنچ کر ان کے آپس کے انتشار اور آئندہ منصوبوں اور ارادوں کا پتہ ایا۔ کہتے ہیں کہ ان کے کیمپ میں پہنچنے پر ابوسفیان کو اپنے مخبروں سے علم ہو گیا کہ کوئی اجنبی کیمپ میں داخل کیا ہے، اس نے اعلان کرایا کہ ہر ایک اپنے ساتھی کو پہچانے تاکہ اجنبی پکڑا جائے۔ اس اعلان کو سنتے ہی یت پھرتی اور ہوشیاری سے حذیفہؓ نے اپنے ساتھی کے سوال کرنے سے پہلے ہی اس کا ہاتھ پکڑ کر اس سے چھا کہ تُو کون ہے ؟

یہ ہیں کچھ سبق آموز مثالیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت، آپؐ کی سنت اور اعمال صالحہ ۔ قابل غور امر یہ ہے کہ کس طرح رسول اللہؐ ایمان اور اسلامی اقدار کی حفاظت کے لئے ہر مفید اقدام کرنے ے لئے بے قرار رہتے تھے، اگر آج ہمارے اندر ایمان کی حلاوت، اسلامی اقدار کی محبت پیدا ہو جائے تو ہم ہی اس دولت کی حفاظت کے لئے مناسب اقدام اور عمل صالح کرنے لگ جائیں، ہماری جملہ کمزوریوں اور یاریوں کا علاج ایمان اور عمل صالح میں مضمر ہے۔ آج بھی ماضی کی طرح ہماری انفرادی، ملکی اور بین الاسلامی نوتوں کا دارومدار ایمان اور عمل صالح پر ہے۔ جب تک ہم اپنی محبت و وفاداری اور عداوت و مخالفت کا معیار، اللہ پر ایمان اور اسلامی اصولوں پر عمل نہیں بنائیں گے، نہ تو ہماری انفرادی اصلاح ممکن ہے نہ اجتماعی فوز و فلاح کی امید کی جا سکتی ہے۔ سوچیئے یہ کیونکر ممکن ہے کہ الحب للہ والبغض للہ کو چھوڑنے

ی ایمانی مقصدیت اوراصول پسندی کا جذبہ پیدا ہو جائے، اور جب مقصدیت نہ ہو تو
تصور کب ممکن ہے ؟

ی رسالت و وحی سے سرفراز ہوتے ہوئے بھی مفاد عامہ، ملکی معاملات، سیاسی
ور میں آپؐ کی سنت شوریٰ تھی۔ آپؐ نہ صرف دوسروں کی رائے پر عمل کرتے بلکہ اپنی رائے پر
ں کی رائے کو جس میں ہمت و عزیمت ہوتی اور حالات کے تقاضوں کے مطابق بہتر حل
ندم کر دیتے تھے۔

ملکی اور بین الاسلامی پیمانے پر مسلمانوں کو بہت سے حل طلب مسائل درپیش ہیں۔ اندرون
اقتصادی، سیاسی اور معاشرتی مسائل، اور بیرون ملک بین الاسلامی مسائل مثلاً
می کا اتحاد، اسلام دشمن عناصر کا مقابلہ، مظلوم مسلمان بھائیوں کی مدد کے ضمن کشمیر،
برص اور اریٹیریا جیسے پیچیدہ مسائل ہمارے آگے ہیں اور ان تمام مسائل کا حل ایمان کی پختگی
ح پر موقوف ہے۔ آج کی مجلس میں ہم ایمان و عمل صالح کی روشنی میں اپنے وقت کے دو اہم
ختصر حل پیش کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ واللہ المعین۔

یمی مسئلہ قوموں کی تعمیر میں تعلیم و تربیت کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ تعلیم کے مقصد
کے ماتحت ہی آئندہ نسلیں ترقی کر سکتی ہیں۔ اسلام میں تعلیم کا مقصد ہے
ی توحید سے واقفیت اور قرآن مجید کی تعلیم کے ذریعہ احکاماتِ الٰہی کا اتباع، اسلامی
خات اور انسانی وحدت و مساوات کا قیام، ایک ایسے معاشرہ کی تشکیل جس میں خیر و
لب اور شر و منکر مغلوب ہو۔ اس سلسلہ میں اسلام انسانوں کی ان صلاحیتوں کو نشو و نما
ان کو اپنے مقصد سے قریب سے قریب تر لے جاتی ہیں اور مخالف قوتوں پر قدغن لگاتا ہے۔
صد خلا میں نہیں بلکہ اسی مادی دنیا میں حاصل کرنا ہوگا کیونکہ اسی پر اخروی سعادت کا دار و
ندہ نسلوں میں اسلامی تعلیمات سے شغف پیدا کرنے اور انہیں نافذ و سربلند کرنے کے لئے
کہ ابتداءً میٹرک یعنی سیکنڈری سرٹیفکیٹ کورس تک قرآن مجید کو عربی میں سمجھ کر پڑھنے کی
یدا کی جائے اور پھر اعلیٰ تعلیم کے دوران قرآن مجید کی آیات میں غور و فکر کرنے کی عادت

ڈالی جائے، یہی تعلیم وہ سنگِ تاسیس بن سکتی ہے جس پر بعد میں بین الاسلامی اتحاد و تعاون کی عمارت کھڑی کی جا سکتی ہے۔ مسلمانوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے اسوۂ حسنہ کی محبت پیدا کئے بغیر آئندہ نسلیں ہماری تمناؤں کے مطابق معاشرے کو اسلامی نہیں بنا سکتیں اور مجالس قانون ساز میں قرآن وسنت کے خلاف کسی قانون کو بننے سے روک سکتی ہیں۔

اس کے علاوہ ہمیں اپنے حالات اور تقاضوں کے ماتحت ان سارے اسباب و ذرائع کو کام میں لانا ہے جو نئے علوم وفنون کی تحصیل کے لئے ضروری ہیں۔ طلبہ میں اسلامی مقصد کے حصول کی محبت اس درجہ پیدا کی جائے کہ وہ جذبۂ تحقیق و مسابقت سے سرشار ہو کر پورے انہماک اور انتھک محنت سے ماضی کے تعلیمی خلا کو پُر کرنے کے بعد نہ صرف موجودہ علوم وفنون کی ترقیوں تک پہنچ جائیں بلکہ اپنی معاصر اقوام سے آگے بڑھ کر زمام قیادت بھی سنبھال لیں۔

(۲) اتحادِ عالمِ اسلامی

دنیا کے گوشے گوشے میں مسلمانوں پر مظالم روکنے اور اسلامی اقتدار بلند کرنے کے لئے اتحاد عالم اسلامی نہ صرف ضروری ہے بلکہ حکم الٰہی کے بموجب فرض ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جہاں دو مسلمان رہیں وہ اپنی اجتماعی زندگی برقرار رکھنے اور نظام پیدا کرنے کے لئے اپنے میں سے ایک کو امام منتخب کر لیں، اسی طرح آپؐ نے "انما المومنون اخوۃ" کی شرح کرتے ہوئے فرمایا کہ مومن ایک دوسرے کو بے یار و مددگار نہیں چھوڑتے وہ جہاں کہیں ہوں ایک ہی تنظیم و تحریک اور ایک ہی عمارت کے اعضاء و اجزاء ہیں، ان میں سے ایک کی تکلیف بھی تمام عالمِ اسلامی کی تکلیف ہے۔ قرآن مجید مسلمانوں میں جذبۂ اتحاد و تعاون پیدا کرنے پر زور دیتے ہوئے کہتا ہے کہ: "اگر تم نے ایسا نہ کیا تو دنیا میں بڑا فتنہ و فساد رونما ہو جائے گا" (۸/۷۳)۔ آج عالم اسلامی کو جو مشکلات درپیش ہیں کیا وہ اس آیت کریمہ کی تفسیر نہیں ؟!

آج تمام اسلامی مملکتوں اور دنیا میں جہاں جہاں مسلمانوں کی آبادیاں ہیں ان سب کا فرض ہے کہ وہ اپنے اندر ایمان اور اسلامی اقدار کی محبت پوری قوت سے پیدا کریں اور اپنے حالات و ظروف کو ملحوظ رکھتے ہوئے پہلے اپنی قوتوں کو جمع کریں اور پھر عالمی اتحاد کے حصول کی کوشش کریں۔ اس وقت مسلم ممالک اور مسلم آبادیاں مختلف معاہدوں اور قوتوں کے زیر اثر تمام دنیا میں ایک دوسرے سے الگ تھلگ منتشر، موجودہ حالات میں ان سب کا ایک حکومت بننا اور ایک خلیفہ کے تحت آجانا ممکن نظر نہیں آتا، اتحا

عالم اسلامی کے لئے "عمل صالح" یہی ہوگا کہ مسلمان مملکتیں اور ہر ہر ملک کی منتشر آبادیاں جداگانہ اسلامی اصولوں کی روشنی میں اپنی اپنی تنظیمیں بنائیں، اپنے اپنے نمائندے منتخب کریں، یہ تمام نمائندے ایک بین الاسلامی جمعیت وجود میں لائیں، جس کا ایک مرکزی دفتر ـــ ہماری رائے کے مطابق ـــ مکہ مکرمہ میں قائم کیا جائے۔

یہ بین الاسلامی جمعیت تعلیمی، ثقافتی، تجارتی، صنعتی، فوجی، سیاسی، الغرض تمام باہمی تعاون کے مسائل کا جائزہ لے اور حالات کے تقاضوں کے مطابق اپنے آپ کو تمام بیرونی اور غیر اسلامی اثرات سے پاک کرنے کے بعد صرف اسلامی اصولوں کی روشنی میں ایک طرف مسلمانوں کی مشکلات کو آسان کرنے اور دوسری طرف بین الاقوامی امن وعدل قائم کرنے میں کوشاں رہے۔ ہمیں یقین ہے کہ اس بین الاسلامی جمعیت کے لئے قرآن مجید کی تعلیمات اور عربی زبان اتحاد کی وہ پائدار اساس فراہم کریں گے جن کی مدد سے یہ ادارہ بہت جلد دنیا کی ایک ایسی تیسری طاقت بن جائے گا جسے بین الاقوامی میزان میں یقینی طور پر فیصلہ کن حیثیت حاصل ہوگی۔

جس دن ہم ان اسلام دشمن قوتوں کی مخالفت کرتے ہوئے جو وحدت اسلامی کے خواب کو کبھی شرمندۂ تعبیر نہ ہونے دینے کی قسم کھائے بیٹھی ہیں ایک مرکز پر جمع ہو کر اپنے مسائل خود حل کرنے کا تہیہ کرلیں گے۔ ہماری کوئی مشکل باقی نہیں رہے گی۔ مقامِ شکر ہے کہ گزشتہ ماہ تاریخ میں پہلی بار عالم اسلامی کے ۲۶ مسلم سربراہوں نے رباط میں جمع ہو کر اپنے مسائل حل کرنے پر توجہ دی ہے۔ اللہ کا لاکھ لاکھ شکر ہے کہ یہ نقشِ اول معرض وجود میں آیا، ہمیں امید ہے کہ اگر اسلام دشمن قوتیں اپنا دباؤ ڈال کر ہمیں ہراساں نہ کرسکیں اور پیروان اسلام خود استقامت کے ساتھ اپنی لغزشوں کی اصلاح کرتے ہوئے آگے بڑھتے چلے گئے تو وہ دن دور نہیں جب اسلام اپنی توحید اور انسانی مساوات پر مبنی پاکیزہ تعلیمات کی بدولت اپنے پیروانوں میں نئی روح پھونک سکے گا اور سارے عالم میں ایک بار پھر انہیں سربلند دیکھ لے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

اسلام میں آزادی کا تصوّر

محمّد نذیر کاکاخیل

آزادی کے لئے انگریزی زبان میں لفظ LIBERTY مستعمل ہے جو لاطینی لفظ LIBER سے نکلا ہے جس کے معنی آزاد FREE کے ہیں۔ عربی میں اس کا متبادل و مساوی لفظ حریت (مادہ : ح ر ر) ہے راغب اصفہانی کے قول کے مطابق حریت کے دو معنی ہیں[1]۔ (ا) دوسرے کی محکومیت سے آزادی اور (ب) حرص و دنیاوی مال و متاع سے آزادی۔ صوفیائے کرام کے ہاں حریت کا مفہوم موخر الذکر ہے یعنی ہر قسم کی بندشوں سے آزاد ہو کر صرف خدا کی طرف متوجہ ہونا۔

حرّیت کی ضد عبدیت یعنی غلامی اور بندگی ہے۔ قرآن میں بھی حر اور عبد اسی معنی میں استعمال ہوئے ہیں[2]۔ عرب قبل از اسلام اور یونان میں آزادی کا مفہوم تقریباً ایک جیسا تھا لہذا آزادی کا مفہوم سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ پہلے غلامی اور آزادی کا فرق واضح کیا جائے کیونکہ اس دَور میں آزادی اور غلامی لازم و ملزوم تھے۔ ایک کو سمجھے بغیر دوسرے کا سمجھنا مشکل ہے۔

مغرب و مشرق میں غلام کا کردار گھریلو کاموں کے لئے نہایت اہم اور ضروری تھا معلّم اوّل ارسطو کا کہنا ہے کہ غلام آزاد (مالک) کے ہاتھ میں ایک آلۂ کار ہے جسے وہ گھریلو استعمال میں لاتا ہے اور جو مالک کی خوشی کا سامان مہیا کرتا ہے[3] تاکہ آسودہ ہو کر مالک شہری ریاست کے کاموں میں زیادہ دلچسپی لے سکے اور

---

[1] راغب اصفہانی۔ المفردات القرآن (ترجمہ و حواشی الاستاذ محمد عبدہٗ) لاہور ۱۹۶۳ء، ص ۲۱۱

[2] یاایہا الذین امنوا کتب علیکم القصاص فی القتل الحر بالحر والعبد بالعبد ۔۔۔۔ (قرآن ۲ : ۱۷۸)

[3] ارنسٹ بارکر۔ ارسطو کی سیاست۔ کتاب ۱ باب ۴

پوری تندہی سے کام کر سکے۔ غلاموں کے بارے میں وہ آگے چل کر لکھتا ہے کہ کچھ لوگ فطری طور پر کمزور اور جسمانی طور پر مضبوط ہوتے ہیں وہ خود تو کسی کام کی طرف قدم نہیں بڑھا سکتے۔ لیکن ہدایت ملنے پر وہ اسے اچھی طرح سرانجام دیتے ہیں۔ ایسے لوگ آزاد لوگوں سے ذہنی طور پر بہت کمزور ہوتے ہیں [۴] چونکہ یہ لوگ صرف گھریلو کاموں میں حصہ لیتے ہیں لہٰذا ان کو شہری اور سیاسی حقوق حاصل نہیں ہوتے [۵] لیکن اس کے باوجود ارسطو ان سے اچھا سلوک کرنے کی بار بار تاکید کرتا ہے

عربوں میں بھی یونانیوں کی طرح غلامی کا رواج تھا۔ ان سے نہ صرف گھریلو کاموں میں مدد لی جاتی بلکہ میدان جنگ میں بھی ان سے کام لیتے تھے۔ کبھی پوری کی پوری قوم غلام ہوا کرتی تھی۔ چنانچہ تاریخ شاہد ہے کہ مصر کے فراعنہ اسرائیلیوں کو اپنا غلام بنائے رہے [۶] ابرہہ نے صنعاء کے کلیسا کی تعمیر میں یمنیوں سے جبراً کام لیا۔ جو لوگ سورج نکلنے سے پہلے کام پر نہیں پہنچتے ان کے ہاتھ کاٹ دیئے جاتے تھے [۷] نجد اور حجاز کے علاقوں میں قبائلی نظام تھا، جو لوگ کسی قبیلہ سے وابستہ نہ ہوتے وہ ہر قبیلے کے ظلم وستم کا تختہ مشق بنتے۔ یہ مظالم جب انتہا کو پہنچ گئے تو قریش میں ان کے خلاف سراسیمگی پیدا ہوئی۔ قریش کے سربرآوردہ لوگ عبداللہ بن جدعان کے گھر میں جمع ہوئے اور سب نے عہد کیا کہ اہل مکہّ یا مکہّ میں باہر سے آئے ہوئے لوگوں پر ظلم نہ ہونے دیں گے اور یہ کہ ہر حالت میں مظلوم کا ساتھ دیں گے [۸] رسول اکرمؐ بھی اس معاہدہ میں شریک تھے، چنانچہ بعد میں آپؐ فرمایا کرتے تھے کہ:

"ابن جدعان کے ہاں میں جس معاہدے میں شامل تھا اگر اس میں شرکت نہ کرنے کے عوض مجھے سرخ اونٹوں کا ریوڑ دیا جاتا تو مجھے یہ قبول نہ ہوتا۔ آج بھی اگر اس قسم کا معاہدہ ہو اور مجھے اس میں شرکت کی دعوت دی جائے تو میں ضرور اس میں شرکت کروں گا۔" [۹]

حضور پاکؐ رفاہ عام نیز خدمتِ خلق کی غرض سے نبوت سے بہت پہلے حلف الفضول میں شامل

---

[۴] ایضاً باب ۵ ص ۱۱ [۵] ایضاً کتاب ۳۔ باب ۱ ص ۹۲

[۶] ابن کثیر۔ البدایہ والنہایہ (قاہرہ ۱۹۳۲ء) جلد اوّل ص ۲۶۳

[۷] البدایہ والنہایہ۔ جلد دوم ص ۱۷۰ [۸] ابن ہشام۔ سیرۃ النبیؐ۔ جزو اوّل (قاہرہ ۱۹۳۷ء) ص ۱۴۴

[۹] محمد حسین ہیکل۔ حیات محمد (قاہرہ ساتواں ایڈیشن) ص ۱۱۷

تھے، نبوت ملنے کے بعد یہ آپ کا شب و روز کا مشغلہ بن گیا۔ چنانچہ قریشی سرداروں کے مقابلے میں آپؐ کی دعوت حق پر لبیک کہنے والے زیادہ تر یہی قبائل کے مظلوم تھے، جنہوں نے دینِ حق کی خاطر بڑی تکلیفیں اٹھائیں۔

اگرچہ دشمنانِ اسلام کے مقابلے میں بطور سزا غلامی کا رواج بالکلیہ ممنوع نہیں قرار پایا تاہم غلاموں کے آزاد کرنے کو بڑا ثواب بتایا گیا کہ بالآخر یہ مذموم رواج بتدریج ختم ہو جائے۔ اسلام نے نہ صرف غلاموں کی آزادی کے احکام قرآن میں دیئے[۱۰] بلکہ عملی طور پر ایسے اقدامات بھی کئے جن سے دَورِ جاہلیت میں غلامی کا نظریہ یکسر بدل گیا اور غلامی، رشتہ سمجھا گیا۔ آزادی ملنے کے بعد انہیں نہ صرف نظریاتی طور پر دوسرے شہریوں کے مساوی سیاسی اور شہری حقوق ملے بلکہ عملی طور پر بڑے بڑے عہدوں پر فائز ہوئے[۱۱] چونکہ رسول کریمؐ کے اسلامی انقلاب نے غلامی کے پرانے تصوّر کو ختم کر کے انسانی مساوات کی تعلیم کو عام کیا۔ آیئے اس تعلیم کی روشنی میں ہم اسلام کی عطا کردہ حریت (آزادی) کے مختلف پہلوؤں سے بحث کریں۔

جیسا کہ اس مقالے کے آغاز میں بتایا گیا، عام اصطلاح میں آزادی کے یہ معنی لئے جاتے ہیں کہ انسان سے ہر قسم کی پابندی اٹھا لی جائے اور اپنی مرضی کے مطابق جو چاہے عمل کرے۔ آزادی کے اس پہلو کو سیاسی مفکرین منفی پہلو (NEGATIVE ASPECT) کہتے ہیں لیکن آزادی کا یہ مفہوم غلط اور غیر منطقی ہے۔ اس قسم کی آزادی منظم معاشرے میں تو درکنار فطری حالت (STATE OF NATURE) میں بھی ناممکن ہے۔ کیونکہ اس قسم کی آزادی کے لئے ہر فرد کا اپنی ضروریات میں خود کفیل ہونا لازمی ہے اور غالباً اسی وجہ سے انقلابِ فرانس کے مؤسس اور انفرادی آزادی کے سب سے بڑے علمبردار روسو (ROUSSEAU) نے کہا ہے "انسان آزاد پیدا ہوا ہے لیکن ہر جگہ وہ زنجیروں میں جکڑا ہوا ہے۔" چونکہ اسلامی ریاست میں اجتماعی ذمہ داری کے ساتھ ساتھ انفرادی ذمہ داری پر بھی زور دیا گیا ہے لہٰذا اس قسم کی آزادی کا تصوّر اسلام میں ناممکن ہے۔

منفی پہلو کے علاوہ آزادی کا مثبت پہلو (POSITIVE ASPECT) بھی ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ ریاست میں ایک فرد کو جائز پابندیوں کے اندر رہتے ہوئے وہ تمام مواقع میسر ہوں جن کہ

---

[۱۰] ... ۹۲:۴ ... ۱ ...

... کہ ... آ ... کہ وہ غلام کو ... کی طرف بھیجے جانے والی فوج کا سپہ سالار مقرر کیا۔

۔اس کی شخصیت کی نشوونما کمال تک پہنچے، محض پابندیوں کا نہ ہونا آزادی کے لئے کافی نہیں بلکہ ان حالات
کا ناصر وری ہے ۔ جن میں ایک فرد اپنی اعلیٰ صلاحیتوں کو بروئے کار لاکر نہ صرف اپنی خوشی کا سامان
کرے بلکہ معاشرے کو بحیثیت مجموعی زیادہ سے زیادہ فائدہ پہنچائے ۔ رسول کریمؐ کی بعثت کا مقصد
یہ معاشرے کا قیام تھا جس میں سب لوگ آپس میں بھائی بھائی ہوں[11] انسان، انسان کا غلام نہ ہو،
بلکہ سب اپنا سر صرف ایک ذات پاک کے سامنے جھکائیں۔ خدا کے نزدیک صرف وہ شخص مقبول و برگزیدہ
ہو جو زیادہ سے زیادہ پرہیزگار ہو اور اللہ کا حکم بجالانے والا ہو[12] ہجرت کے بعد جب مہاجرین اور انصار کو
یگانگی کے ایک رشتے میں منسلک کر دیا گیا تو اسلامی اخوت اور مساوات کا جو عملی نمونہ انصار نے پیش کیا[13]
اس کی نظیر پیش کرنے سے تاریخِ عالم قاصر ہے۔ انصار و مہاجرین کی قربانیاں ایک ایسے معاشرے کے قیام کے لئے
تھیں جس میں لوگوں کو اپنی بہترین شخصیت و قابلیت کے اظہار کا موقع مل سکے۔ اپنے اس مقدس مشن میں وہ
بہت جلد کامیاب ہو گئے۔

امت مسلمہ اور شہری ریاست مدینہ کے قیام کے بعد اسلامی ریاست نے آزادی کا جو تصور پیش کیا اس کی
مثال اس وقت کی متمدن اقوام میں نہیں ملتی۔ جس نظریاتی معاشرہ کی بنیاد رسول کریمؐ نے مدینہ میں ڈالی تھی
وہ بعد میں منظم ریاست کی شکل اختیار کر گیا، اس میں اگرچہ دنیاوی اور اخروی امور کا امتزاج تھا تاہم اس
کے دینی اور سیاسی معاملات کو الگ کرنا کچھ مشکل نہیں۔ ذیل میں قارئین کی سہولت کے پیش نظر ریاست
آزادی کے مثبت پہلو کی مختلف صورتوں پر تبصرہ مقصود ہے۔

(۱) شہری اور سیاسی آزادی | شہری آزادی کا مرجع منظم ریاست ہے۔ اس قسم کی آزادی کا مطلب یہ ہے کہ ریاست کے اندر ہر شخص کو آزادیٔ رائے،
رکھنے، جان کی حفاظت اور آزادی سے چلنے پھرنے کی اجازت ہو۔ قانون کے سامنے وہ دوسروں کے برابر
حسب منشا اپنے لئے کوئی پیشہ اختیار کرنے میں آزاد ہو۔ قرآن نے واضح طور پر اعلان کیا ہے:
اور جس جان کو اللہ نے حرام قرار دیا ہے اسے قتل نہ کرنا مگر جائز طور پر اور جو شخص ظلم سے

انما المؤمنون اخوۃ۔ قرآن ۴۹ : ۱۰ اسی قسم کی احادیث بھی موجود ہیں۔
: سورۂ حجرات: آیت نمبر ۱۳ ۔ [13] دیکھئے ابن ہشام سیرۃ النبیؐ جزء دوم ص۱۲۱ حاشیہ نمبر ۲

قتل کیا جائے ہم نے اس کے وارث کو اختیار دیا ہے کہ (ظالم قاتل سے بدلہ لے) تو اس کو چاہئے کہ قتل (کے قصاص) میں زیادتی نہ کرے"۔[۱۴]

اسی طرح رسول اکرمؐ نے حجۃ الوداع کے موقع پر اسلامی ریاست میں جان و مال کی حفاظت کا واشگاف الفاظ میں اعلان کر دیا۔[۱۵] اسلام اگر ایک طرف جان و مال کی آزادی کے تحفظ کی ضمانت دیتا ہے تو دوسری طرف آزادی رائے کا بھی پورا احترام کرتا ہے۔ اور کسی کو بزور جبر اپنی رائے یا عقیدہ سے ہٹانا پسند نہیں کرتا وہ ہر قوم کو اپنے حالات میں غور و فکر کی دعوت دیتا ہے اور بہتر تبدیلی پیدا کرنے کی ترغیب دیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا منشا یہی ہے کہ نوع انسان جہاں اور جس حد تک موقع پائے اخلاقی، عمرانی اور سیاسی و اقتصادی حالات کی درستی کے لئے ہمیشہ کوشاں رہے۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے:

انّ اللّٰہ لا یغیّر ما بقوم حتّی یغیّروا ما بانفسہم ۝[۱۶]

یعنی اللہ جل شانہٗ کسی قوم کی حالت کو اس وقت تک نہیں بدلتا جب تک کہ وہ قوم خود اپنے آپ کو نہ بدلے۔ "کسی قوم میں اخلاقی اور عمرانی اصلاح کی طرف مثبت تغیر اس وقت پیدا ہو سکتا ہے جب قوم اس ضرورت سے باخبر ہو۔ لہٰذا ہر صاحب فکر مسلمان کا فرض ہے کہ اپنے عمرانی ماحول پر گہری نظر رکھے اور مسلسل نکتہ چینی کرتے ہوئے عوامی بہبود کے لئے صدا بلند کرتا رہے"۔[۱۷] قرآن کریم کی ان دو آیتوں[۱۸] کی رو سے، جو مشورہ کے متعلق ہیں، مشورہ کرنا مسلمانوں پر فرض ہے۔ یہ آیات مثبت آزادی رائے ہی کی تو ضامن ہیں کیونکہ جہاں لوگ مشورے دیتے ہیں وہاں کھل کر اپنی اپنی آراء کا اظہار کیا جاتا ہے تاکہ جب دلائل سے تجزیہ کرنے کے بعد متفقہ طور پر ایک عام رائے قائم کر لی جائے تو اس پر عمل درآمد کرانا اور منکر سے منع کرنا پوری ملت کا فریضہ بن جائے۔[۱۹]

---

[۱۴] قرآن سورہ بنی اسرائیل۔ آیت نمبر ۳۳

[۱۵] آپؐ نے فرمایا: ان دماءکم و اموالکم حرام علیکم کحرمۃ یومکم ھذا۔ (صحیح مسلم)

[۱۶] قرآن: سورۂ رعد: آیت ۱۱

[۱۷] محمد اسد۔ اسلامی مملکت و حکومت کے بنیادی اصول۔ (لاہور ۱۹۶۳) اردو ترجمہ غلام رسول مہر۔ ص ۱۳۷

[۱۸] سورہ آل عمران: آیت ۱۵۹ اور سورہ شوریٰ: آیت ۳۸

[۱۹] امت مسلمہ کے لئے اللہ کا فرمان ہے: کنتم خیر امۃ اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنھون عن المنکر۔ قرآن سورۂ آل عمران۔ آیت ۱۱۰

جہاں تک دینی امور کا تعلق ہے اگر کسی مسئلہ کا حل قرآن پاک یا سنت رسولؐ میں پوری صراحت سے موجود ہے اور اس میں اختلاف کی گنجائش نہیں تو اسے بعینہٖ قبول کر لینا چاہیئے۔ البتہ جس معاملہ میں اختلاف ہو گیا ہو یا قرآن و سنت خاموش ہوں تو اس مسئلہ میں دین سے زیادہ واقفیت رکھنے والے لوگ اپنے اپنے خیالات پیش کریں گے۔ ان کے ذاتی اجتہادات کی تحلیل کے نتیجے میں جو عام رائے قائم ہوگی اور جسے امت مسلمہ کی اکثریت پسند کرے اسے قانونی شکل دے دی جائے گی۔ اس سلسلے میں خلفائے راشدین کی پاکیزہ سنت ہمارے سامنے ہے۔

قانون کے سامنے برابری کی تعلیم پورے قرآن میں نمایاں ہے۔ دراصل اسلام کی بنیاد ہی معاشرتی اور معاشی عدل و انصاف پر ہے۔ قرآن میں جگہ جگہ انصاف قائم کرنے کی ہدایت ہے[20] اور جو لوگ قرآنی احکامات کی روشنی میں عدل و انصاف قائم نہ کریں ان کو کافر، ظالم اور فاسق کہا گیا ہے[21]۔ رسول اکرمؐ کی زندگی تو قرآن کا نمونہ تھی ہی، خلفائے راشدین نے بھی عدل و انصاف کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑا۔ دراصل جس معاشرے کی بنیاد عدل و انصاف پر ہو وہاں قانون کی ہمیشہ بالادستی رہتی ہے۔ عدالت کا دروازہ کھٹکھٹانے والا چاہے بدوی ہو یا غسان کا نومسلم فرمانروا جبلہ ابن ایہم دونوں سے بلا کسی تفریق کے انصاف کیا جائے گا۔[22]

پیغمبر اسلام جس مثالی معاشرے کا قیام عمل میں لائے تھے وہ ایک نظریاتی ریاست کی شکل میں ظہور پذیر ہوئی، اس ریاست میں کم از کم تیس سال تک جمہوری اقدار کی ترقی کے لئے کام ہوتا رہا ظاہر ہے ایسے اقدار کی نشو صرف آزاد ماحول میں ہوتی ہے۔ رسول کریمؐ تو منصب رسالت کے سبب حکومت کے سربراہ تھے لیکن آپؐ کی رحلت کے بعد عوام کو سربراہِ مملکت چننے کا بھی اختیار مل گیا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ خلفائے راشدین کے انتخاب یا نامزدگی میں عوام نے کسی نہ کسی طریقے سے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ ان انتخابات میں سیاسی آزادی کی بنا پر تعمیری نکتہ چینی کے لئے مختلف سیاسی پارٹیاں بھی (منظم شکل میں نہیں) وجود میں آئیں۔ سعد ابن عبادہؓ

---

[20] قرآن ۵ : ۴۶ ، ۴ : ۵۸ [21] قرآن ۵ : ۴۴ ، ۴۵ ، ۴۷

[22] غسان کا بادشاہ جب اسلام لایا تو خانہ کعبہ کا طواف کرتے وقت اس کے جبہ کا گھسٹتا ہوا دامن ایک بدو کے پیروں تلے آگیا جس پر بادشاہ نے غصہ میں بدو کو تھپڑ رسید کر دیا۔ بدو نے حضرت عمرؓ سے شکایت کی۔ حضرت عمرؓ نے بدلہ دلانے کے لئے جبلہ کو بلایا۔ یہ پورا قصہ بتاتا ہے کہ اسلام عدل کے بارے میں امیر و فقیر میں کوئی تمیز نہیں

ی مثال لے لیجئے. وہ ایک مقتدر صحابی تھے. رسول کریمؐ کی وفات کے بعد انصار کی طرف سے خلافت کے امیدوار تھے لیکن خاص مصلحتوں کی بنا پر جب ابو بکر صدیقؓ کا انتخاب عمل میں لایا گیا اور سعدؓ سے بیعت کے لئے کہا گیا تو کہنے لگے :-

"خدا کی قسم! جب تک میں اپنے ترکش کے تیروں سے تمہیں نشانہ نہ بنالوں گا اور اپنے نیزے کی انی کو رنگین نہ کرلوں گا اور اپنی اس تلوار سے جو میرے ہاتھ میں ہے تم سے جنگ نہیں کروں گا، خدا کی قسم میں اس وقت تک بیعت نہیں کروں گا"۔ . . . [۲۳]

کتنے سخت الفاظ تھے، جو سربراہِ مملکت کے خلاف کہے گئے لیکن اس کے باوجود اسے کچھ نہیں کہا گیا. جب تک حضرت ابو بکر صدیقؓ زندہ رہے سعدؓ نے نہ توان کے پیچھے نماز پڑھی اور نہ ہی حج ادا کیا. آزادیٔ رائے، حدود کے اندر رہتے ہوئے سیاسی اختلاف اور شخصی آزادی کی ضمانت کی اس سے بڑھ کر اور کوئی مثال مل سکتی ہے؟

حضرت ابو بکر صدیقؓ انتخاب کے بعد برسرِ منبر لوگوں کو دعوت دیتے ہیں کہ اگر ان میں (ابو بکرؓ) کجی دیکھیں تو ان کو سیدھا کر دیں [۲۴] یعنی لوگوں کو سربراہِ مملکت کی طرف سے ان کی پالیسیوں پر تعمیری تنقید کی آزادی دی جاتی ہے. اسلام نے تو آزادیٔ رائے اور تعمیری تنقید کی یہاں تک اجازت دے رکھی ہے کہ جابر حکمران کے سامنے کلمۂ حق کہنے کو جہاد بتایا گیا ہے. [۲۵] خلفائے راشدین کے انتخاب کے طریقوں سے جہاں اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ اسلامی ریاست میں سیاسی حاکمیت عوام کے ہاتھوں میں ہے وہاں یہ حقیقت بھی کھل کر سامنے آتی ہے کہ ریاست میں اہلیت کی بنا پر ایک شخص اپنے آپ کو کسی عہدے کے لئے بھی بطور امیدوار پیش کر سکتا ہے. [۲۶]

---

[۲۳] ابو جعفر محمد بن جریر الطبری. تاریخ الامم والملوک. جز سوم (مصر مطبعۃ الحسینیۃ) صہ ۲۱

[۲۴] طبری. تاریخ III صہ ۲۰۴ . [۲۵] سنن ابو داؤد ترمذی. بروایت ابو سعید الخدری

[۲۶] ابو بکرؓ کا نام حضرت عمرؓ نے تجویز کیا. ابو بکرؓ کے انتخاب کے بعد عمرؓ نے ان کو منصب قضاء کے لئے اور ابو عبیدہؓ نے مالیات کے لئے ان کو اپنی خدمات پیش کیں (طبری IV : 50) عمرؓ نے اپنے جانشین کے انتخاب کے لئے جو مشاورتی بورڈ قائم کیا تھا اس میں خلافت کے امیدواروں نے اپنے اپنے حق میں دلائل دیئے تھے (طبری V : 36)

حضرت عمرؓ سے ایک آدمی کلام کرتے وقت حد سے تجاوز کرتا ہے۔ لوگ اسے بُرا بھلا کہتے ہیں۔ لیکن آپؓ فرماتے ہیں اسے کہنے دو اگر وہ نہیں کہے گا تو اس میں اس کی خیر نہیں اور ہم قبول نہ کریں تو ہماری خیر نہیں[۲۷] انہی کے عہد میں کوفہ کے لوگوں کو اپنے گورنر عمار بن یاسر سے شکایت پیدا ہوتی ہے۔ حضرت عمرؓ سے ان کی معزولی کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ ان کی متفقہ رائے کا احترام کرتے ہوئے ان کی مرضی کے مطابق ابوموسیٰ اشعریؓ کا تقرر کیا جاتا ہے۔ ایک سال بعد جب لوگ ان سے بھی ناراض ہوتے ہیں تو ان کی خواہش کے مطابق مغیرہ بن شعبہؓ مقرر ہوتے ہیں[۲۸] یہ حقائق کیا اس بات کا ثبوت نہیں کہ اسلامی ریاست میں لوگوں کو آزادیٔ رائے، انتخاب اور کسی عہدے کے لئے اہلیت کی بنا پر امیدواری کا پورا پورا حق حاصل ہے یا یوں کہنا چاہیئے کہ یہ ساری باتیں اسلامی ریاست کے بنیادی حقوق میں شامل ہیں۔

(۲) اقتصادی آزادی

مشہور مفکر لاسکی (LASKI) کے قول کے مطابق اقتصادی آزادی کا مطلب یہ ہے کہ ایک آدمی کو کسی ریاست میں روزی کمانے کے تمام مواقع میسّر ہوں اور اسے اس کمائی کا تحفظ بھی حاصل ہو تاکہ اسے بے کاری اور تنگ حالی جیسے خطرات کا ڈر نہ ہو کیونکہ یہ دونوں چیزیں ایسی ہیں جو افراد کی شخصیت کو تباہ و برباد کر دیتی ہیں[۲۹] روس کے عظیم رہنما لینن کا قول ہے کہ "آزادی (FREEDOM) بغیر اقتصادی آزادی کے بے معنی چیز ہے"۔ دراصل حقیقی جمہوریت صرف وہاں ہو سکتی ہے جہاں سیاسی اور اقتصادی استحصال نہ ہو۔ بالفاظ دیگر اقتصادی آزادی اور سیاسی آزادی جمہوریت کے لئے لازم ہیں۔

اقتصادی آزادی کے متعلق دو نظریات ہیں۔ سرمایہ دارانہ نظام میں اس کا مطلب مقابلہ اور آزاد کاروبار (FREE ENETERPRISE) ہے۔ ہر شخص کو آزادی حاصل ہے کہ جس کاروبار کو چاہے اختیار کرے۔ اس پر ریاست کی طرف سے دباؤ نہ ہو۔ کیمونزم (COMMUNISM) اور سوشلزم (SOCIALISM) میں اس قسم کی آزادی کے معنی مختلف لئے جاتے ہیں۔ ان کے نظریے کے مطابق اقتصادی آزادی کا مطلب یہ ہے کہ آجر یعنی ذرائع پیداوار رکھنے والے کے استحصال اور دباؤ سے آزادی ہو۔

---

[۲۷] ابو یوسف۔ کتاب الخراج ص۱۲ [۲۸] طبری تاریخ IV : 263

[۲۹] ہرالڈ جے لاسکی۔ گرامر آف پالٹکس۔ ص۱۴۸

اسلام محض نظریات کی تعلیم پر مشتمل نہیں، وہ اس تعلیم کے مطابق ایک اصلاح پذیر معاشرہ بنانے پر زور دیتا ہے۔ خود رسول مقبولؐ نے سرزمین عرب میں اس معاشرے کا نمونہ پیش کیا۔ آپؐ کی بعثت کی وجوہ میں سے ایک بڑی وجہ اقتصادی استحصال کی بیخ کنی تھی۔ جب کسی معاشرے میں معاشی ناانصافی حد سے تجاوز کر جاتی ہے۔ امیر اور غریب کا فرق بڑھ جاتا ہے تو نت نئے مفاسد رونما ہونے لگتے ہیں۔ چوری، قتل، ڈاکہ زنی، زنا، رشوت، قماربازی اور اسی قسم کی دیگر خرابیاں بیشتر ناانصافی کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ تاریخ شاہد ہے کہ یہی کچھ چھٹی صدی عیسوی میں عرب میں ہوتا رہا۔ ان حالات میں معاشی آزادی کا مطلب جس کی لاٹھی اس کی بھینس کے مصداق ہوتا ہے۔ جن کے پاس دولت ہو ان کو حقوق حاصل ہوتے ہیں ان پر فرائض عائد نہیں ہوتے۔ اسی طرح غریبوں کے ذمے فرائض ہوتے ہیں حقوق نہیں۔ پیغمبر اسلام حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم نے نبوت ملنے کے بعد ایسے مظلوموں کی داد رسی کی، حق و انصاف حاصل کرنے کا راستہ دکھایا۔ چنانچہ غریب اور مظلوم آپ کی دعوت حق پر لبیک کہتے ہوئے آپ کے گرد جمع ہو گئے اور سرمایہ داروں نے آپؐ کی مخالفت شروع کر دی جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے اعلان فرمایا :-

"(لوگو!) تم کو (مال کی) کثرت طلبی کی دوڑ نے غافل کر دیا حتیٰ کہ تم قبروں تک پہنچ گئے،
دیکھو تمہیں عنقریب معلوم ہو جائے گا . . . . . "[30]

اسی طرح دولت جمع کرنے والوں[31] اور غریبوں کو دھکا دینے والوں[32] کو تنبیہ کی گئی کہ اپنے اعمال کے نتیجے میں سزا سے بچ نہیں سکتے۔ قریش کو اگر ایک طرف ان کے بتوں کی مذمت سے تکلیف پہنچتی تھی تو دوسری طرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا غریبوں اور مظلوموں سے مشفقانہ برتاؤ ان کی آنکھوں میں کھٹکتا تھا۔ وہ یہ برداشت نہ کر سکے کہ مظالم کا تختۂ مشق ہونے والے رسول اکرمؐ کے ہاں بلند مقام پر ہیں۔[33]

---

[30] قرآن ۱۰۲ : ۱-۶ ۔ [31] قرآن ۱۰۴ : ۱-۹ [32] قرآن ۱۰۷ : ۱-۷

[33] قرآن کی اس آیت ولا تطرد الذین یدعون ربہم (الانعام: ۵۲) کے بارے میں سعد ابن ابی وقاصؓ روایت کرتے ہیں کہ میں، ابن مسعودؓ، صہیبؓ، بلالؓ، عمارؓ اور تعداد رسول اللہؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر ان قریب بیٹھتے اور باتیں سنتے۔ قریش کو یہ بات ناگوار گزرتی تھی۔ انھوں نے رسول اللہؐ سے عرض کیا کہ ہم آپؐ کی باتیں سنتے لیکن ان غلاموں کے ہوتے ہوئے ہمیں شرم محسوس ہوتی ہے۔ چنانچہ یہ آیت اس وقت نازل ہوئی۔

مدینہ تشریف لانے کے بعد جب مسلمانوں کو آزادی کے ساتھ سانس لینے کا موقع ملا اور ان کی اقتصادی حالت سدھر گئی تو اللہ تعالیٰ نے انہیں انفاق کے بارے میں بار بار تاکید کی۔ ان کو اس کار خیر کی جزاء یاد دلائی گئی[۳۴]

دولت کی تقسیم کے بارے میں ارشاد ہوا:۔

"اور جو مال خدا نے اپنے پیغمبر کو دیہات والوں سے دلوایا ہے وہ خدا کے، اس کے پیغمبر کے اور (پیغمبر کے) قرابت والوں کے اور یتیموں کے، حاجت مندوں کے اور مسافروں کے لئے ہے تاکہ (سرمایہ) تم میں سے دولت مندوں کے ہاتھوں میں نہ پھرتا رہے . . . ."[۳۵]

خرید و فروخت اور لین دین کی اجازت کے ساتھ ساتھ اسلام نے خاص حالات کے تحت معاشی آزادی دے رکھی تھی تاکہ لوگ ریاست کی فلاح و بہبود کے لئے بڑھ چڑھ کر حصہ لے سکیں۔ لیکن ساتھ ساتھ آزادانہ کاروبار (FREE ENTERPRISE) سے پیدا ہونے والی خرابیوں اور ناانصافی کے تدارک کے لئے مناسب اقدامات بھی کئے گئے، جیساکہ اوپر کی آیت پاک سے ظاہر ہے۔ مسلمانوں کو ذخیرہ اندوزی اور ارتکاز دولت سے ابتداء میں ہی روک دیا گیا تاکہ اقتصادی استحصال کا سدّباب ہوجائے۔ چونکہ دولت کا ارتکاز خرابیوں کی جڑ ہے لہٰذا اس کو ہمیشہ گردش میں رکھا گیا۔ ایک طرف اگر زکوٰۃ و صدقات فرض کئے گئے تو دوسری طرف میراث کی تقسیم کی گئی[۳۶]۔ اللہ کی خوشنودی کے لئے غلام آزاد کرنے اور خیر خیرات کرنے کو کار ثواب بتایا گیا۔

اس میں شک نہیں کہ رسول پاکؐ اور بعد کے خلفاء نے زراعت کی ترقی اور اسلام کی مضبوطی کے لئے جاگیریں عطا کیں[۳۷] لیکن حضرت عمرؓ نے ایسی جاگیریں جن میں ناانصافی کا اندیشہ تھا یا جنہیں حاصل کرنے والے تین سال کی مدت میں انہیں قابل کاشت نہ بنا سکے تھے، واپس لے لی تھیں۔ حضرت بلالؓ کی جاگیر اسی لئے منسوخ کی گئی[۳۸] مسلمانوں کو جاگیریں دینے یا مفتوحہ علاقوں کو اپنے مالکوں کے ہاتھوں میں رہنے کی سنت چونکہ موجود تھی لہٰذا حضرت عمرؓ کے زمانے میں سواد کی زمینوں کی تقسیم کے بارے میں کافی بحث و تمحیص کے بعد بدلے ہوئے حالات کے تقاضوں کو مدّنظر رکھتے ہوئے زمینیں پوری قوم کی ملکیت قرار دی گئیں[۳۹] رسول اللہؐ اور ابوبکر صدیقؓ

---

[۳۴] قرآن خصوصاً سورہ البقرہ کی آیت ۲۶۱ تا ۲۷۴ وغیرہ [۳۵] قرآن سورہ الحشر: آیت نمبر ۷

[۳۶] قرآن ۲ : ۱۸۰ [۳۷] امام ابو یوسف۔ کتاب الخراج (مصر ۱۳۸۲ھ) صہ ۶۲

[۳۸] ایضاً ۔ یہ بلال دوسرے ہیں، مؤذنِ رسولؐ نہیں۔

[۳۹] ایضاً صہ ۲۴ و بعدہٗ امام ابو عبید کتاب الاموال حصہ اوّل (اُردو ترجمہ عبدالرحمٰن طاہر سورتی) صہ ۱۸۵

کے زمانے میں ذاتی ملکیت پر کوئی پابندی نہ تھی بلکہ لوگوں کو جاگیریں بھی عطا کی گئیں لیکن عمرؓ کی دوربین نگاہوں نے ایک آنے والے طوفان کا خطرہ تاڑ لیا۔ چنانچہ اس خطرہ کے پیش نظر کہ مسلمان جو مجاہد ہیں زمینوں کے چکر میں پڑیں گے تو سُست ہو جائیں گے انھوں نے مفتوحہ علاقوں کو قومی ملکیت قرار دے کر استحصال کا سدباب کیا، ایک دیوان مرتب کیا جس میں سب لوگوں کے لئے حسب مراتب وظیفے مقرر کئے[۴۰] وہ کہا کرتے تھے کہ اگر زندگی ملی تو میں صنعاء کی پہاڑیوں پر رہنے والے گڈریوں کو بھی بیت المال سے حصہ دلواؤں گا[۴۱] بیت المال سے جن لوگوں کو وظیفے ملتے تھے ان میں فرق مراتب کا لحاظ کیا گیا تھا۔ لہٰذا اس کے نتائج کو سوچتے ہوئے انھوں نے فرمایا: "خدا نے اگر مجھے آئندہ رات تک زندگی عطا کی تو میں بیت المال سے کم حصہ لینے والوں کو بیت المال سے زیادہ حصہ لینے والوں کے برابر کروں گا۔"[۴۲] لیکن وہ اپنے منصوبہ کو عملی جامہ پہنانے سے پہلے ہی شہید ہو گئے۔ یہاں ایک بات قابل ذکر یہ ہے کہ حضرت عمرؓ سے قبل حضرت ابوبکر صدیقؓ بیت المال کی رقم مساویانہ طور پر مسلمانوں میں تقسیم کر چکے تھے۔ ان کے اس اقدام پر اعتراض بھی ہوا کہ "متقدمین اور متاخرین میں مساوی تقسیم کیسی؟ لیکن حضرت ابوبکرؓ نے جواب دیا۔ . . . . "مقدم اور موخر تو ثواب سے متعلق ہے جس کا بدلہ اللہ تعالیٰ دے گا، یہ مساوی تقسیم تو معاش کا معاملہ ہے۔ اس میں برابری تنگدستی سے بہتر ہے۔"[۴۳]

بالفاظ دیگر اسلام نے اگر ایک طرف خاص حالات کے تحت مسلمانوں کی سربلندی و خوشحالی کے لئے آزاد کاروبار کی آزادی دی تو دوسری طرف استحصال کو روکنے کے لئے اکتناز و احتکار اور ربا کو ممنوع قرار دیا۔ مال داروں پر زکوٰۃ فرض کی۔ خوش حالوں کو صدقات و خیرات دینے کی ترغیب دی۔ غریبوں، اپاہجوں، بیواؤں، ناداروں اور حاجت مندوں کی امداد کا ذریعہ زکوٰۃ و صدقات کو بنایا۔ یہ سارے مسلمانو اور اسلامی حکومت کا فریضہ ہے کہ ان حاجت مندوں کی کفالت کا انتظام کرے۔ بیت المال کی رقم نہ صرف حاجت مندوں کی امداد پر صرف کی جاتی تھی بلکہ رفاہ عامہ کے کاموں کے لئے بھی اس کا ایک حصہ مختص تھا۔ حضرت عثمانؓ کے عہد میں حضرت ابوذر غفاریؓ اور امیر معاویہؓ کے درمیان اسی نوعیت کا اختلاف تھا۔ ابو اس کو "بیت المال المسلمین" فرماتے تھے اور حضرت معاویہؓ "بیت مال اللہ"۔ ابوذرؓ کو خدشہ تھا کہ بیت

---

[۴۰] کتاب الخراج ص۴۳
[۴۱] تاریخ طبری V : ۲۴
[۴۲] کتاب الخراج ص۴۶
[۴۳] ایضاً ص۴۲

اللہ کا مال سمجھ کر سب اپنے اغراض ومقاصد کے لئے استعمال کریں گے۔ یہ خدشہ ظاہر ہوتے ہی حضرت معاویہؓ نے حضرت ابوذر غفاریؓ سے اتفاق کر لیا۔[۴۳]

تاریخ اسلام میں بیت المال کا قیام ایک عظیم کارنامہ ہے۔ اس کی تمام آمدنی اللہ کے نام پر وصول ہوتی ہے اور اللہ کی خوشنودی کے لئے اس کے بتائے ہوئے مدات پر خرچ کی جاتی تھی۔ زمانۂ مابعد میں البتہ خلفاء من مانی کرنے لگے۔ یہاں اس امر کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ یہ رقمیں وقف اور اوقات کی جائداد اور ذرائع آمدنی سے مختلف تھیں، جن کا مصرف خاص تھا اور صرف وقف نامے کی وضاحت کے مطابق ان ہی مدات میں خرچ ہوتی تھیں جن کے لئے وقف کی گئی تھیں۔ آج بھی ناداری وافلاس کو دُور کرنے، ملازمت مہیا کرنے اور دوسرے بہتیرے سماجی فلاح وبہبود کے منصوبے اوقات کی رقوم سے عمل میں لائے جا سکتے ہیں۔ مگر ایسے منصوبوں کی تکمیل فرض شناس حکام اور ترقی پذیر اقوام ہی کر سکتی ہیں۔

اس مختصر تاریخی جائزے سے عصر جدید میں اسلامی ریاست میں اقتصادی آزادی کا مفہوم یہی ہو سکتا ہے کہ ہر شہری کو اس کی پسند کے کام کرنے کے مواقع حاصل ہوں تاکہ وہ اپنا پیٹ بھر سکے اور اپنی بنیادی ضروریات پوری کر سکے۔ اسے حکومت کی طرف سے سماجی تحفظ حاصل ہو۔ بے روزگاری یا بڑھاپے کی صورت میں گزارہ الاؤنس ملنے کی ضمانت ہو اور ہر قسم کے استحصال سے محفوظ ہو۔

(۳) مذہبی آزادی

عام طور پر مذہبی آزادی کا مطلب یہ لیا جاتا ہے کہ ایک ریاست کے اندر ہر شخص کو آزادی ہو کہ جس مذہب پر چاہے چلے یا جس قسم کا عقیدہ چاہے رکھے، اسے اپنے اعتقاد، مذہب نیز مذہبی رسوم اور عبادات بجالانے میں ریاست کی جانب سے کسی قسم کی روک ٹوک نہ ہو۔ اگر کسی شخص کی ایسی آزادی پر کوئی حرف آئے تو ریاست اس کی مدد کرے۔

اسلام میں مذہبی آزادی کے دو پہلو ہیں۔ اولاً ریاست کے اندر ہر مسلمان کو آزادی حاصل ہے کہ وہ بلا کسی روک ٹوک کے اپنے مذہبی علوم حاصل کرے۔ اور مذہبی امور پر ملکہ حاصل کرنے کے بعد دینی مسائل پر غور کرے اور اپنی رائے قائم کر سکے۔ اس پر اس حق کے استعمال میں ریاست یا معاشرے کی طرف سے کسی قسم کا دباؤ نہ ہوگا۔ قرآنی تعلیمات کا خلاصہ یہی ہے کہ انسان کو چاہیئے کہ اپنی عقل کو استعمال میں لاکر اللہ کی مخلوق کے متعلق سوچے

---

[۴۳] تاریخ طبری V : 66

ن مخلوقات میں اس کو اللہ کی نشانیاں مل جائیں۔

سارے علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جن شرعی مسائل کے بارے میں قرآن اور سنت خاموش ہیں یا ں واضح نص نہیں ہے وہاں قرآن اور سنت کے عمومی اصولوں کو مدّنظر رکھتے ہوئے ہر شخص کو اجتہاد و تحقیق نے کی آزادی حاصل ہے۔ اس سلسلے میں زمان و مکان کا خاص خیال ضروری ہے۔ قرآن نے زمان و مکان کو نظر رکھتے ہوئے ہر مسئلہ کا حل نہیں بتایا بلکہ چند ہمہ گیر اصول بتائے ہیں جن کی روشنی میں معاشرے میں پیدا نے والے نت نئے مسائل حل کئے جا سکتے ہیں۔ رسول کریمؐ نے جن کی زندگی قرآن کا عملی نمونہ تھی، معاذ بن ں کو یمن کا قاضی مقرر کرتے وقت قضاء کے بارے میں چند سوالات کئے جن میں سے ایک یہ بھی تھا کہ ن اور سنت کی غیر موجودگی میں کیونکر فیصلہ کرو گے؟ ان کا جواب تھا، میں اپنے اجتہاد سے کام لوں گا ل اللہؐ ان کے اس جواب سے خوش ہوئے [۴۵] اور شاباش دی۔

رسول پاکؐ کی رحلت کے بعد خلفائے راشدین کے عہد کے واقعات خصوصاً عمرؓ کے اجتہادی مسائل ے سامنے ہیں۔ دراصل اسلامی علوم اور خصوصاً موجودہ فقہ اور مختلف فقہی مکاتب فکر آزادی رائے پیداوار ہیں۔ اسلام میں مذہبی آزادی نہ ہوتی تو آج مسلمانوں کو اپنے اسلاف سے اتنا عظیم الشان ی ذخیرہ میراث میں نہ ملتا۔ ثانیاً۔ جہاں تک ایک مسلم ریاست میں غیر مسلموں کی مذہبی آزادی کا ق ہے اسلام کی رواداری اس کا بیّن ثبوت ہے۔ قرآن نے واضح طور پر اعلان کیا ہے کہ "دین کے معاملے وئی جبر اور سختی نہیں"۔ [۴۶] ایک اور موقع پر رسول اکرمؐ سے ارشاد ہوتا ہے۔

"اگر اللہ چاہتا تو روئے زمین پر جتنے لوگ ہیں سب کے سب ایمان لے آتے تو کیا تم لوگوں پر زبردستی کرنا چاہتے ہو کہ وہ مومن ہو جائیں؟" [۴۷]

نبی کا کام یہ ہوتا ہے کہ وہ نصیحت کرے کیونکہ وہ ناصح ہوتا ہے نہ کہ لوگوں پر داروغہ [۴۸] ان آیات ہ سے صاف طور پر ظاہر ہے کہ دین اسلام کسی پر زبردستی مسلط نہیں کیا گیا۔ خدا نے واضح نشانیاں بھیج ،۔ اس کے باوجود بھی اگر ان سے انکار ہے تو یہ ذاتی معاملہ ہے۔ البتہ اس کی سزا کو بھگتنے کے لئے تیار ہو جاؤ،

ابن عبدالبر۔ جامع بیان العلم وفضلہ (الجزو الثانی) مصر ص ۵۶-۵۵   ۴۶ قرآن۔ سورہ البقرہ آیت نمبر ۲۵۶

قرآن۔ سورہ یونس۔ آیت نمبر ۹۹   ۴۸ فذکر انما انت مذکر لست علیھم بمصیطر۔ قرآن الغر ۲۱، ۲۲

جو روزِ قیامت ملنے والی ہے۔

مدینہ تشریف لے جانے کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس سیاسی وحدت کو "میثاق مدینہ" کے ذریعہ عمل میں لائے اس میں مہاجرین اور انصار کے علاوہ مدینہ کے یہودی بھی شامل تھے۔ چنانچہ ان کو دوسرے حقوق کے علاوہ مذہبی آزادی کی بھی ضمانت دی گئی۔[۴۹] وہ اپنے اندرونی جھگڑے اپنے مذہبی قوانین کے مطابق حل کرنے کی آزادی رکھتے تھے۔ مدینہ میں جب تک یہ لوگ میثاق مدینہ کی پابندی کرتے ہوئے امن سے رہے ان کی جانیں، مال اور عبادت گاہیں محفوظ رہیں۔ بعد میں اگر ان کو ملک بدر کیا گیا تو وہ کسی مذہبی اختلاف کی وجہ سے نہیں بلکہ میثاق مدینہ کی خلاف ورزی کرنے کا نتیجہ تھا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اُس وقت حبشہ کے نجاشی سے رسول اللہؐ کے اچھے تعلقات تھے۔

ملک کے دوسرے حصوں میں جن لوگوں نے اسلام قبول نہیں کیا، ان سے برائے نام جزیہ لے کر ان کو ذمۃ اللہ، ذمۃ الرسول اور ذمۃ المسلمین کا تحفظ دیا گیا اور تمام مسلمانوں کو ان کے حقوق ادا کرنے کی تاکید کی گئی "فتح مبین" کے بعد آپؐ نے جن سربراہانِ مملکت کے نام فرمان جاری کئے ان کا لب لباب یہی تھا کہ ہماری راہ نہ روکو اسلام قبول کرلو۔ ہم اسلام کا پیغام روکنے والوں سے اس وقت تک جنگ کریں گے جب تک کہ وہ جزیہ نہ ادا کریں۔ خالدؓ کو نجران بھیجتے وقت رسول اللہؐ نے اسی قسم کے احکام دیئے تھے۔[۵۰] ابوبکرؓ نے بھی اسی سنت پر عمل کیا تھا۔[۵۱] اہل ایلیا کے ساتھ حضرت عمرؓ نے جس عہدنامے پر دستخط ثبت فرمائے تھے وہ مذہبی رواداری کا اعلیٰ ترین نمونہ ہے۔ اس معاہدے کی رو سے نہ صرف ان کی جان ومال کی حفاظت کا وعدہ کیا گیا بلکہ ان کے گرجوں اور صلیبوں کی حفاظت کی ضمانت بھی دی گئی۔[۵۲] بعد کی صدیوں میں تو مذہبی رواداری کا یہاں تک خیال رکھا گیا کہ بہت سے غیر مسلم بڑے بڑے کلیدی عہدوں پر مامور کر دیئے گئے۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

---

[۴۹] دیکھیے ابن ہشام سیرۃ النبی جلد دوم صہ ۱۱۹-۱۲۳ [۵۰] طبری تاریخ III : 156

[۵۱] ایضاً صہ ۲۲۷ [۵۲] ایضاً IV : 159

عالمی تعاون کے لئے اسلامی بنیاد

اتحاد اسلامی اور عالمی تعاون

پروفیسر ایس اے حسن ○ ترجمہ: شاہ محی الحق فاروقی

یہ اس انگریزی مقالہ کا ترجمہ ہے جو بین الاقوامی اسلامی کانفرنس منعقدہ راولپنڈی (فروری ۱۹۶۸ء) میں ملائیشیا کے مندوب پروفیسر ایس. اے حسن نے پیش کیا تھا۔

دنیائے اسلام ان دنوں اپنی تاریخ کے نازک ترین دور سے گزر رہی ہے۔ اسلام کی تاریخ میں یہ پہلا موقع نہیں کہ عالم اسلام کو ایسے غیر معمولی ہمہ گیر مسائل کا سامنا کرنا پڑا ہو جو خود اسلام کی بقا کے لئے خطرہ نظر آئیں۔ مثال کے طور پر پانچویں اور چھٹی ہجری (مطابق گیارہویں بارہویں عیسوی) صدیوں نے یروشلم فتح کرنے کی کوشش میں شام اور فلسطین پر یورپ کی عیسائی حکومتوں کے مسلسل حملوں کا مشاہدہ کیا۔ ابتدا میں مسلمانوں کی تباہ کن ناکامیوں کے باوجود صلیبی جنگوں نے مسلمانوں کے لئے ایک نقطۂ اجتماع کا کام دیا اور آخر کار عماد الدین، نور الدین اور فیصلہ کن طور پر صلاح الدین کی انتھک کوششوں نے اس طوفان کا رخ اسلام کے حق میں موڑ دیا۔

ساتویں صدی میں دنیائے اسلام پر جو شدید ترین حادثہ گذرا وہ مغلوں کا حملہ اور بغداد کا [illegible] سب کا [illegible] ایک زوال پذیر کیفیت میں مبتلا تھے اس عاد[illegible] [illegible] علمی اور ثقافتی زندگی پر پڑی۔ یہ وہ زمانہ تھا جب شہر [illegible]، طوس، مرو، نیشاپور [illegible] علمی اور ثقافتی عروج اپنی انتہا [illegible] علمی مرکزوں کی حیثیت [illegible]

[illegible] نے یورپ میں اسلام کی [illegible] مسلمانوں کے زوال [illegible] اندلس میں [illegible] قرطبہ، اشبیلیہ، مالقہ [illegible]

اور غرناطہ کی دانش گاہوں کے ذریعہ اندلس کے مسلمانوں نے خود اپنے تخلیقی کاموں سے بھی اور "قدیم علوم فلسفہ" کے تراجم سے بھی یورپ پر ایک ایسا گہرا ثقافتی اثر ڈالا تھا" جس نے مغربی یورپ کی نشاۃِ ثانیہ کو ممکن بنا دیا تھا۔ [1]

آخر کار بارہویں (اٹھارہویں) اور تیرہویں (انیسویں) صدی میں نوآبادیاتی نظام کی ابتدا کی وجہ سے دنیائے اسلام استعماری طاقتوں کی توسیعی حکمتِ عمل کا شکار ہو گئی۔ بعد میں استعمار سے سیاسی اور معاشی آزادی حاصل کرنے کے لئے مسلمانوں کی جدوجہد اس احیاء اور تشکیلِ نو کی تاریخ کا ایک حصہ ہے جو شدید داخلی حالات کے چیلنج اور خارجی خطرات کے دوہرے محرک کے نتیجہ میں وجود میں آئی۔ [2]

اس میں شک نہیں کہ یہ تمام واقعات مسلمانوں کے لئے عبرتوں کی حیثیت رکھتے ہیں۔ سائنس اور جدید علوم وفنون کے میدان میں دنیا کے ترقی یافتہ ممالک بہت آگے نکل جانے اور ترقی پذیر ممالک، جن کا بڑا حصہ ایشیا و افریقہ کے اسلامی ممالک پر مشتمل ہے، ان کے اس میدان میں افسوس ناک حد تک پیچھے رہ جانے کے باعث اب مسائل اور زیادہ سنگین ہو چکے ہیں۔

سائنس اور جدید علوم وفنون سے پیدا ہونے والی قوتیں جب پُرامن مقاصد کے لئے استعمال ہوں تو ترقی پذیر قوموں کے لئے نعمت و برکت بن جاتی ہیں لیکن جب ان کا مقابلہ کسی ایسی مخالف طاقت سے ہوتا ہے جو اس قوت کو جنگ کی تخریبی کارروائیوں میں استعمال کرتی ہے تو پھر یہی قوت ان کے پورے ... کے لئے خطرہ بن جاتی ہے۔ دنیائے اسلام ان دنوں اس ہنگامی اور سنگین مسئلہ اور اس کے دور رس ... سے دوچار ہے جس کی مثال پوری تاریخ اسلام میں نہیں ملتی۔ صلیبی جنگیں، زوال بغداد، سقوطِ ... یہاں تک کہ بارہویں (اٹھارہویں) اور تیرہویں (انیسویں) صدی کی یورپ کی توسیعی حکمتِ عمل جیسے واقعات اس وقت اپنی ساری اہمیت کھو دیتے ہیں جب ہم ان کا مقابلہ موجودہ مسائل سے کرتے ہیں ... تباہوں کے درمیان انتخاب کی کوئی گنجائش ہی نہیں چھوڑتے یعنی یا تو ایسے معاشرہ کی طرح زندہ ... "سائنسی علوم اور ان پر مبنی فنی قابلیت" [3] کو استعمال کرتا ہو یا پھر اپنی آزادی اور اسلامی ... ہو جائے۔

... مسلم ممالک زراعت و صنعت میں جدید ترین سائنسی طریقوں کو استعمال کرنا نہیں سیکھیں گے ... آبادی کا معیارِ زندگی بلند نہیں کر سکیں گے۔ اسی کے ساتھ جب تک مسلم ممالک دفاع کے

معاملہ میں بھی یہی موقف اختیار نہیں کریں گے اُن کی آزادی اور اقتدار کو ہر وقت خطرہ لاحق رہے گا۔ اگر اُنہوں نے اپنی ساری توجہ صرف ایک پہلو پر مبذول کی تو دوسرا بے توجہی کی نذر ہو جائے گا۔ ان حالات میں پہلے انھیں اپنی آزادی اور اقتدار کی حفاظت کرنی پڑے گی اور پھر انھیں اپنے عوام کے لئے بہتر حالاتِ زندگی مہیا کرنے پڑیں گے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ جس ملک کو ہمہ گیر صنعتی ترقی حاصل ہو جاتی ہے وہ خارجی حملوں سے اپنے دفاع کے لائق بھی ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ پھر اُسے دفاع کے لئے ضروری اسلحہ و سامان حاصل کرنے میں کوئی دشواری نہیں ہوتی۔

ان حالات میں مسئلہ یہ ہے کہ مسلم ممالک کو صنعت کی راہ پر کس طرح ڈالا جائے۔ کیا خام مال، افرادی قوت، فنی ماہرین اور سائنس دانوں کے معاملہ میں مسلم ممالک خود کفیل ہیں؟ کیا فرداً فرداً وہ اس لائق ہیں کہ موجودہ دنیا کی طرف سے ان پر جو دباؤ پڑ رہا ہے اسے برداشت کر سکیں؟

ان سوالوں کے جواب بڑی حد تک نفی میں ہیں۔ کوئی مسلم ملک بھی آج خود کفیل نہیں ہے۔ یہ جواب ہمیں ایک دوسرے سوال کی طرف لے جاتا ہے کہ کیا مسلم ممالک ایک دوسرے کو اس قسم کی مدد دے کر خود کفیل ہو سکتے ہیں؟ مختلف اسباب کی بنا پر اس عارضی کارروائی کا اثر نہ صرف محدود ہوگا، بلکہ یہ مسئلہ کا کوئی مستقل حل بھی نہیں ہوگا۔ مزید برآں یہ مسئلہ امداد لینے والے اور دینے والے دونوں ہی کے لئے ایک نئی نسبت اختیار کر لیتا ہے کیونکہ خام مال کے بدلے میں یا باہمی سود مند رعایتوں کی بنیاد پر جو ملک امداد دیتا ہے وہ کچھ شرائط بھی عائد کر دیتا ہے خواہ وہ امداد حاصل کرنے والے ملکوں کے لئے موافق ہوں یا نہ ہوں۔ آج کی دنیا میں یہ توقع کرنا زیادتی ہے کہ امداد دینے والا ملک محض انسان دوستی اور ہمدردی کی بنیاد پر کام کرے گا۔ اس امداد سے جو سیاسی اُلجھنیں پیدا ہوتی ہیں ان کے علاوہ خود اس امداد کی مقدار بھی ہمیشہ اتنی نہیں ہوتی کہ وہ کم ترقی یافتہ ملکوں کو پورے طور پر صنعتی ملک بنا دے یا ان کی پیداواری صلاحیتوں میں اضافہ کر دے۔ اس طرح ترقی پذیر ملکوں میں دوسرے پر اعتماد و انحصار کا رجحان گھٹنے کے بجائے بڑھتا ہی جاتا ہے۔ مزید برآں اگر اپنی حکمتِ عملی کی بنا پر امداد دینے والا ملک امداد بند کر دینے کا فیصلہ کرے تو پھر اچانک ایک ایسا خلاء پیدا ہو

ہے جس کا اثرے وقت میں پُر کرنا دشوار ہو جاتا ہے۔

ان حالات میں مسلمان ملکوں کے لئے بہتر ترین قابلِ قبول و قابلِ عمل کیا ہے۔ میں نے اس مختصر سے مقالہ میں کو تاریخ اور تعلیمات کی روشنی میں چند تجاویز کا ایک خاکہ پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔

جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا غالباً کوئی بھی مسلم ملک ہر لحاظ سے خود کفیل نہیں ہے۔ کچھ مسلم ممالک زرعی پیداوار کے معاملہ میں دولت مند ہیں تو کچھ خام مال میں۔ مثال کے طور پر متحدہ عرب جمہوریہ، پاکستان، انڈونیشیا اور ملائیشیا جیسے ممالک روئی، گیہوں، جوٹ، ربڑ اور عمارتی لکڑی پیدا کرتے ہیں تو ایران، عراق، کویت، سعودی عرب اور ملائیشیا جیسے ممالک تیل اور ٹن جیسی معدنی دولت سے مالا مال ہیں۔ دوسرے مسلم ممالک جن میں اب تک معدنی وسائل دریافت کیئے ہی نہیں گئے ان کے علاوہ ہیں۔ ۵

ان سب کے علاوہ دنیائے انسانیت کا پانچواں حصہ ہونے کی وجہ سے دنیائے اسلام کے پاس افرادی قوت[۶] کی دولت بھی ہے۔ بحر اوقیانوس کے ساحل سے آبنائے ملاکا تک دنیائے اسلام کے پاس ایک بہت بڑا رقبہ ہے۔ مسلم ممالک نسلی عناصر کے اعتبار سے بھی دولت مند ہیں۔ مثلاً عرب، ترک، ایرانی، پاکستانی، افغان اور ملائی۔ اسلام کی ہر قوم اپنی امتیازی خصوصیات سے مفتخر ہے اور اسے ایسی صلاحیتیں عطا ہوئی ہیں جو صرف عالم اسلام ہی نہیں بلکہ پوری انسانیت کے لئے امن اور فلاح و بہبود کے حصول میں پورا حصہ لے سکتی ہیں۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ مختلف عناصر و وسائل اور گوناگوں صلاحیتیں عوام الناس کی منفعت کے لئے کس طرح یکجا کی جاسکتی ہیں۔ ایک اہم عنصر جو مسلم دنیا کے اتحاد کو آسان بنا سکتا ہے وہ اسلامی اخوت کا روحانی رشتہ ہے۔ قرآن پاک میں ارشاد ہے:۔

واعتصموا بحبل اللہ جمیعا ولا تفرقوا	"اور تم سب اللہ کی رسی کو متحد ہو کر مضبوط پکڑے
واذکروا نعمت اللہ علیکم اذ کنتم اعداء	رہو اور ٹکڑوں میں نہ بٹو۔ اور اپنے اوپر اللہ کا
فالف بین قلوبکم فاصبحتم بنعمتہ اخوانا	وہ انعام یاد رکھو جب کہ تم دشمن تھے، پس اللہ نے
وکنتم علی شفا حفرۃ من النار فانقذکم	تمہارے قلوب میں الفت ڈال دی، سو تم اللہ کے
منہا کذالک یبین اللہ لکم آیاتہ	انعام سے آپس میں بھائی بھائی ہو گئے اور تم دوزخ
لعلکم تہتدون ۰	کے گڑھے کے کنارے پر تھے سو اللہ نے تمہیں

اس سے بچالیا اسی طرح اللہ تم لوگوں کو اپنے احکام بیان کرتا ہے تاکہ تم لوگ راہ پر رہو۔" (۳:۱۰۳)

پھر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مندرجہ ذیل فرمان کے ذریعہ مسلمانوں کے اتحاد پر بڑا زور دیا ہے:

المومن للمومن کالبنیان ۔ "مومن کا مومن سے تعلق اس عمارت کے اجزاء

یشد بعضہ بعضا۔ ؎ کا سا ہے جس کا ایک حصہ دوسرے کو پختہ کرتا ہے۔"
اسلام کی اخوتِ دینی کوئی قصۂ پارینہ نہیں بلکہ ایک زندہ حقیقت ہے جسے مسلمانوں کے علاوہ غیر مسلم بھی تسلیم کرتے ہیں۔ اس اتحاد سے جو شاندار امکانات پیدا ہو سکتے ہیں ان کا تصور کرتے ہوئے صدر جمال عبدالناصر نے لکھا ہے: "جب میرا خیال انڈونیشیا کے آٹھ کروڑ، چین کے پانچ کروڑ اور ملایا، سیام اور برما کے لکھوکھا، پاکستان کے دس کروڑ، مشرقِ وسطیٰ کے دس کروڑ یا کچھ زائد، روس کے چار کروڑ (ہندوستان کے چھ کروڑ۔ مترجم) مسلمانوں اور پھر دنیا کے دور دراز مقامات پر مسلمانوں کی معتد بہ آبادی کی طرف جاتا ہے، جب میں کروڑوں افراد کو ایک عقیدہ سے منسلک پاتا ہوں تو مجھے اس عظیم الشان قوت کا احساس ہوتا ہے جو ان کے اتحاد سے پیدا ہو سکتی ہے۔ پھر یہ اتحاد انہیں اپنے اپنے ملکوں کی وفاداری سے محروم کئے بغیر خود ان کے لئے نیز ان کے دوسرے بھائیوں کے لئے لامحدود قوت کی ضمانت دیتا ہے:" ؎

ان ناقدین کے لئے جو یہ سمجھتے ہیں کہ اب مشرقِ وسطیٰ میں اسلام ایک زندہ قوت نہیں ہے۔ پروفیسر گب نے لکھا ہے "ممکن ہے ان مغربی مبصرین کے پاس جو یہ سمجھتے ہیں کہ رسوم و اخلاق کے عملی مؤثر نظام کی حیثیت سے اب اسلام مشرقِ وسطیٰ میں غالب و مؤثر عامل نہیں، ممکن ہے ان کے پاس اس بارے میں کچھ حقائق و دلائل ہوں۔ لیکن اسلام وہ ہے جیسا مسلمان اسے سمجھتے ہیں اور جیسا مسلمان اسے اپنے قلوب میں محسوس کرتے ہیں اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ان کی ایک بڑی اکثریت آج بھی خود کو جوشیلا اور پکا مسلمان سمجھتی ہے۔ مجھے اس سے انکار نہیں کہ موجودہ حالات میں مذہبی نقطۂ نظر سے کچھ خطرات ہیں لیکن بہرحال حقیقت تو یہی ہے کہ مشرقِ وسطیٰ میں اب بھی اسلامی شعور سب سے بڑا ذریعہ اتحاد ہے؎ ایک قدم اور آگے بڑھ کر یہ کہا جا سکتا ہے کہ صرف مشرقِ وسطیٰ ہی میں نہیں بلکہ پورے عالمِ اسلام میں "اسلامی اقدار؎" آج بھی "پختہ ترین قوتِ اتحاد" ہیں۔

موجودہ عالمِ اسلام کے دو بڑے مسائل یعنی سیاست اور مذہب کی علیحدگی اور اسلام میں قوم پرستانہ تحریکوں کے فروغ کا حوالہ دیتے ہوئے ڈاکٹر روزنتھال لکھتے ہیں: "اسلام کے قدیم مذہبی اور سیاسی اتحاد کے تصور کو اب فرانسیسی انقلاب کے اثرات یعنی سیاست اور مذہب کی علیحدگی سے خطرہ لاحق ہے لیکن اس نئے تصور کی یورش اور قوم پرستانہ تحریکوں کے پھیلنے کے باوجود نسلی

اور ثقافتی تنوع کے درمیان آج بھی اسلام ہی ایک مضبوط رشتۂ اتحاد کا کام دیتا ہے:[۱۱]
بے شک ہم نے ان مصنفین کا ذکر کیا ہے جنہوں نے مختلف النوع نظریات کے درمیان ایک قوتِ
حیثیت سے اسلام کے اثر اور اسلام پر مغرب کے اثرات کے ورثہ کو تسلیم کیا ہے۔ دوسری طرف
مبصرین بھی موجود ہیں جو اس بات پر زور دیتے ہیں کہ مسلم دنیا میں اتحاد اور ہم آہنگی پیدا کرنے
اسلام کے علاوہ کوئی اور قوت ہے ہی نہیں۔ پروفیسر واٹ لکھتے ہیں کہ "پورے عالم اسلام
چند ایسے گوشوں میں بھی جو اب تک نورِ اسلام سے منوّر نہیں ہوئے ہیں) مذہبِ اسلام کو
کار لائے بغیر ترقی پذیر اتحاد اور ہم آہنگی کی توقع مشکل ہی سے کی جا سکتی ہے۔"[۱۲]
لا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مسلم ریاستوں کے فکر و عمل میں اتحاد پیدا کرنے اور اس طرح عالم اسلام
نئی زندگی اور قوت عطا کرنے کے لئے اخوت کے اس تصور کو عملی شکل کیسے دی جا سکتی ہے۔
سلہ میں پہلا قدم یہ ہے کہ حوادث کے مقابلہ میں بے حسی اور بے اعتنائی کے موجودہ رویّہ کو باہمی امداد
اعتمادی کے رویّہ سے بدل دیا جائے۔ اس اتحاد کی بنیاد مسلم ممالک میں مکمل مساوات اور باہمی
د پر رکھی جائے جو "جمہوریتوں کے ایک زندہ خاندان" کی اس منزل کی طرف رہنمائی کرے جس کی
لامہ اقبالؒ نے کی تھی۔ وہ لکھتے ہیں: "فی الحال ہر مسلم قوم کو خود اپنی حالت کا بہ نظرِ غائر
ہ کرنا چاہیئے۔ وقتی طور پر اپنی نظر خود اپنی ذات پر مرکوز کرنی چاہیئے یہاں تک کہ سب کے
تنے مضبوط اور طاقتور ہو جائیں کہ وہ جمہوریتوں کا ایک زندہ خاندان بنا لیں۔"[۱۳] یہ رائے عہدِ
کے اسلام کے ایک ممتاز مفکر نے کوئی چالیس سال پہلے دی تھی اس وقت سے اب تک ترقی
سے پر مسلم ممالک نے کافی فاصلہ طے کر لیا ہے اور اس وقت جو ممالک استعماری پنجوں میں پھنسے ہوئے
وں نے کم از کم سیاسی آزادی تو حاصل کر لی ہے۔
بات صحیح نہیں ہے کہ اسلام کا منتہیٰ محض عربوں کا ایک قومی مذہب بننا تھا۔ حقیقت یہ ہے
م صلی اللہ علیہ وسلم کی پوری زندگی کے رجحان اور آپ کی رہنمائی میں اسلامی تحریک کے مطالعہ
ات روزِ روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ اسلام کا منطقی تکملہ اس وقت ہوا جب وہ عرب
ر بیرونی دنیا میں پھیلا۔
ن ناقدین کے لئے جو یہ کہتے ہیں کہ عملی دشواریوں کی وجہ سے اسلام کا اتحاد ممکن نہیں ہے ڈاکٹر اقبالؒ

نے لکھا ہے کہ "قوم پرست مفکرین کے خیال کے مطابق حقیقی اور جاندار اتحاد محض "علامتی بالادستی" سے حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ یہ اتحاد آزاد اور خودمختار ریاستوں کے تعدد کے باوجود ظہور پذیر ہو سکتا ہے بشرطیکہ نسلی رقابتوں (اور تعصبات) میں ایک مشترک دینی مقصد اعلیٰ کے اتحاد آفرین رشتے کے ذریعے ہم آہنگی اور باہمی ربط وجود میں لایا جائے۔" ۱۴؎

اسی قسم کا تصور اس سے پہلے جمال الدین افغانی نے پیش کیا تھا۔ وہ لکھتے ہیں "میں یہ نہیں کہتا کہ یہ تمام اسلامی ممالک خود کو کسی ایک حکمران کی حکومت تسلیم کر لیں کیونکہ غالباً یہ بہت دشوار امر ہے لیکن میں یہ توقع ضرور کرتا ہوں کہ یہ سب قرآنی قانون کی بالادستی کو تسلیم کریں اور اسلام کو اتحاد کا ذریعہ بنائیں۔" ۱۵؎

پروفیسر دوخین گلیمن نے مشرقِ وسطیٰ کے مسائل کو "امنِ (عالم) کے لئے ایک مستقل خطرہ" سے تعبیر کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "ان مسائل کا علاج اسلامی ملکوں کے درمیان ایک عظیم تر اتحاد اور جدید علوم وفنون سے کامل آشنائی کے علاوہ اور کسی چیز سے نہیں ہو سکتا۔" ۱۶؎

دوسرا اہم عنصر جو اس اتحاد کو آسان بنا سکتا ہے وہ عربی زبان ہے۔ اسلامی ملکوں کو متحد کرنے میں یہ زبان ایک مفید مقصد پورا کر سکتی ہے اور یہ وہ خدمت ہے جو اسلام کے ابتدائی دور میں یہ زبان کامیابی سے انجام دے چکی ہے۔ مسلمانوں کی ایک کثیر تعداد اس سے کسی نہ کسی حد تک مانوس ہے اور قرآن کی زبان ہونے کی وجہ سے اس سے لگاؤ تو ہر مسلمان کو ہے۔ ایک دور میں عربی کی یہ حیثیت تھی کہ صرف عرب ہی کے نہیں بلکہ پورے عالمِ اسلام کے علماء نے علم کی مختلف شاخوں میں اس زبان کے ذریعہ مفید اضافے کئے۔ بنابریں ہر مسلمان اس شاندار ورثہ میں حصہ دار ہونے کا دعویٰ کر سکتا ہے۔

پروفیسر گب لکھتے ہیں "قدیم عربی ادب ایک قوم نہیں بلکہ ایک پوری تہذیب کے دریہ پا نشان کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس زبان کی ترقی میں حصہ لینے والے مختلف نسلوں کے لوگ تھے جنہوں نے اپنے عرب فاتحین کے زیرِ اثر اپنی قومی زبانوں، روایتوں اور طور طریقوں کو فراموش کر دیا اور فکر و یقین کے ایک ہی سانچے میں ڈھل گئے اور اس طرح ایک نئی اور وسیع تر عرب قوم میں مدغم ہو گئے۔" ۱۷؎

دو اور اسباب ایسے ہیں جو ہماری اس رائے کو تقویت دیتے ہیں کہ مسلم دنیا میں عربی کی تعلیم اور زیادہ وسیع طریقہ پر ہونی چاہئے۔ ایک تو اس زبان کی انتہائی گہرائی اور لطافت کی وجہ سے اور دوسرے جدید زبانوں سے اس کے روابط کی وجہ سے عربی زبان کے [illegible]

میں پروفیسر حتّی کہتے ہیں" ازمنۂ وسطیٰ میں کئی صدیوں تک پوری دنیا میں یہ علم و ثقافت اور ترقی یافتہ خیالات کی زبان رہی ہے۔ لاطینی کے بعد اس کے حروف تہجی دنیا میں سب سے زیادہ مستعمل ہیں یہی حروف فارسی، افغانی (پشتو)، اُردو اور کئی ترکی، بربر اور ملائی زبانوں میں استعمال ہوتے ہیں " [19]

ماضی میں ایسی بہت سی مثالیں ملتی ہیں جن میں اسلامی اخوّت کے نصب العین کو بڑی حد تک حاصل کر لیا گیا۔ اگرچہ بعض اوقات خود غرضانہ محرکات اور ذاتی عناد نے اس نصب العین کو آنکھوں سے اوجھل بھی کر دیا۔ صلیبی جنگوں کی مثال لیجئے سلطان صلاح الدین (۸۹-۵۶۴ھ مطابق ۹۳-۱۱۶۹ء) نے شمالی افریقہ اور اندلس کے موحد حکمران ابو یوسف یعقوب المنصور (۹۵-۵۸۰ھ مطابق ۹۹-۸۴) کے دربار میں سفراء بھیج کر مدد کی درخواست کی اور اس نے پوری فراخدلی سے اس درخواست پر لبیک کہا اور مسلمانوں کی مدد کے لئے ایک سو اسّی جہاز بھیجے[20]۔ یہاں یہ بات دلچسپی سے خالی نہ ہو گی کہ بغداد کی عباسی خلافت کے بارے میں سلطان صلاح الدین اور موحدین کے نقطۂ نظر میں اختلاف تھا۔ سلطان خلیفہ کو تسلیم کرتا تھا جب کہ موحدین اسے تسلیم نہیں کرتے تھے اور اپنے نام کا خطبہ پڑھواتے تھے لیکن یہ اختلاف ایک اسلامی فرض کی ادائیگی میں موحدین کا مزاحم نہیں ہوا۔ اس سے پہلے یروشلم کے زوال کے موقع پر عباسی خلیفہ المستظہر[21] (۵۱۲ - ۴۸۷ھ مطابق ۱۱۱۸-۱۰۹۴ء) سلجوقی سلطان ملک شاہ کے بیٹوں سے آپس کے اختلافات ختم کرنے کی ناکام درخواست کر چکا تھا۔

جب غرناطہ کا آخری سلطان ابو عبداللہ محمد (جو ایک بار ۸۸۷ھ سے ۸۸۸ھ مطابق ۱۴۸۲ء سے ۱۴۸۳ء تک اور دوبارہ ۸۹۲ھ سے ۸۹۷ھ مطابق ۱۴۸۶ء سے ۱۴۹۲ء تک حکمران رہا) اراگن اور قسطلیہ کی مشترکہ فوجوں سے محصور ہو کر قلعہ بند ہو گیا تو اس نے اس شرط پر غرناطہ کو قسطلیہ کے حکمران کو دینے کا وعدہ کر لیا کہ اگر دو ماہ تک اسے رہائی نہ ہو سکی تو وہ اسے سلطنت سپرد کر دے گا اس کے بعد اس نے مسلمان حکمرانوں سے مدد کی درخواست کی اور اس درخواست کے جواب میں مملوکوں، صفویوں اور وینیشیوں کے خلاف اپنی مشغولیت کے باوجود عثمانی سلطان بایزید ثانی نے (۹۱۱ - ۸۸۶ھ مطابق ۱۵۱۲ء - ۱۴۸۱ء) نے کمال رئیس کے تحت ایک بیڑہ بھیجا جو ترکی کے پہلے بڑے امیر البحر تھے۔[22]

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مسلمان حکومتوں کے اپنے اندرونی اختلافات کچھ بھی اور کتنے

ہی کیوں نہ ہوں ان اختلافات کو اسلامی اتحاد اور اخوت کے عظیم تر مقصد کی راہ میں حائل نہیں ہونا چاہیئے۔

قرآن پاک میں ارشاد ہے:

وان طائفتان من المومنین اقتتلوا فأصلحوا بینهما فان بغت احداهما علی الاخری فقاتلوا التی تبغی حتی تفیٔ إلی أمر اللہ فان فاءت فاصلحوا بینهما بالعدل واقسطوا إن اللہ یحب المقسطین۔

"اور اگر مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں لڑ پڑیں تو ان کے درمیان اصلاح کر دو پھر اگر ان میں کا ایک گروہ دوسرے پر زیادتی کرے تو اس گروہ سے لڑو جو زیادتی کرتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ خدا کے حکم کی طرف رجوع ہو جائے پھر اگر رجوع ہو جائے تو ان دونوں کے درمیان عدل کے ساتھ اصلاح کر دو اور انصاف کا خیال رکھو بے شک اللہ تعالیٰ انصاف والوں کو پسند کرتا ہے۔" (۹ : ۴۹)

مزید ارشاد ہے:

انما المومنون اخوۃ فاصلحوا بین اخویکم واتقوا اللہ لعلکم ترحمون۔

"مسلمان تو سب بھائی ہیں سو اپنے دو بھائیوں کے درمیان اصلاح کر دیا کرو اور اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہا کرو تاکہ تم پر رحمت کی جائے۔" (۱۰ : ۴۹)

ہم نے اب تک اس مسئلہ کے محض نظری پہلوؤں پر بحث کی ہے جب ایک بار یہ تسلیم کر لیا جائے کہ مختلف میدانوں میں ترقی حاصل کرنے کی غرض سے مختلف مسلم ممالک کو اکٹھا کرنے کے لئے دینی اخوت ایک بڑا عنصر ہے تو پھر ہمیں اس مسئلہ کے عملی پہلوؤں پر غور کرنا پڑے گا تاکہ ہم اس نصب العین کو عملی شکل دے سکیں۔

چونکہ مختلف مسلم ممالک میں اتحاد پہلا بنیادی عامل ہے لہذا اسے مساوی نمائندگی کی بنیاد پر مسلم ریاستوں کی ایک صحیح تنظیم کے ذریعہ حاصل کیا جا سکتا ہے۔ اس قسم کی تنظیم کو بغیر کسی دشواری کے اپنے فیصلوں کو نافذ کرانے میں اس وجہ سے اور آسانی ہو گی کہ اُسے متعلقہ حکومتوں کا اعتماد حاصل ہو گا۔ اس تنظیم کے انتظامی امور مثلاً صدر دفتر کے مقام کا تعین، دفتر کی ہیئت، نمائندگی کی بنیاد اور عملہ کے انتخاب وغیرہ کی تفصیلات مسلم ممالک خود طے کر سکتے ہیں۔ اس قسم کی تنظیم کا تصور کوئی نیا تصور نہیں ہے۔

روئے زمین کے تمام مسلمانوں کے دلوں میں متحدہ عالم اسلام کے لئے شدید تڑپ موجود ہے۔ یوں اس بات کا جواب وقت ہی دے گا کہ آیا اس قسم کی تنظیم کا قیام ممکن ہے اور اگر ہے تو کس شکل میں۔ یہ تو ظاہر ہے کہ اس قسم کا کوئی بھی قدم ساری دنیا کے لئے بڑا اہم ہوگا۔

جیسا کہ ہمیں علم ہے دوسری جنگِ عظیم کے بعد سے مختلف بین الاقوامی اور علاقائی تنظیمیں وجود میں آ چکی ہیں جن میں سب سے اہم اور عظیم مجلسِ اقوامِ متحدہ ۲۶ جون ۱۹۴۵ء کو "بین الاقوامی امن اور سلامتی قائم رکھنے کے لئے"[23] وجود میں آئی۔ اس کی مختلف شاخیں اس کے فرائض کو منضبط انداز میں پورا کرتی ہیں۔ جغرافیائی قربت کے لحاظ سے مسلمان حکومتوں کی بھی مختلف علاقائی تنظیمیں موجود ہیں جن کا مقصد مشترکہ معاشی، ثقافتی اور سیاسی مسائل کو حل کرنا ہے۔

اس قسم کی پہلی علاقائی تنظیم عرب دنیا میں نمودار ہوئی "باہمی مفاد اور استحکام کے لئے روز افزوں جذبات کا اظہار عرب لیگ کے معاہدہ کی شکل میں سامنے آیا جس پر مارچ ۱۹۴۵ء میں قاہرہ میں دستخط ہوئے۔ یہ معاہدہ رکن ممالک کے درمیان تعلیمی، تجارتی اور مواصلاتی معاملات میں اتحاد کو ترقی دینے کے عزم کا مدعی ہے۔ اس معاہدہ میں کسی رکن ملک کے خلاف جارحیت کی صورت میں باہمی مشورہ کی شق موجود ہے اور معاہدہ آپس کے اختلافات کو بذریعہ قوت حل کرنے سے روکتا ہے"[24] "اس لیگ کا مقصد اور اس کا پہلا فائدہ عرب اتحاد کے ایک مرئی نشان کی شکل میں سامنے آیا جس نے بہت سے عربوں کی دلی خواہش کی تکمیل کر دی"[25] اس قسم کا ایک دوسرا معاہدہ جو ابھی حال ہی میں ہوا ہے پاکستان، ایران اور ترکی کے درمیان معاہدہ استنبول (جون ۱۹۶۴ء) ہے جو "علاقائی تعاون برائے ترقی" کے نام سے مشہور ہے۔

اس کے علاوہ مختلف اوقات میں جو بین الاقوامی مشاورتی جلسے ہوئے مثلاً موتمر عالم اسلامی[26] اور رابطۂ عالم اسلامی[27] انہوں نے بھی دنیا کی توجہ مسلم ممالک کو درپیش مسائل کی طرف مبذول کرانے میں مفید خدمت انجام دی۔

اگر ایک بار اس قسم کی تنظیم کے ذریعہ مسلم حکومتوں میں اتحاد ہو جائے تو پھر تعلیمی، ثقافتی، فنی اور صنعتی میدانوں میں باہمی مفاد کے منصوبوں کے لئے یہ ممالک خود ہی بنیاد تلاش کر سکتے ہیں۔ اس کے بعد یہ تنظیم علاقہ واری مثلاً "مغرب"[28] (شمالی افریقہ) میں متحدہ عرب جمہوریہ اور سوڈان" "ہلال زرخیز"[29] "جزیرہ نمائے عرب"[30] ترکی، ایران، پاکستان اور افغانستان کے علاقے اور اسی طرح ملائی مجمع الجزائر[31] کی بنیاد پر مشترکہ منصوبوں

کا خاکہ بنا سکتی ہے۔ مشرقی اور مغربی افریقہ[۳۲] دریں صحرا (SAHARA) کے جنوب، کے مسلم ممالک مثلاً صومالیا، گمبیا، گنی، نائیجر، چڈ، مالی، سینیگال، ماریطانیہ اور نائیجیریا اپنے سیاسی اور معاشی تقاضوں کے مطابق یا تو ایک دوسرے کے تعاون سے یا کسی علاقہ واری تنظیم سے اشتراک کر سکتے ہیں۔

ڈاکٹر ولیم ایچ لیوس کہتے ہیں کہ "قوی امکان اس بات کا ہے کہ خود کو طاقت ور بنانے کی خاطر افریقی اسلام عرب دنیا سے رابطہ قائم کرے۔" [۳۳]

علاقہ واری بنیاد کے اس منصوبہ کو سختی کے ساتھ صنعتی مسائل جیسے مسئلوں تک محدود رہنا چاہیئے ورنہ اگر چھوٹی قومیں خود اپنی بھاری صنعتوں کے قیام کی کوشش کریں گی تو ان کی معاشیات پر بہت بوجھ پڑ جائے گا۔ اس کے برعکس چھوٹی قومیں بڑے تدبر کا ثبوت دیں گی اگر وہ اپنا خام مال اپنے علاقہ کے اس ملک کو دیں جو صنعتیں قائم کرنے اور انہیں چلانے کا اہل ہو لیکن اس کے باوجود تیار شدہ مال ہر علاقہ کے رکن ممالک کو مہیا کیا جائے گا۔ لیکن رکن ممالک کے درمیان ثقافتی اور تعلیمی میدانوں میں بھی اور ہوا صلاتی ترقی میں بھی زیادہ زور بین العلاقائی اتحاد پر دیا جانا چاہیئے۔

اس طریقہ سے ہر علاقہ کے کچھ ممالک ضرورت کی اشیاء اور ساز و سامان مہیا کرنے کے اہل ہوں گے جب کہ چھوٹے ممالک بھاری صنعتوں میں روپیہ لگانے سے بچ جائیں گے۔ مزید برآں ضرورت کے وقت چھوٹے ممالک اپنے ساتھی مسلم ممالک کی مدد پر بھروسہ کر سکتے ہیں پھر وہ ایسے ممالک سے امداد لینے کی الجھنوں سے بھی بچ جائیں گے جن کے متعلق یہ نہیں معلوم کہ وہ ان کی حکمتِ عملی سے متفق ہوں یا نہ ہوں یا ان کی آرزوؤں سے ہمدردی رکھتے ہوں یا نہ رکھتے ہوں، بالآخر جب اسلام کا ہر علاقہ خود کفیل ہو جائے تو پھر وہ سارے عالمِ اسلام کے اقتدار، امن اور فلاح میں حصہ لے سکتا ہے جیسا کہ جمال الدین افغانیؒ نے فرمایا تھا کہ" ہر سربراہِ ملک کو اپنی ریاست کے ساتھ ساتھ دوسری ریاستوں کی حفاظت کے لئے بھی انتہائی جد و جہد کرنی چاہیئے کیونکہ اس کا اپنا وجود پڑوسی ملک کے وجود سے مربوط ہے اور پڑوسی کی بقا کے بغیر اس کی اپنی بقا ناممکن [۳۴]

ان علاقہ واری تنظیموں کو محض ایسی اکائیاں سمجھنا چاہیئے جو مختلف میدانوں میں ترقی کے لئے آسانیاں فراہم کر سکتی ہوں جن میں پوری مسلم دنیا کو متاثر کرنے والے بڑے مسائل کے بارے میں لائحۂ عمل تیار کیا جا سکے اور ساتھ ہی ساتھ تنظیم بین الاقوامی اخوت کو ترقی دینے اور عالمی امن کو قائم رکھ

دوسری عالمی تنظیموں سے اشتراک کرے گی کیونکہ اسلام تو عالم گیر امن اور عالم گیر اخوت کا علم بردار ہے۔ قرآن پاک عالم گیر اخوت کے اصولوں کو حسبِ ذیل آیت میں بیان فرماتا ہے،

یا ایھا الناس انا خلقناکم من ذکر و انثیٰ	"اے لوگو! ہم نے تم کو ایک مرد اور ایک عورت
وجعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا	سے پیدا کیا ہے اور تم کو مختلف قومیں اور مختلف
ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم ان اللہ	خاندان بنایا تاکہ ایک دوسرے کو شناخت کر سکو۔
علیم خبیر ۔	اللہ کے نزدیک تم سب میں بڑا شریف وہی ہے

جو سب سے زیادہ پرہیزگار ہو۔ اللہ خوب جاننے والا پورا خبردار ہے۔" (۱۳ : ۴۹)

اقبالؒ نے اسلام کو اقوام کی" ایک ایسی تنظیم" کہا تھا "جو مصنوعی سرحدوں اور نسلی امتیازات کو محض اس لئے تسلیم کرتا ہے کہ اس سے اقوام کی ایک دوسرے سے شناخت ہو سکتی ہے نہ اس لئے کہ اس سے اپنے اراکین کے ثقافتی دائرے کو محدود کیا جائے۔" ۲۵

قرآن پاک بنی نوع انسان کی وحدت کو حسبِ ذیل طریقے سے مزید واضح کرتا ہے،

وما کان الناس الا امة واحدة فاختلفوا	"اور تمام انسان ایک ہی امت تھے پھر (اپنی
ولولا کلمة سبقت من ربک لقضی	کجرائی سے) انہوں نے اختلاف پیدا کر لیا اور
بینھم فیما فیہ یختلفون ۰	اگر ایک بات نہ ہوتی جو آپ کے رب کی طرف

سے پہلے ٹھہر چکی ہے تو جس چیز میں یہ لوگ اختلاف کر رہے ہیں اس کا قطعی فیصلہ (دنیا ہی میں) ہو چکا ہوتا۔" (۱۹ : ۱۰)

ایک مضبوط اور خوش حال مسلم دنیا جو عالم گیر اخوت کے اصولوں پر سختی سے ایمان رکھتی ہو عالمی امن قائم کرنے والی قوتوں کے لئے ایک قابلِ قدر چیز ہوگی۔ اس طرح اسلامی اتحاد و تعاون عالمی امن و اتحاد کی تمہید ہے۔ پروفیسر منٹگمری واٹ نے بہت صحیح کہا ہے کہ" عظیم تر اسلامی وحدت صرف مسلمانوں کی) اکثریت کے مفاد ہی میں نہیں بلکہ بقیہ دنیا کے مفاد میں بھی ہے۔" وہ مزید رائے دیتے ہیں کہ" ہو سکتا ہے عالمی رائے عامہ کا کوئی حصہ ایسا بھی ہو جو اسلامی وحدت کے اضافہ کو خوش آمدید نہ کہے لیکن مذکورہ بالا فکر یہ ثابت کرتی ہے کہ اتحاد اور استحکام میں اس قسم کا اضافہ پوری دنیا کے مفاد میں اور اس طرح دنیا کے تقریباً سارے ہی ممالک کے مفاد میں ہوگا۔ اتحاد کی یہ بنیاد

س رائے کو مان لینے کے مترادف ہے کہ جوں جوں دنیا اتحاد کی طرف آئے گی اس بات کی اہمیت بڑھتی جائے گی کہ وہ ممالک یا علاقے جہاں اسلامی ثقافت کی حکمرانی ہے، وہ علاقے اپنے آپ کو ایک وحدت متصور کریں۔"[۳۶]

حواشی وحوالہ جات

۱۔ فلپ، کے، حِتّی۔ عربوں کی تاریخ۔ ص ۵۶۳، لندن ۱۹۵۳ء۔

۲۔ حِتّی۔ محولہ بالا ص ۵۵۵۔ مزید ملاحظہ ہو رافل التامیرا کی تاریخ اندلس (انگریزی)، موناں کی اسپینی کتاب کا ترجمہ ص ۱۱۱-۱۲، ص ۱۲۳-۵ نیویارک ۱۹۵۸ء۔

۳۔ ایچ، اے، آر، گب۔ محمڈن ازم، ص ۱۶۵، لندن ۱۹۵۷ء۔

۴۔ برٹرینڈ رسل۔ معاشرہ پر سائنس کا اثر (انگریزی) ص ۱۹ لندن ۱۹۵۲ء۔

۵۔ ملاحظہ ہو البرٹ، جے، میئر۔ مقالہ "عرب ملکوں کی موجودہ معاشی ترقی کی ہیئت" (انگریزی) ص ۹۷-۱۰۳ "عرب مشرقِ وسطیٰ اور مسلم افریقہ" (انگریزی) تدوین ٹائبر کیریکس۔ ادارہ علم الاقوام، واشنگٹن ڈی سی ۱۹۶۱ء۔ انعام اللہ خان "مسلم دنیا کی معاشیات" (انگریزی) (عمومی اسلامی کانفرنس منعقدہ مکہ اپریل ۱۹۶۵ء کے سامنے پیش کیا ہوا ایک مقالہ) مؤتمر عالم اسلامی۔ جلد سوم شمارہ ا ص ۶۵-۴۹ سنگاپور، نومبر دسمبر ۱۹۶۵ء۔ تفصیلی مطالعہ کے لئے ملاحظہ ہو زیڈ، وائی، ہرشلاگ "مشرقِ وسطیٰ کی جدید معاشیات کا ایک تعارف" (انگریزی) لیڈن ۱۹۶۴ء۔

۶۔ مسلمانوں کی مجموعی آبادی انسٹھ کروڑ انتالیس لاکھ چھیاسی ہزار ہے جس میں اڑتیس کروڑ آٹھ لاکھ چھیالیس ہزار آزاد مسلم ممالک میں رہتے ہیں۔

۷۔ صحیح مسلم، جلد چہارم ص ۱۹۹۹ قاہرہ ۱۹۵۵ء۔

۸۔ جمال عبدالناصر "فلسفہ انقلاب" (انگریزی) ص ۷۳ دارالمعارف، قاہرہ ۱۹۵۴ء حوالہ از جی، ای، گرونبام "جدید اسلام" مقالہ "مسلم قومیت کے مسائل" ص ۲۱۴ کیلی فورنیا ۱۹۶۲ء۔

۹۔ ایچ، اے، آر، گب "عرب مشرقِ وسطیٰ میں سیاست اور امکانات" (انگریزی) ص ۱۷۵۔ "اسلامی مشرقِ قریب" تدوین ڈگلس گرانٹ۔ یونیورسٹی آف ٹورنٹو۔ سہ ماہی ضمیمہ جات، ٹورنٹو ۱۹۶۰ء۔

لہ ڈاکٹر آئی، آر، اے، الفاروقی نے مشورہ دیا ہے کہ "اسلام کی طرف دعوت دینے کی بجائے مسلمانوں ــــــ (ISLAMISTS) کو چاہیئے کہ وہ انسانوں کو اسلامی اقدار کی طرف دعوت دیں۔ صحیح معنوں میں مؤثر ہونے کے علاوہ یہ دعوت وفاداری کو اس کے اصل مقام پر رکھے گی اور ان اقدار کے تشخص سے جن سے اسلام مرکب ہے غلط فہمیوں کے بادل دور کر دے گی۔ اس وقت مسلم فضلاء کا فرض یہ ہوگا کہ وہ ان اقدار کی ماہیت، ان کا صحیح مقام اور ان کے باہمی تعلقات و توسلات کی وضاحت کریں"۔ "عربیت، عروبہ اور مذہب کے بارے میں" (انگریزی) ص ۱۷۳، ایمسٹرڈم ۱۹۶۲ء۔

لله ای، آئی، جے، روزنتھال "اسلام موجودہ قومی مملکت میں" تعارف ص ۱۱۳ (رروئن) کیمبرج ۱۹۶۵ء۔ یہاں اس بات کا ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ عربیت اور عرب قومیت کی تعریف بیان کرتے ہوئے ڈاکٹر الفاروقی نے لکھا ہے کہ "یورپ کی قومیت کے جواب میں جو ایسے آزاد افراد کی ایک شعوری خواہش ہے جو دوسرے افراد سے بالکل مختلف اپنے تشخص کا ایک تصور رکھتے ہیں عرب قومیت موجودہ دنیا کے لئے ایک اجنبی اصطلاح ہے۔ ...... مغربی قسم کی جمہوریت سے عرب تاریخ بھی نا بلد ہے۔ اگرچہ ایسی مثالیں مل سکتی ہیں جن میں کسی عرب ملک کا رویہ قوم پرستی پر مبنی رہا ہو لیکن اس قسم کے رویہ کو ان لوگوں کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا جنہوں نے ایسے حکمرانوں کے انفعالی اتباع پر قناعت کی جنہوں نے ذاتی اغراض کے حصول میں ساری قوت صرف کر دی۔

۱۲ ڈبلیو، منٹگمری، واٹ "اسلامی وحدت کے بارے میں افکار" (انگریزی) اسلامک کوارٹرلی، جلد سوم، شمارہ ۳ ص ۱۹۳ لندن، اکتوبر ۱۹۵۶ء

۱۳ محمد اقبال "تشکیل جدید الٰہیات" (انگریزی) ص ۱۵۹ لاہور ۱۹۶۲ء۔

۱۴ محمد اقبال، محولہ بالا ص ۱۵۹۔

۱۵ جمال الدین افغانی "العروۃ الوثقیٰ" ۔ مقالہ "الوحدۃ الاسلامیہ" ص ۲۷ قاہرہ ۱۹۵۷ء

۱۶ جیکس ورخنے گیمن ۔ مقالہ "اسلام کس وضع پر ہے؟" "مسلم تہذیب میں وحدت و کثرت" (انگریزی) تدوین گستیو وان گرونباام ص ۳ شکاگو ۱۹۵۵ء۔

۱۷ ایچ، اے، آر، گب "عربی ادب" (انگریزی) ص ۱ آکسفورڈ ۱۹۶۳ء۔

۱۸ یہاں پشتو زبان کی طرف اشارہ ہے جسے چالیس لاکھ سے زیادہ افراد بولتے ہیں۔ ملاحظہ ہو:۔

جی، مارگنسٹرن "انسائیکلو پیڈیا آف اسلام" "مقالہ" "افغان" جلد اوّل ص ۲۱۶-۲۲۱ لیڈن ۱۹۶۰ء

• فلپ، کے، حطّی "عربوں کی تاریخ" (انگریزی) ص ۴ -

• ابن خلکان "وفیات الاعیان" جلد ششم ص ۱۲ قاہرہ ۱۹۴۸ء - ابن خلدون "تاریخ" جلد ششم، ص ۵۱۴، بیروت ۱۹۵۹ء -

• ابن الاثیر "تاریخ" جلد دہم ص ۹۸ قاہرہ ۱۳۰۳ھ مطابق ۱۸۸۵ء -

• ای، ایس، کریزی "عثمانی ترکوں کی تاریخ" ص ۱۲۲ بیروت ۱۹۶۱ء -

• ملاحظہ ہو رتھ، بی، رسل "اقوام متحدہ کا منشور" (انگریزی) ضمیمہ "ایم" ص ۱۰۳۶ - دی بروکنگز انسٹی ٹیوشنز، واشنگٹن ڈی سی ۱۹۵۸ء - یہ ایک دلچسپ بات ہے کہ انجمن اقوام کے معاہدہ (مورخہ ۱۲ ستمبر ۱۹۲۶ء) میں بھی اسی قسم کا مقصد موجود تھا: "بین الاقوامی اشتراک کو ترقی دینے اور بین الاقوامی امن و حفاظت کو حاصل کرنے کے لئے ......" ملاحظہ ہو رتھ، بی، رسل - محولہ بالا ضمیمہ "ای" ص ۹۷۸ -

لے حطّی - محولہ بالا ص ۵۶، عمومی عرب کانفرنس کے رائے دہندگان کی کمیٹی نے جو ان عرب وفود کے رؤسا اور اراکین پر مشتمل تھی جو اسکندریہ میں، اکتوبر ۱۹۴۴ء کو جمع ہوئے تھے، عرب لیگ قائم کرنے کی سفارش کی تھی۔ انجمن ریاست ہائے عرب کے معاہدۂ قاہرہ مورخہ ۲۲ مارچ ۱۹۴۵ء کے مطابق "ان قریبی تعلقات اور گوناگوں روابط کو مستحکم کرنے کے لئے جو عرب ریاستوں کو آپس میں مربوط کرتے ہیں اور ان ریاستوں کے لئے آزادی اور اقتدار کے احترام کی بنیاد پر ان تعلقات کو قائم کرنے کے لئے خواہش مند ہونے کی بنا پر اور اپنی مساعی کا رُخ عرب ریاستوں کی بہبود کی جانب موڑنے کے لئے، اپنے حالات کو درست کرنے کے لئے، اپنے مستقبل کی حفاظت کے لئے اور اپنی امیدوں اور تمناؤں کی تکمیل کے لئے اور عرب دنیا کے ہر گوشہ کی رائے عامہ کے احترام میں ...... ایک معاہدہ میں شامل ہونے پر رضامند ہو گئے ہیں"۔ (ملاحظہ ہو محمد خلیل "ریاست ہائے عرب اور عرب لیگ" (انگریزی) جلد دوم ص ۶۰-۵۲ بیروت ۱۹۶۲ء) اس میں کل بیس مقالات ہیں (ملاحظہ ہو محمد خلیل - محولہ بالا ص ۹ - ۱۵)۔

۲۵ انسائیکلو [illegible] (انگریزی) [illegible] ایک کتاب، ایڈنبرا ۱۹۵۵ء

۲۶ [illegible] کی رپورٹ جلد ۲ شمارہ ۵ ص ۶۶-۵۷، سنگاپور

اپریل ۱۹۶۵ء جس میں وہ کہتے ہیں کہ مؤتمر "امداد باہمی کی بنیاد پر مسلم ممالک کی ایک دولتِ مشترکہ کے قیام کے لئے مسلم ممالک پر زور دیتی چلی آئی ہے۔" (ص ۶۵)۔ مزید ملاحظہ ہو مگا دیشو (سومالیہ) میں منعقدہ چھٹی عالمی مسلم کانفرنس (۶۵-۱۹۶۴ء) کی مختصر روداد جسے موجودہ دنیائے اسلام کی شاہراہ کا سنگِ میل سمجھا گیا۔ ایرک، ڈبلیو، بیتھمین "عالمِ اسلام" (انگریزی) جلد ۵۵ شمارہ ۴ ص ۲۹۲-۳۔ دی ہارٹ فورڈ سیمیناری فاؤنڈیشن، ہارٹ فورڈ اکتوبر ۱۹۶۵ء۔

۲۷؎ ملاحظہ ہو رابطہ عالمِ اسلامی کی رائے دہندگان کونسل کے پانچویں اجلاس منعقدہ مکہ (۱۹۶۴ء) کی تجاویز۔ رابطہ عالمِ اسلامی، جلد دوم شمارہ ۵ ص ۲۹-۵۔ مزید ملاحظہ ہو رابطہ عالمِ اسلامی کے افتتاحی اجلاس منعقدہ مکہ ۱۹۶۵ء میں سیکرٹری جنرل شیخ محمد سرور الصبان کا خطبہ جس میں وہ کہتے ہیں کہ "رابطہ عالمِ اسلامی کو سارے سیاسی اثرات سے پاک خالص اسلامی محرکات کے ساتھ شروع ہی سے اس انداز پر قائم کیا گیا ہے کہ وہ ان بنیادی عادلانہ مقاصد سے نہ ہٹے جو مسلمانوں کو ایک معین عقیدہ کے گرد متحد کرتے ہیں۔" (ص ۶۰)۔

۲۸؎ مجموعی طور پر "مغرب" کی اصطلاح مصر کے مغرب میں سارے شمالی افریقہ پر منطبق کی جاتی ہے یعنی لیبیا، تیونس، الجیریا اور مراکش .... میرے خیال میں حقیقت یہ ہے کہ مغرب کا کسی قسم کا اتحاد ہمارے سیاسی ساخت کے امکانات میں سے ایک ہے۔ ملاحظہ ہو ولیم سینڈز مقالہ "متحدہ مغرب کے لئے امکانات" "عرب مشرقِ وسطیٰ اور مسلم افریقہ" (انگریزی) محولہ بالا ص ۸۲ و ۹۴۔

۲۹؎ بحیرہ روم کے جنوب مشرقی کنارہ اور خلیج فارس کے بالائی حصہ کے درمیان کا وہ علاقہ جو ایک کمان کی شکل بناتا ہے (ملاحظہ ہو حِطّی۔ محولہ بالا ص ۱۱) اس میں شام، عراق، اردن اور لبنان وغیرہ جیسے ممالک شامل ہیں۔

۳۰؎ سعودی عرب، یمن اور کویت جن کے لئے جزیرہ نمائے عرب کے حسبِ ذیل علاقوں میں شامل ہونے یا اپنے مفاد کے مطابق ایک علیحدہ علاقہ واری گروہ بنانے کے امکانات ہیں۔ عدن، مغربی اور مشرقی عدن کی پروٹیکٹوریٹ (حکومت زیرِ حمایت) ریاستیں (جن میں باب المندب سے راس ضربات علی تک کا عرب کا جنوبی ساحل شامل ہے) خلیج فارس میں سلطانوں اور شیخوں کے علاقے یعنی مسقط اور عمان اور بحرین، قطر، ابوظبی، دوبئی، شارقہ، راس الخیمہ، عجمان، ام القیوین اور فجیرہ۔

ملاحظہ ہو ایچ، بی، شرابی" بیسویں صدی میں مشرقِ وسطیٰ کی حکومت اور سیاست" (انگریزی) ص ۵۵-
نیویارک ۱۹۶۲ء - جی رینٹز - انسائیکلو پیڈیا آف اسلام مقالہ" جزیرۃ العرب" جلد اوّل ص ۴ - ۵۲۹-
او، لافگرن - انسائیکلو پیڈیا آف اسلام مقالہ" عدن" جلد اوّل ص ۲ - ۱۸۰ - سی ایف بکنگھم -
انسائیکلو پیڈیا آف اسلام مقالہ" بحر فارس" جلد اوّل ص ۹ - ۲۷ - جی، رینٹز اور ڈبلو، ای، میکن
انسائیکلو پیڈیا آف اسلام مقالہ" بحرین" جلد اوّل ص ۴ - ۹۴۱ - فیبے مار انسائیکلو پیڈیا آف
اسلام مقالہ" دوبئی" جلد دوم ص ۹ - ۶۱۸ لیڈن ۱۹۶۵ء - عبدالحافظ کمال انسائیکلو پیڈیا آف
اسلام مقالہ" فجیرہ" جلد دوم ص ۳۷ - ۹۳۶ - رپورٹ ہے " خلیج فارس کی ریاستیں" (انگریزی)
ص ۱۴۴ - ۸۷ واشنگٹن ڈی، سی ۱۹۶۵ء -

۳۱ ملائیشیا، انڈونیشیا اور برونی کی ریاستیں۔

۳۲ مشرقی اور مغربی افریقہ میں مسلمان آبادی کے اعداد و شمار کے لئے ملاحظہ ہو جے، اسپنسر،
ٹرمنگھم "مشرقی افریقہ میں اسلام" (انگریزی) ص ۵۷ - ۲۱ - آکسفورڈ ۱۹۶۴ء - مصنف موصوف
"مغربی افریقہ میں اسلام" (انگریزی) ص ۳ - ۲۲۳ ، آکسفورڈ ۱۹۵۹ء - مزید ملاحظہ ہو آر، کارنیو
انسائیکلو پیڈیا آف اسلام مقالہ" گنی" جلد دوم ص ۳ - ۱۲۱ - ڈی، ایچ جونس انسائیکلو پیڈیا آف اسلام
مقالہ" گمبیا" جلد دوم ص ۷۵ - ۹۷۴ -

۳۳ ولیم، ایچ، لیوس مقالہ" افریقہ میں اسلام اور قومیت پرستی" عرب مشرقِ وسطیٰ اور مسلم افریقہ محولا

۳۴ جمال الدینؒ افغانی محولہ بالا ص ۷۲ -

۳۵ محمد اقبالؒ - محولہ بالا ص ۱۵۹ - مزید ملاحظہ ہو - مصنف موصوف - مقالہ" جغرافیہ
حدود اور مسلمان"۔ مقالاتِ اقبالؒ (اُردو) ص ۳۸ - ۲۲۱ تدوین سید عبدالواحد معینی،
لاہور ۱۹۶۳ء -

۳۶ ڈبلیو، منٹگمری، واٹ - محولہ بالا ص ۱۹۴ -

عادلانہ جنگ
(۲)

اسلام میں جنگی تدابیر

محمد شیت خطاب ✩ ترجمہ: عبدالرحمٰن طاہر سورتی

(۱) تقویت معنویات [1]

اسلام فی سبیل اللہ جنگ کرنے والوں کی تقویت معنویات کا پورا پورا لحاظ رکھتا ہے وہ وعدہ کرتا ہے کہ عمل کرنے والوں کو ان کا بدلہ اور مجاہدین کو ان کا ثواب کئی گنا بڑھا کر دیا جائے گا۔ اس لئے کہ اللہ کے یہ فوجی کمزوروں کو ظالموں کے پنجۂ استبداد سے نجات دلانے، انسانیت کو وسیع پیمانہ پر سکھ اور بھلائی پہنچانے، ظلم وجبر واعتداء کا مقابلہ کرنے اور شر وفساد کی قوتوں کو نیست ونابود کرنے کے لئے جنگ میں کود پڑتے ہیں۔ فرمان الٰہی ہے:-

فلیقاتل فی سبیل اللہ الذین یشرون الحیٰوۃ الدّنیا بالآخرۃ ومن یقاتل فی سبیل اللہ فیقتل او یغلب فسوف نؤتیہ اجراً

جن لوگوں نے دنیوی زندگی کے عوض آخرت کا سودا کرلیا ہے انہیں اللہ کی راہ میں جنگ کرنا چاہیئے اور جو اللہ کی راہ میں جنگ کرے اور پھر قتل ہو جائے یا فتح

---

[1] معنویات کی اصطلاح کا اطلاق ان تمام غیر مادی قوتوں پر ہوتا ہے جن کے سہارے ایک فرد یا قوم باعزت زندگی گزارنے کا تصور رکھتی ہے، ایمان، عقیدہ، دینی تعلیمات، روحانی قدریں، اخلاقی اقدار معنویات ہیں، وہ تمام جذبات جن کے تحت نیکی، ہمدردی، مظلوم کی مدد اور حق کی اشاعت کے لئے انسان قربانیاں دینے کے لئے تیار رہتا ہے، معنویات ہیں، معنویات کی بنیاد جتنی پختہ وبلند ہوتی ہے اسی لحاظ سے انسان کا حوصلہ بلند اور ناقابل تسخیر ہوتا چلا جاتا ہے۔ (مترجم)

عظیماہ وما لکم لا تقاتلون فی سبیل اللّٰہ والمستضعفین من الرّجال والنسآء والولدان الذین یقولون ربّنا اخرجنا من ھٰذہ القریۃ الظالم اھلھا واجعل لنا من لّدنک ولیّا واجعل لنا من لدنک نصیراً ○ الذین اٰمنوا یقاتلون فی سبیل اللّٰہ والذین کفروا یقاتلون فی سبیل الطاغوت فقاتلوا اولیاء الشیطٰن ان کید الشیطٰن کان ضعیفاً ○

(النسآء : ۷۴-۷۶)

حاصل کرلے تو ہم اسے بڑا بدلہ دیں گے اور تمہیں اللہ کی راہ میں جنگ کرنے سے اب کیا چیز روکے ہوئے ہے جبکہ کمزور مرد عورتیں اور بچے دعا کر رہے ہیں کہ اے ہمارے رب! ہمیں اس بستی سے نکال دے جس کے باشندے ظالم ہیں اور ہمارے لئے اپنے پاس کوئی سرپرست بنادے اور ہمارے لئے اپنے پاس سے کوئی مددگار بنادے۔ جو لوگ ایمان لائے ہیں وہ اللہ کی راہ میں جنگ کرتے ہیں اور جنہوں نے کفر کیا وہ طاغوت[۲] کی راہ میں جنگ کرتے ہیں ۔ تو تم شیطان کے حمایتیوں سے جنگ کرو اور جان لو کہ شیطان کی چال کمزور ہوتی ہے۔

اسلام نے ان تمام راہوں کو بند کردیا جن سے بزدلی اور دوں ہمتی کے داخل ہونے کا امکان ہے اس نے مومنین کو راہِ خدا اور راہِ حق میں جہاد کی لذت سے آشنا کیا، انہیں خیر و سعادت عام کرنے کے لئے جان کی بازی لگانے پر جوش دلایا۔ ان کے دلوں میں اس درجہ اللہ و رسول کی محبت اور راہِ خدا میں جہاد و قربانی کی امنگ پیدا کردی کہ ماں باپ، اولاد، بھائی بند، بیویاں، خاندان، مال و دولت وجائیداد، تجارت اور کام دھندے الغرض ان میں سے کوئی چیز بھی انہیں اپنی طرف اس طرح متوجہ نہ کرسکے کہ وہ اپنے بلند مقاصد سے غافل ہوجائیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے :

قل ان کان اٰباؤکم وابناؤکم واخوانکم وازواجکم وعشیرتکم و اموال ن اقترفتموھا وتجارۃ تخشون کسادھا ومساکن ترضونھا احبّ

آپ کہہ دیجئے کہ اگر تمہیں تمہارے آباؤ اجداد تمہارے برادران، تمہاری بیویاں، تمہارا کنبہ، تمہاری کمائی ہوئی مال و دولت اور تجارت جس کے مندے پڑ کا تمہیں اندیشہ رہتا ہے اور تمہاری پسندیدہ رہائش گاہ

۲۔ ہر وہ سرکش قوت جو اللہ کی راہ میں حائل ہو اور اللہ کی راہ سے روکنے کا سبب بنے۔ یہی وجہ ہے کہ شیطان بھی طاغوت کہلاتا ہے یہ قوت ظلم، ناانصافی اور فتنہ و فساد کا سرچشمہ ہوتی ہے۔ (مترجم)

الیکم من اللہ ورسولہ وجہاد فی سبیلہ فتربصوا حتی یاتی اللہ بامرہ واللہ لایھدی القوم الفاسقین ہ (التوبہ : ۲۴)	اللہ اور اس کے رسول اور اس کی راہ میں جہاد سے زیادہ پیاری ہیں تو تم انتظار کرو یہاں تک کہ اللہ اپنا فیصلہ لے آئے۔ اور اللہ فاسق قوم کو راہ پر نہیں لگاتا ہے۔

اس طرح کے محکم انداز میں اسلام نے کمزوری پیدا کرنے والے عوامل اور خوف کے جذبات کا استحصال کر کے قوم کے دلوں میں بہادری، راست بازی، قربانی، دنیا کی زیب و زینت کی بے قدری کے جذبات کو نشو ونما دی۔ اس نے کہا:

انما المومنون الذین امنوا باللہ و رسولہ ثم لم یرتابوا وجاھدوا باموالھم وانفسھم فی سبیل اللہ اولئک ھم الصدقون (الحجرات : ۱۵)	مومن تو وہ ہیں جو اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لائے پھر انھوں نے شک نہیں کیا، اور اپنے مالوں اور اپنی جانوں سے اللہ کی راہ میں جہاد کیا۔ یہی لوگ سچے ہیں۔

اسلام نے روحِ معنویت کو تقویت بہم پہنچانے کا ہر ذریعہ اختیار کیا، اور یہ جو مجاہدین کے لئے ملائکہ کی امداد کا کہا گیا ہے تو مفسرین کے قابل اعتماد اور صحیح ترین اقوال کے مطابق اس کی حقیقت یہی ہے کہ اس طرح مؤمنین کی معنویات کو تقویت دینے کا سامان فراہم کیا جائے۔

(۲) مادی قوت کی فراہمی

اس ضمن میں اسلام نے دو پہلوؤں پر زور دیا ہے۔ امکانی قوت اور سرحدوں کی حفاظت:

قوت میں فوج کی تعداد اور جنگ کی بھرپور تیاری و تربیت اور ضروری ساز و سامان کے ساتھ ساتھ تمام معلوم اور جانے پہچانے جنگی اسلحہ و آلاتِ حربِ جنگ کو دیر تک جاری رکھنے کے لئے ضروری مواد ذخائرِ غذا نیز جملہ دیگر انتظامی امور شامل ہیں۔

سرحدوں کی حفاظت کے ضمن میں وہ تمام تدابیر شامل ہیں جو سرحدوں کی حفاظت، خطرہ کے مقامات بندی، دشمن (کی سرحدوں سے ملے ہوئے یا اس) کے سامنے واقع ہونے والے علاقوں کی دیکھ بھال [illegible]گرانی سے متعلق ہوں۔

[illegible]ی نقطۂ نظر سے یہی وہ دو پہلو ہیں جن پر امن و سلامتی کا دارو مدار ہے۔ کیونکہ اس طرح دشمن

بردم خطرہ محسوس کرتا رہے گا اور اسے کسی کمزور پہلو سے ناجائز فائدہ اٹھانے یا من مانی کرنے کا موقع نہ مل سکے گا۔ ارشاد ہے:

وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُم مَّيْلَةً وَاحِدَةً ۔ (النساء: ١٠١)	کافروں کی یہ خواہش ہے کہ تم اپنے اسلحہ اور ساز و سامان سے غافل ہو جاؤ تو وہ تم پر یکبارگی بھرپور حملہ کر دیں۔

اسی طرح اسلام اسلحہ سازی اور جنگی سامان بنانے والے کارخانے قائم کرنے کے سلسلہ میں اپنے خصوصی انداز سے پوری تاکید کرتے ہوئے لوہے کا ذکر کرتا ہے تاکہ اس سے فوجی اغراض میں پورا فائدہ اٹھایا جائے۔ ارشاد ہے:

وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ ۔ (الحديد: ٢٥)	اور ہم نے لوہا نازل کیا ہے جس میں بڑی قوت و شدت ہے اور لوگوں کے لئے فوائد ہیں تاکہ اللہ معلوم کرے کہ اس کی اور اس کے رسولوں کی کون مدد کرتا ہے بیشک اللہ قوی و غالب ہے۔

(٣) جنگ کے لئے عملی تدابیر

(ا) فوجی خدمت سے معافی

اسلام میں فوجی خدمت سے معافی کا بنیادی سبب کمزوری و ضعف ہے، اور ضعف مشتمل ہے بیماری، عاجزی، بڑھاپا اور اخراجات کی استطاعت نہ ہونے پر۔

اسلام نے فوجی خدمت سے معافی کے لئے نہ تو ڈگریوں کے رکھنے کو وجہ جواز قرار دیا ہے اور نہ یونیورسٹیوں سے وابستگی کو، نہ قرآن مجید حفظ کر لینے کو، نہ نقد معاوضہ ادا کر دینے کو، نہ کسی بڑے حاکم یا افسر کا بیٹا ہونے کو، جیسا کہ دور انحطاط میں ہمارے ہاں رواج پا گیا، بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک اور آپؐ کے بعد کے زمانوں میں صورت حال اس کے بالکل برعکس تھی، جمع قرآن کے سلسلہ میں جو فکر لاحق ہوئی تھی، وہ بھی صرف اس لئے کہ قرآن مجید کے حفاظ اتنی جراءت و ہمت سے جنگ کا یہ سرچشمہ بند ہو کر رہ جائے گا اگر وہ سب جنگوں میں شہید ہو گئے تو ان سب کے ختم ہونے سے قرآن مجید کی تعلیم کا چرچا بند نہ ہو جائے۔ وہ مسلسل دشمنوں کی صفوں میں بے باکانہ گھس کر جام شہادت نوش کرتے رہے تھے۔ جنگ میں شرکت کے بارے میں قرآن مجید کا حکم ہے:

لیس علی الضّعفاء ولا علی المرضیٰ ولا علی الّذین لا یجدون ما ینفقون حرج اذا نصحوا للّٰہ ورسولہ۔ (التوبہ ۹: ۹۲)

نہ کمزوروں پر کوئی تنگی ہے نہ مریضوں پر اور نہ ان لوگوں پر جو اخراجات نہیں پاتے بشرطیکہ وہ اللہ اور اس کے رسول کی خیرخواہی ملحوظ رکھیں۔

(ب) اعلانِ جنگ

اسلام دشمن کی بے خبری سے فائدہ اٹھاکر دھوکے سے ان پر حملہ کرنے کو روا نہیں سمجھتا۔ اس کی ہدا

واِمّا تخافنّ من قومٍ خیانۃً فانبذ الیہم علیٰ سواءٍ انّ اللّٰہ لا یحبّ الخائنین○ (الانفال: ۵۹)

اور جب تمہیں کسی قوم سے بدعہدی کا خوف ہو تو اس کا معاہدہ برابری کی شرط پہ پلٹا دو بے شک اللہ خیا کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔

مسلمان نہ کسی کے ساتھ خیانت کرتے ہیں۔ نہ دغا و فریب سے کام لیتے ہیں۔ وہ کھلے الفاظ میں ا دشمنوں کے خلاف اعلانِ جنگ کرنے کے بعد جنگ کا آغاز کرتے ہیں۔

(ج) دعوتِ جہاد

اسلام جنگ کی آواز پر لبیک کہنے میں دیر لگانے اور کسلمندی کرنے پر سخت تنبیہ کرتا ہے۔ ارشا

یاایّھا الذین اٰمنوا مالکم اذا قیل لکم انفروا فی سبیل اللّٰہ اثاقلتم الی الارض○ ارضیتم بالحیوٰۃ الدّنیا من الاٰخرۃ○ فما متاع الحیوٰۃ الدّنیا فی الاٰخرۃ الّا قلیل○ الّا تنفروا یعذّبکم عذاباً الیماً وّیستبدل قوماً غیرکم ولا تضرّوہ شیئاً واللّٰہ علیٰ کلّ شیٍٔ قدیرٌ (التوبہ ۹: ۳۸-۳۹)

اے ایمان والو! کیا بات ہے کہ جب تم سے اللہ کی راہ میں نکل کھڑے ہونے کو کہا جاتا ہے تو تم گرانی محسوس کرتے ہوئے اپنی زمین پر رہ جاتے ہو۔ کیا تم آخرت کے مقابلہ دنیوی زندگی پر رضامند ہوگئے ہو، حالانکہ دنیوی زندگی کا متاع آخرت کے سامنے بہت تھوڑی حیثیت رکھتا ہے۔ اگر تم (اللہ کی راہ میں) نہ نکل کھڑے ہوئے تو وہ تمہیں دردناک عذاب دے گا اور تمہارے عوض دوسری قوم لے آئے گا اور تم اس کا کچھ نہ بگاڑو گے۔ اور اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔

(د) معقول عذر کے بغیر جنگ سے پیچھے رہنے والوں کی سزا۔

اسلام جنگ سے پیچھے رہ جانے والوں کو نفسیاتی سزا دیتا ہے وہ انہیں گھر بار حتیٰ کہ اپنی بیوی

سے جدائی اختیار کر لینے اور تمام مسلمان برادری کو ان سے ہر قسم کے تعلقات منقطع کر لینے کا حکم دیتا ہے۔
بانچہ اس جرم کا ارتکاب کرنے والوں کو اسلامی معاشرہ میں حقیر و بے وقعت خیال کیا جاتا ہے، ایسے تین
افراد پر جو بیتی اس کی ترجمانی قرآن مجید اس طرح کرتا ہے:۔

وعلی الثلاثۃ الذین خلفوا حتّٰی	اور ان تین افراد پر جو پیچھے رہ گئے، حتیٰ کہ زمین اپنی
اذا ضاقت علیھم الارض بما رحبت و	وسعت کے باوجود ان پر تنگ ہو گئی اور خود ان کی جانیں
ضاقت علیھم انفسھم وظنّوا ان لا	ان پر تنگ ہو گئیں اور انہیں یہ معلوم ہو گیا کہ ان کے پاس
ملجأ لھم من اللہ الا الیہ ثم تاب	اللہ سے بچنے کا کوئی ٹھکانا نہیں مگر صرف اس کی طرف
علیھم لیتوبوا۔ (التوبہ ۹: ۱۱۸)	پھر اللہ نے انہیں معاف کر دیا تاکہ وہ پلٹ آئیں۔

اتنی سزا کے بعد بھی اللہ تعالیٰ ان کی توبہ اس شرط پر قبول فرماتا ہے کہ وہ آئندہ ایسی حرکت سے باز
رہیں اور دوبارہ اس طرح بلا عذر پیچھے نہ رہیں۔

اسلام میں پیچھے رہنے والے کو جو سزا ملتی ہے وہ صرف اسی کی ذات تک محدود رہتی ہے۔ اس کے ساتھ
اس کے اہل و عیال یا اس کی بستی کے دیگر افراد سے مواخذہ نہیں کیا جاتا جیسا کہ بیسویں صدی میں بعض بڑی
حکومتوں نے کیا کہ جنگ میں شریک نہ ہونے والوں کے خاندان اور بعض اوقات اس کی بستی والوں تک
کو سخت سزائیں دیں۔ (اس سزا کے جواز میں) دلیل یہ پیش کی کہ ان لوگوں کا فرض تھا کہ پیچھے رہ جانے
والے کو حکومت کے حوالہ کر دیتے۔

(ہ) فوج کی تطہیر

اسلام لشکر کو فتنہ انگیز اور وقت پر ساتھ چھوڑ دینے والے عناصر سے پاک کرنے کا حکم دیتا ہے تاکہ
تمام لشکر ایک اصول اور ایک عقیدہ پر ایمان رکھتے ہوئے مقصد حاصل کرنے میں کوشاں رہے اور اپنی
تمام کوششیں متحدہ طور پر یکسوئی سے صرف کرتا رہے کہ اسی طرح جنگ میں کامیابی ممکن ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے

ولو کانوا فیکم ما قاتلوا الا	اور اگر وہ تمہارے اندر رہتے تو وہ تھوڑی مدت ہی جنگ میں
قلیلاً۔ (الاحزاب ۳۳: ۲۰)	ثابت قدم رہتے۔

(و) جنگ کے طریقے

اسلام ان خطرناک اور کھلے مقامات کی دیکھ بھال کرنے کا حکم دیتا ہے جن کا دفاع ضروری ہو، وہ

ایسے مقامات پر فوجی یونٹیں مقرر کرنے کی تاکید کرتا ہے۔

واذ غدوت من اھلك تبوّئ | اور جبکہ صبح دم آپ اپنے گھر والوں میں سے نکل کر م
المؤمنین مقاعد للقتال (آل عمران: ۱۲۱) | کے لئے جنگی مورچے تیار کر رہے تھے۔

وہ جنگ میں صف بندی کا طریقہ[۵] ایجاد کرتا ہے جو اس زمانہ میں عربوں کے لئے غیر معروف
کیونکہ اس زمانہ میں عربوں کے لڑنے کا مروجہ طریقہ کرّ و فرّ کا طریقہ تھا۔ ارشاد الٰہی ہے:-

ان اللہ یحبّ الذین یقاتلون فی | اللہ ان لوگوں سے محبت کرتا ہے جو اس کی راہ م
سبیلہ صفا کانھم بنیان مرصوص۔ | ایسی صف بن کر جنگ کرتے ہیں جیسے وہ سی
(الصّف ۶۱: ۴) | پلائی ہوئی بنیاد ہوں۔

صف بندی کا یہی وہ طریقہ ہے جو دورِ حاضر کے جدید جنگی طریقوں سے موافقت رکھتا ہے، ا
طریقہ میں احتیاط اور بچاؤ کی پوری ضمانت ہوتی ہے، اور غیر متوقع حالات کا مقابلہ کرنے کے لئے
کو پورے مواقع حاصل ہوتے ہیں۔

(ز) نظم و ضبط

اسلام فوجی ہائی کمان کی اطاعت کی ہدایت اور جنگ میں ثابت قدمی کی پُر زور ترغیب دیتا ہے۔ د
ہمتی اور حوصلہ پست کرنے والے عوامل سے بچنے کی تاکید کرتا، یقین کامل اور اعتصام باللہ کی تلقین کرتا۔

یاایھا الذین آمنوا اذا لقیتم فئۃ | اے ایمان والو! جب تمہارا کسی جماعت سے مقابلہ ہو
فاثبتوا واذکروا اللہ کثیرا لعلکم | جائے تو ثابت قدم رہو اور اللہ کو بہت یاد رکھو تا ک

---

[۵] "کرّ و فرّ" کا پرانا جاہلی طریقۂ جنگ یہ تھا کہ ایک لشکر دوسرے لشکر میں بے ترتیبی سے گھس کر
کرتا اور جب تھک جاتا یا کمزوری محسوس کرتا تو پیچھے ہٹ جاتا اور پھر تیار و تازہ دم ہو کر ایسے
حملے کرتا تاآنکہ جنگ کا فیصلہ ہو جاتا۔

"صف بندی" کے طریقے میں لشکر کو پیچھے بعد دیگرے صفوں میں کھڑا کیا جاتا، اگلی صفیں مسلح ہو
حملہ آور کا جواب دیتیں اور پچھلی صف سے تیر اندازی کے ذریعہ دشمن کو مارا جاتا۔ یہ طریقہ منظم تھا
کمانڈر کو اپنی ہدایات کے ذریعہ فوج کو آگے بڑھانے یا پیچھے ہٹانے کا پورا موقع ملتا تھا (مترجم)

تفلحون o واطیعوا اللّٰہ ورسولہ ولا تنازعوا فتفشلوا وتذھب ریحکم واصبروا انّ اللّٰہ مع الصّابرین o (الانفال: ۴۶)

کامیاب ہو جاؤ اور اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو اور باہم نزاع نہ کرو ورنہ جرأت واقدام کا حوصلہ نہ رہے گا اور تمہاری ہوا اکھڑ جائے گی اور صبر کرو، بے شک اللہ صبر کرنے والوں کے ساتھ ہے۔

اسی طرح اسلام دشمن کا مقابلہ چھوڑ کر فرار اختیار کرنے اور اس کے انجامِ بد سے ڈراتا ہے۔ وہ کہتا ہے:۔

یا ایھا الّذین اٰمنوا اذا لقیتم الّذین کفروا زحفًا فلا تولوھم الادبار o ومن یولّھم یومئذٍ دبرہ الّا متحرّفاً لقتالٍ او متحیّزاً الی فئۃٍ فقد باء بغضبٍ من اللّٰہ ومأواہ جھنم وبئس المصیر o (الانفال: ۱۵-۱۶)

اے ایمان والو! جب کافروں کے لشکر سے جنگ میں تمہارا مقابلہ ہو تو انہیں پیٹھیں نہ دکھانا اور جس نے بھی اس روز انہیں اپنی پیٹھ دکھائی اور وہ جنگ کے لئے پینترا نہ بدل رہا ہو یا پیچھے ہٹ کر جماعت سے نہ مل رہا ہو تو وہ اللہ کے غضب کو لے کر پلٹا اور اس کا ٹھکانا جہنم ہے۔ اور وہ بہت بُرا انجام ہے۔

(ح) رازداری

اسلام فوجی رازوں کو فاش کرنے کی نہایت سختی سے ممانعت کرتا ہے اور اس قسم کے راز فاش کرنے والوں کو منافق قرار دیتا ہے۔ وہ اس قسم کے معاملات کو اعلیٰ فوجی کمان تک پہنچانے کی ہدایت کرتا ہے، اور مسلمانوں کو تعلیم دیتا ہے کہ افواہوں اور سازشیوں کی باتوں پر کان نہ دھریں، نہ ان پر عمل کریں تاوقتیکہ اس کی تحقیق نہ کر لیں۔ وہ کہتا ہے:۔

لئن لّم ینتہِ المنافقون والّذین فی قلوبھم مرضٌ والمرجفون فی المدینۃ لنغرینّک بھم ثم لایجاورونک فیھا الّا قلیلاً o (الاحزاب ۳۳: ۶۰)

اگر منافقین اور وہ لوگ جن کے دلوں میں روگ ہے اور مدینہ میں افواہیں اڑانے والے باز نہ آئے تو ہم تجھے ان (کی سزا دینے) کے لئے ان کے تعاقب میں لگا دیں گے اور اس (مدینہ) میں وہ تیرے پڑوسی بن کر تھوڑی مدت ہی اور رہیں گے

دوسری جگہ وہ کہتا ہے:۔

واذا جاءھم امرٌ مّن الامن اوِالخوف اذاعوا بہ ولو ردّوہ الی الرّسول والٰی اُولی

اور جب انہیں امن یا خوف کا کوئی معاملہ درپیش ہو تو وہ اسے (عوام میں) فاش کر دیتے ہیں لیکن اگر وہ ا

الامر منھم لعلمہ الذین یستنبطونہ منھم ۝ (النساءؑ : ۸۲) معاملہ کو رسول کی طرف یا اپنے میں سے ارباب معاملہ کی طرف پلٹا دیتے تو ان میں سے وہ لوگ جو اس معاملہ کی تہ تک پہنچ جاتے ہیں وہ اسے جان لیتے۔

(ط) جنگ بندی اور صلح [1]

اگر دشمن سچائی اور اخلاص سے صلح پر مائل ہو تو اسلام صلح کر لینے اور جنگ بند کرنے کی دعوت پر

---

[1] صلح، جنگ اور غیر جانبداری کے (بین الاقوامی) توانین

جنگ بندی یا صلح :- جنگ کرنے والے فریقین کے درمیان وہ سمجھوتہ یا معاہدہ جو طرفین کی طے کردہ مدت میں جنگ بند رکھنا لازمی قرار دے۔ یہ صلح مختلف نوعیتوں پر مشتمل ہو سکتی ہے۔ مکمل و ہمہ گیر یا مقامی یا جزئی۔ مکمل صلح میں فریقین کی تمام جنگی قوتیں اپنے تمام جنگی محاذوں پر پوری طرح جنگ بند رکھیں گی۔ مقامی یا جزئی صلح میں کچھ قوتیں اور کچھ محاذ جنگ میں حصہ نہیں لیں گے۔

عہدنامہ و شرائط صلح :- عموماً صلح کا معاہدہ تحریری ہوتا ہے لیکن قانونی طور پر اس کے زبانی منعقد ہو جانے میں بھی کوئی مانع نہیں۔ عہدنامہ میں صلح کی مدت کی ابتدا اور انتہا کا ذکر کھلے الفاظ میں ہونا چاہیئے۔ صلح کے اعلان کے ساتھ ہی جنگ بند کر دی جائے گی۔ صلح کی شرائط غیر مبہم اور واضح الفاظ پر مشتمل ہوں گی۔

معاہدہ شکنی یا معاہدہ کی مدت کا پورا ہو جانا :- شارحین قانون کا اس امر میں اختلاف ہے کہ طرفین میں سے کسی ایک کی عہدشکنی فریق ثانی کو معاہدہ باقی رکھنے یا اس بنا پر اسے توڑ دینے اور براہ راست جنگ جاری رکھنے کی اجازت دے دیتا ہے۔

شارحین میں سے ایک فریق کی رائے یہ ہے کہ طرفین میں سے کسی ایک کی معاہدہ کی خلاف ورزی دوسرے فریق کو فوری بغیر کسی سابقہ اعلان کے جنگ جاری کر دینے کی اجازت دے دیتی ہے۔ نئے شارحین کا خیال ہے کہ معاہدہ کی خلاف ورزی فریق ثانی کو یہ اجازت دے دیتی ہے کہ وہ خلاف ورزی کرنے والے فریق کو اعلان کے ذریعہ یہ بتا دے کہ اب صلح کا معاہدہ ختم ہو گیا ہے لیکن فوری طور پر جنگ جاری کرنے کی اجازت نہیں دیتی۔

معاہدہ صلح کی مقررہ مدت ختم ہونے پر مدت صلح بھی ختم ہو جاتی ہے لیکن اگر صلح نامہ میں مدت کا تعین نہ کیا گیا ہو تو طرفین کو ایک دوسرے کے خلاف اعلان جنگ کر دینے کے بعد از سر نو معاہدہ کی مندرجہ شرائط کے مطابق جنگ جاری کر دینا روا ہوگا۔

لبیک کہنے کا حکم دیتا ہے۔ ارشاد ہے:-

وان جنحوا للسلم فاجنح لھا وتوکل علی اللہ انہ ھو السمیع العلیم ○ وان یریدوا ان یخدعوک فان حسبک اللہ ھو الذی ایدک بنصرہ وبالمؤمنین ○ (الانفال: ۶۲-۶۳)

اگر وہ صلح پر مائل ہو جائیں تو آپ بھی صلح پر مائل ہو جائیے اور اللہ پر بھروسہ کیجئے۔ بے شک وہ سننے والا جاننے والا ہے اور اگر ان کا ارادہ آپ کو دھوکہ دینے کا ہوگا تو اللہ آپ کے لئے کافی ہے۔ اسی نے اپنی مدد سے اور مومنین کے ذریعہ آپ کو قوت بہم پہنچائی۔

(ی) جنگ کے قیدی

قیدیوں کے بارے میں اسلام کمانڈر کو اختیار دیتا ہے کہ وہ چاہے تو ان پر احسان کرتے ہوئے بغیر فدیہ و معاوضہ لئے انہیں آزاد کر دے یا چاہے تو اپنے قیدیوں کے عوض ان کے قیدی چھوڑ دے یا پھر ان سے مالی فدیہ لے کر انہیں چھوڑ دے۔ ان متبادل صورتوں میں سے کسی ایک کا اختیار کرنا حالات و مصلحت کے مطابق اس کی صوابدید پر منحصر ہوگا۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:-

فاذا لقیتم الذین کفروا فضرب الرقاب حتی اذا اثخنتموھم فشدوا الوثاق فاما منا بعد واما فداءً۔ (محمد: ۴)

جب تمہارا کافروں سے مقابلہ ہو تو گردنیں مارو۔ یہاں تک کہ جب تم انہیں خوب قتل کر لو تو انہیں کس کر باندھ (کر قیدی بنا) لو پھر یا تو احسان کرتے ہوئے یا فدیہ لے کر (انہیں چھوڑ دو)

(ع) معاہدوں کی پابندی

اسلام نہایت شدت سے خاص طور پر معاہدوں کی پابندی کی تاکید کرتا ہے اور معاہدات کو پورا کرنا فرض قرار دیتا ہے۔ معاہدوں میں کسی قسم کی خیانت یا کسی صورت سے ان کی خلاف ورزی کرنے کو وہ جرم قرار دیتا ہے وہ بتاتا ہے کہ ان معاہدات کی غرض وغایت یہ ہونا چاہیئے کہ جنگ اور تباہی، انتشار و پریشانی ختم کرکے ان کی جگہ امن و سلامتی بحال کی جائے۔ وہ ان معاہدات کو چالبازی و حیلہ سازی، سلب حقوق یا کمزوروں سے استحصال کا ذریعہ بنانے کی اجازت نہیں دیتا۔ ارشاد ہے:-

واوفوا بعھد اللہ اذا عاھدتم ولا تنقضوا الایمان بعد توکیدھا وقد

اور جب تم باہم معاہدہ کرو تو اللہ کے عہد کو پورا کرو اور قسموں کو پختگی سے طے ہونے کے بعد توڑ نہ ڈالو اور تم نے اللہ کو

جعلتم اللہ علیکم کفیلا ان اللہ یعلم ما تفعلون ٥ ولا تکونوا کالتی نقضت غزلہا من بعد قوۃ انکاثاً تتخذون ایمانکم دخلاً بینکم ان تکون امۃ ھی اربیٰ من امۃٍ ۔ (النحل[16] : ۹۲-۹۳)

اپنے اوپر نگران و گواہ بنا لیا ہے۔ یقیناً تم جو کچھ کرتے ہو، اللہ اسے جانتا ہے اور اس عورت کی طرح نہ بنو جو اپنے کاتے ہوئے سوت کو پختگی کے بعد ادھیڑ ڈالتی ہے تم اپنی قسموں کو آپس میں تعلقات بگاڑنے کا ذریعہ بناتے ہو تاکہ ایک قوم دوسری قوم سے زیادہ فوقیت حاصل کر لے۔

فوج میں بھرتی کرنے کے لئے شرائط

مسلمانوں کی فوج میں بھرتی ہونے کے لئے مندرجہ ذیل شرائط پوری ہونا ضروری ہیں :۔

(۱) بلوغ

اسلام میں سولہ برس کی عمر سن بلوغ قرار پائی ہے اور یہی شرط موجودہ زمانہ میں بیشتر ممالک میں رائج ہے۔ فوجی خدمت میں صرف بالغ مرد ہی نہیں لئے جاتے بلکہ بالغ عورتیں بھی شامل ہوتی ہیں۔ یہی نہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے غزوات میں عورتوں کو ساتھ لے جاتے تھے۔ بلکہ خود اپنی ازواج مطہرات میں ایک کو جس کا نام قرعہ کے ذریعہ نکلتا اپنے ساتھ جنگ میں لے جاتے تھے۔

خلفائے راشدین اور بنی امیہ کے عہد میں کسی نے بھی عورتوں کے جنگ میں شریک ہونے پر اعتراض نہیں عباسیوں کے دور میں بعض ایسے جامد فقہاء پیدا ہو گئے جنہوں نے فوجی بھرتی کے لئے پانچویں شرط "مرد نے" کا اضافہ کر ڈالا۔ اس طرح ان لوگوں نے لشکر کو ایک ایسے فعال عنصر سے محروم کر دیا جو اس کی د اور معنوی قوت کو بڑھا رہا تھا۔

(۲) اسلام

یہ شرط اس لئے ضروری ہے کہ تمام لشکر مقصد میں متفق رہے اور سب عقیدہ کی وحدت کی بنا پر یکجان ہو

جنگ میں عورتوں کا فریضہ فوجیوں کو رسد اور خوراک کی فراہمی، مریضوں اور زخمیوں کی دیکھ بھال اور انہیں جنگ سے اٹھا کر محفوظ مقامات پر پہنچانا ہوگا۔ علاوہ ازیں نازک حالات میں شدید ضرورت پیش آنے معرکہ میں بھی شریک ہو سکیں گی۔

کر اخلاص سے بلادِ اسلامیہ کی مدافعت کریں۔ لہ

(۳) تندرستی

فوج میں بھرتی کے لئے کامل صحت اور سلامتی عقل ضروری ہے۔ مزمن مرض اور اندھاپن ایسے اسباب ہیں جن کی بنا پر کوئی شخص فوجی بھرتی کا اہل نہیں رہتا۔ ؎

(۴) جرأت مندی اور دلیری

اس ضمن میں جسمانی قوت و صلاحیت اور فنی قابلیت ضروری ہے، یعنی فوج میں بھرتی چاہنے والا امیدوار جسمانی ساخت کے لحاظ سے مضبوط ہو، جنگ کے طریقوں سے واقف ہو۔ ہتھیاروں سے کام لینے کی قدرت رکھتا ہو، صعوباتِ سفر کو برداشت کر سکتا ہو، کم ہمت و بزدل نہ ہو۔

فوجی بھرتی اور جنگ کے لئے بلاوا

فوج میں شرکت کی دعوت کی حسب حالات دو صورتیں ہیں:

(۱) دفاعی حالت میں

یہ ایسی حالت ہوگی جبکہ دشمن اسلامی علاقہ میں پیش قدمی کر رہا ہو۔ ایسی صورت میں عام فوجی بھرتی ہوگی۔ اور کوئی مسلمان بھی جنگ سے پیچھے رہنے کا مجاز نہ ہوگا۔ جو بلا عذر شرعی جنگ میں شرکت نہ کرے گا، وہ منافق قرار پائے گا اور سخت ترین سزا کا مستحق ہوگا۔

ایسی صورت میں جہاد فقہاء کی اصطلاح کے مطابق "فرض عین" قرار پائے گا۔ عام فوجی بھرتی کے معنی یہ ہوں گے کہ تمام جنگ میں حصہ لے سکنے اور ہتھیار استعمال کرنے والوں کو عمومی دعوت ہوگی۔

(۲) حملہ کے لئے پیش قدمی کی حالت میں

یہ ایسی حالت ہوگی جبکہ کسی علاقہ کو فتح کرنے کے لئے جزئی طور پر امت کو جہاد کی دعوت دی جائے۔

لہ اگر غیر مسلموں کی وفاداری میں شک و شبہ نہ ہو تو ان سے بھی حسب ضرورت فوجی خدمت لی جا سکتی ہے (مترجم)

؎ بعض معذور جو فوج میں اسلحہ سے نہیں لڑ سکتے لیکن کسی اور طریقے سے فوجی خدمات انجام دینے میں مددگار ہو سکتے ہوں ان سے مناسب خدمت لینے میں کوئی چیز مانع نہیں ہے۔ (مترجم)

اس قسم کی دعوت کو خصوصی فوجی بھرتی کہا جائے گا اور اس صورت میں جہاد فقہاء کی اصطلاح کے مطابق "فرض کفایہ" کہلائے گا۔ اور خصوصی فوجی بھرتی کے معنی یہ ہوں گے کہ جنگ میں شرکت کی استعداد رکھنے والے مجموعہ میں سے بعض کو دعوت دی گئی ہے۔

خلاصۂ بحث

اوپر ہم نے اسلام میں جنگ کے موضوع پر نظری حیثیت سے روشنی ڈالی ہے آئندہ ہم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے غزوات کی روشنی میں اس کی عملی تطبیق کی وضاحت کریں گے جس سے کھل کر سامنے آجائے گا کہ اسلام جس جنگ کی طرف بلاتا ہے وہ آزادیٔ توحید۔ اللہ کی وحدانیت کا اقرار اور بنی نوع انسان کو ایک کلمہ پر متحد کرنے کی حمایت کے لئے ناگزیر ہے۔

اسلام ان جنگوں کا قائل نہیں جو نسل و قوم یا رنگ و وطن کے تعصب کی بنا پر لڑی جاتی ہیں۔ اسی طرح وہ ان لڑائیوں کا بھی مخالف ہے جس کی تہ میں مختلف اغراض اور مصلحتیں کارفرما ہوں مثلاً استعمار و استحصال کی خاطر جنگ لڑنا، منڈیوں اور خام مواد کی تلاش میں جنگ کرنا۔ مختلف ذرائع پیداوار پر قابض ہونے یا لوگوں کو غلام بنانے اور ان کی آزادی سلب کرنے کے لئے لڑنا۔ اسی طرح اسلام ان جنگوں کو بھی ناجائز قرار دیتا ہے جو بے معنی عزت، جھوٹے بھرم یا شخصی مفاد کو قائم رکھنے کے لئے لڑی جائیں۔

الغرض اسلام کی نظر میں دائمی اور غیر متبدل اصول اور امن و سلامتی کا قیام ہے اور جنگ کو وہ ایک استثنا سے تعبیر کرتا ہے۔

ایران کا تعلیمی نظام

از ڈاکٹر محمد ریاض، ایم اے، پی ایچ ڈی (تہران)

جدید ایران کا نظام تعلیم متعدد ممالک، بالخصوص فرانس و امریکہ کے نظام ہائے تعلیم کا ایک حسین امتزاج ہے، جس میں اسلامی اور ملی اقدار شامل کی گئی ہیں۔ اس نظام کے بنیادی خدوخال اور مقاصد یہ ہیں کہ نئی نسل پوری آزادی اور یک جہتی کے ساتھ پروان چڑھے، اپنی صلاحیتوں اور رجحانات کو اُبھارے۔ نیز ان کے اساتذہ کو وہ مواقع اور ضروری سہولتیں حاصل ہوں جس کے نتیجے میں وہ پوری طمانیتِ قلب اور سکون کے ساتھ اپنے فرائض انجام دے سکیں۔

تعلیم کے مراحل ایران میں تعلیم کا پہلا مرحلہ "کودکستان" ہے جسے کے۔ جی کے مرحلے کے برابر سمجھنا چاہیئے۔ یہ مخصوص اسکول ہیں اور صرف ان لوگوں کے بچے اس سے مستفید ہو سکتے ہیں، جو زیادہ فیس ادا کر سکتے ہیں۔ "کودکستان" ملی اور غیر ملکیوں کے بھی ہیں۔ اس درجے کے بچوں کو آوازخوانی، سرود، نقاشی، عام کھیل کود اور کھانے پینے کے آداب کی مشق کرائی جاتی ہے۔ "کودکستان" کی فیس مختلف شہروں کے لوگوں کے معیارِ زندگی کے پیش نظر مختلف ہے۔ اس مرحلے میں درس دینے والوں کو "آموزگار" یا "مربی" کہا جاتا ہے۔ آموزگاروں میں زیادہ تعداد خواتین کی ہوتی ہے، جو اس درجے میں تدریس کے بہتر نتائج دکھاتی ہیں۔

تعلیم کا دوسرا اور عمومیت کے لحاظ سے پہلا مرحلہ پرائمری اسکول ہیں، جن کو فارسی میں "دبستان" کہتے ہیں۔ لفظ "دبستان" ادبستان کا مخفف ہے جس کے معنی "آداب و اخلاق سکھانے کی جگہ" کے ہیں۔ مرزا اسد اللہ خان غالب (وفات ۱۸۶۹ء) نے ایک شعر میں اس لفظ کو بڑی خوبی سے باندھا ہے۔ جب کبھی ایران کے کسی دبستان میں جانا ہوا اور بچوں کے شور و شغب سے دوچار ہوا تو مرزا کا یہ شعر یاد آگیا۔

[illegible]

اس درجے کے طالب علم "دانش آموز" [illegible]

اور پڑھانے والے "آموزگار" کہے جاتے ہیں۔ یہاں بچے اور بچیاں ساتھ ہی تعلیم پاتی ہیں۔ کودکستان یا دبستان کے آموزگار "ڈپلوم" اور دو سال تک تربیت یافتہ ہوتے ہیں۔ ڈپلوم، بارھویں جماعت کے فارغ التحصیل کو کہتے ہیں۔ یہ ایران کے میٹرک کا امتحان ہے۔ تربیت گاہیں سارے بڑے شہروں حتیٰ کہ قصبوں میں موجود ہیں۔ یہ تربیت ہمارے ہاں کے نارمل اسکولوں یا تربیتی اداروں کے مشابہ ہوتی ہے۔ البتہ ایران میں اس پیشے کی کشش کے پیشِ نظر بہترین صلاحیتوں کے حامل امیدوار کھنچے چلے آتے ہیں (عموماً درجہ اوّل والے)۔ "دبستان" کا مرحلہ عمومی نوعیت کا ہے۔ مضامین میں مادری زبان فارسی، عربی، معاشرتی علوم، مذہبیات، ابتدائی ریاضی اور سائنس قابلِ ذکر ہیں۔

دبستان کے بعد ہائی یا سیکنڈری اسکول کا مرحلہ ہے، جو ساتویں سے بارہویں جماعت پر مشتمل ہے۔ اس مرحلے کو "دبیرستان" کہتے ہیں۔ دبیرستان کے اساتذہ "دبیر" کہلاتے ہیں۔ ہیڈ ماسٹر "مدیر" یا "رئیس" کہلاتا ہے، مثلاً مدیر کودکستان یا دبستان یا دبیرستان۔ دبیرستان کی چھ سالہ تدریس نہایت اہم مؤثر اور فیصلہ کن مرحلہ ہے۔ لڑکے اور لڑکیاں الگ الگ دبیرستانوں میں پڑھتے ہیں۔ ابتدائی تین سال ساتویں سے نویں جماعت تک، عمومی نوعیت کے ہیں اور تقریباً دبستان والے مضامین ہی کی تدریس ہوتی ہے۔ اساتذہ طالب علم کی عمر کے مطابق موادِ تدریس کو دوسرے انداز سے پڑھاتے اور اس کے خصوصی میلانات و رجحانات کا پتہ چلاتے ہیں۔ ایران کے دبیرستان جدید ترین تجرباتی آلات سے لیس ہیں جن کی مدد نیز رجحانی امتحانات کے ذریعے طالب علموں کی صحیح رہنمائی کی جاتی ہے۔ اس طرح دسویں سے بارہویں جماعتوں کے طالب علموں کے لئے خاص راہ متعین کر لی جاتی اور مضامین تدریس کی تحدید و تقسیم عمل میں لائی جاتی ہے۔ اس مرحلے پر طلباء کی زندگی کا آئندہ لائحہ عمل طے کر لیا جاتا ہے۔ کتنے ہیں جن کو ڈپلوم کے بعد مزید درس و تدریس کے مواقع حاصل نہ ہوں گے۔ وہ عملی زندگی میں قدم رکھیں گے۔ کئی دوسرے ایسے ہیں جو اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کے امیدوار ہیں۔ کتنے دوسرے ہیں جو مقابلے امتحان میں بیٹھنے اور یونیورسٹی کی اعلیٰ نظری یا عملی تعلیم کے حصول کے متمنی نہیں، البتہ وہ مختلف فنون یا پیشوں میں سے کسی ایک کا انتخاب کر لیتے ہیں۔ طالبات کا مسئلہ اور ہے۔ ان کے لئے [illegible]ری اور دیگر فنونِ لطیفہ کی تدریس کی سہولتوں کا ہونا بہت مفید ہے۔ ان سب اذواق کے [illegible] ایک جیسی تعلیم دینا زیادتی اور وقت اور قومی دولت کا ضیاع ہے۔

ریاضی، سائنس، اُمورفنی اور ادبیات و فنونِ لطیفہ کے الگ الگ شعبے دبیرستانوں میں موجود ہیں۔ لوہے، لکڑی، مختلف امورِفنی اور دست کاریوں کے کام کو سکھانے کی سہولتیں دبیرستانوں میں موجود ہیں۔ فنی دبیرستان اور پولی ٹیکنیک مدارس پورے ملک میں پھیلائے گئے ہیں۔ علوم اور سائنسوں کی اعلیٰ تعلیم پر بڑا زور دیا جاتا ہے اور اس سلسلے میں ساری سہولتیں فراہم ہیں۔

اساتذہ کی تربیت | دبیروں کے لئے ضروری ہے کہ وہ کم از کم لیسانسیہ یا گریجویٹ ہوں۔ جس طرح انجنیئروں، طبیبوں یا دست کاروں کے لئے متعلقہ معلومات کے ساتھ ساتھ زیادہ سے زیادہ عملی تجربہ کی ضرورت ہے، یہی حال معلّمین کا ہے۔ تعلیم و تربیت کے اُصولوں، طالب علم کی نفسیات اور مختلف ٹیکنیکوں سے جو معلّم جتنا عملی طور پر آشنا ہوگا، اسی قدر وہ اپنے کام کو بہتر انجام دے سکے گا۔ ایران میں اس موضوع پر خاص توجہ دی گئی ہے کہ معلّمین کو بہتر طور پر تربیت دی جائے۔

جو لوگ ڈپلوم کے حصول کے بعد دبیر بننے کے خواہش مند ہوں، وہ دانش سرائے عالی یعنی ٹیچرز ٹریننگ کالج میں داخلہ لیتے ہیں۔ جہاں وہ مسلسل چار سال تک نظری اور عملی مضامین پڑھتے اور تدریسی مشقیں انجام دیتے ہیں۔ ان چار سالوں میں سائنس یا آرٹس وغیرہ کے وہ سارے مضامین پڑھائے جاتے ہیں جو گریجویٹس پڑھتے ہیں۔ ساتھ ساتھ تعلیم و تربیت اور عملی دروس سے سابقہ پڑا ہوتا ہے۔ تعلیم و تربیت کے گریجویٹ، فوق لیسانس (ایم۔ اے) حتّیٰ کہ پی۔ ایچ۔ ڈی ہوکر دبیرستانوں میں پڑھاتے ہیں۔

اعلیٰ تعلیم یافتہ لوگوں کو تنخواہوں میں خصوصی اضافہ دیا جاتا ہے۔ جیسا کہ اشارہ کیا گیا، دبستانوں میں عام ریاضیات، آسان اطلاعاتِ عامہ، املاء، انشاء اور مادری زبان مع مذہبیات پڑھائے جاتے ہیں۔ جب کہ دبیرستانوں میں غیر مادری زبانوں (عربی، انگریزی یا فرانسیسی وغیرہ)، سائنس، ریاضیات اور معاشرتی علوم وغیرہ کی تدریس ہوتی ہے۔ طالبات کے خصوصی مضامین مثلاً امورِ خانہ داری اور متعلقہ فنونِ لطیفہ وغیرہ "دبیرستان عالی دخترانہ" میں پڑھائے جاتے ہیں۔

ایران میں یونیورسٹی کی تعلیم کو محدود کر دیا گیا ہے اور ہر کہ ومہ کو داخلہ لینے اور "دانش گاہی" بننے کی اجازت نہیں ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ صرف با استعداد اور اہل افراد ہی اعلیٰ تعلیم سے بہرہ مند ہو سکیں۔ نااہل لوگوں کا اعلیٰ تعلیمی ڈگریوں کا حامل ہونا غیر مفید اور قومی دولت کا غیر ضروری مصرف سمجھا جاتا ہے۔ شاہنشاہ محمد رضا شاہ پہلوی آریا مہر کے فرمودات کا ترجمہ ملاحظہ ہو:-

"اگر ہمارا نظامِ تعلیم محض سرٹیفکیٹ دینے والا بن جائے تو یہ امر باعثِ خرابی ہی نہیں، ملّی جرم ہوگا۔ اس طرح ہر با استعداد یا بے استعداد شخص بارہ سال کے بعد کسی طرح سرٹیفکیٹ لے کر یونیورسٹی کی راہ اختیار کرے گا اور گریجویٹ بن کر دفتر میں پشتِ میز بیٹھے گا۔ ممکن ہے کہ ان میں سے بہت سے گریجویٹ ناکارہ ثابت ہوں لیکن اگر ان میں سے دلچسپی رکھنے والوں کو شروع سے ہی فنی اور ٹیکنیکل درسگاہوں میں مختلف کام سکھائے جائیں تو ایسے لوگ معاشرے کی خاطر سود مند ثابت ہو سکتے ہیں .... جو لوگ اعلیٰ تعلیم کے جویا ہوں، اُن کو چاہیئے کہ اس کام کی واقعی اہلیت اور استعداد رکھتے ہوں۔ اگر کوئی کسی مضمون کی اعلیٰ تعلیم نہ پائے اور یونیورسٹی کا فارغ التحصیل نہ ہو، تو یہ بات باعثِ ننگ نہیں ہے۔ معاشرے میں ہر طبقے کے لوگ اور زیادہ تر عام درجے ہی کے ہوتے ہیں، یونیورسٹی کا پروفیسر، بڑھئی، وائرمین، کسان اور مزدور وغیرہ سب ہی ضروری ہیں۔ کوئی ایک پیشہ ور نہ ہو تو معاشرہ ناقص رہے گا۔ یہ ضروری ہے کہ ہر کوئی اپنی اپنی استعداد اور دلچسپی کے مطابق ترقی کے مواقع سے بہرہ مند ہو اور بس" ("برگزیدہ ای از نوشتہ ہا و سخنان شاہنشاہ آریامہر: تہران ۱۳۴۷ ش ص ۱۸۷، ۱۸۵، ۱۸۶)۔

اس مقصد کے لئے کہ با استعداد طلباؑ کو بے استعدادوں سے الگ کیا جائے، ایک نہایت سخت، ،گیر، نہایت ہی رازدارانہ اور بے رو و رعایت امتحان لیا جاتا ہے۔ میرا گزشتہ چار سالوں کا یہ مشاہدہ کہ ان امتحانوں میں بعض بڑے بڑے امراء اور با اثر لوگوں کی اولاد داخلے سے محروم رہی ہے، ایسے امراء ،د کو اعلیٰ تعلیم کی غرض سے بیرون ملک تو بھیج سکتے ہیں مگر ملکی یونیورسٹیوں میں داخل نہیں کروا سکتے۔ البتہ ،طالب علم، ایک سے زیادہ یونیورسٹیوں کا امتحان دے سکتا ہے۔ داخلے کے اس امتحان کو فارسی طلاح میں کنکور کہتے ہیں۔ کنکور فرانسیسی میں CONCOURS ہے جس کے معنی تگ ودو، رقابت اور بلے کے ہیں۔

دبستان اور دبیرستانوں میں مضامین کی تدریس کے لئے ایک خاص تنوع موجود ہے۔ دبستانوں میں ،باضیات، آسان سائنس، اطلاعاتِ عامہ، مادری زبان کی املاء، انشاء اور خوش خطی پر زیادہ توجہ ،اتی ہے۔ جب کہ دبیرستانوں میں معاشرتی علوم، ریاضیات، عملی اور نظری سائنس اور غیر مادری زبانوں

کی تدریس کا اضافہ کر دیا جاتا ہے۔ موسیقی بطور ایک اختیاری مضمون کے ابتدائی کلاسوں سے ہی پڑھائی اور سکھائی جاتی ہے۔ طبیعت کی موزونی اور ذوق کے جلا کے لئے موسیقی بڑا مفید مضمون سمجھا جاتا ہے۔ اور طالب علموں کی اکثریت بعد شوق اسے سیکھتی ہے۔ انشاء نویسی کا حال بھی قابلِ رشک ہے۔

درسی کتابیں | ابتداء سے دبیرستان کی انتہائی کلاسوں تک سرکاری نصاب کمیٹی کی مرتب کردہ کتابیں جزو نصاب ہوتی ہیں۔ یہ سب کتابیں سرکاری خرچ پر چھپتی ہیں۔ نصاب کی کتابیں اس طرح مرتب کی جاتی ہیں کہ طلباء کے علاوہ خود معلّمین کے لئے رہنمائی کا کام دے سکیں۔ تدوین و ترتیب میں بڑا اہتمام چھپائی میں بڑی عمدگی، صحت اور صفائی کا انتظام کیا جاتا ہے۔ صحت تلفظ، اعراب داری، عمدہ مشقوں، چارٹ نقشوں اور ڈایاگرام سے یہ کتابیں مزین ہوتی ہیں۔ مزید یہ کہ یہ نہایت گراں قیمت کاغذ پر چھپتی اور تقریباً مفت تقسیم ہوتی ہیں۔ دبستانوں کی ہر کتاب کی قیمت ۵ ریال (۵۰ پیسے) ہے۔ یہ رقم جہالت کی بیخ کنی کی تنظیم[۱] سے دی جاتی ہے یہ تنظیم بالغوں کی تعلیم و تدریس کی خاطر قائم کی گئی ہے۔ شاہنشاہ ایران نے سرکاری افواج کے افراد (سپاہ دانش) کو بھی اس مہم میں لگا رکھا اور فوجی بجٹ کا ایک حصہ اس مقصد کے لئے خرچ کیا جا رہا ہے۔ ان فوجی تعلیمی تنظیموں (LITERACY CORPS) کے بارے میں شاہنشاہ نے (کتاب مذکور ص ۱۹۳، ۱۹۷) فرمایا ہے:۔

"دیو جہالت کی سرکوبی اور تعلیم کی عمومیت کی خاطر دیماہ ۱۳۴۱ شمسی سے ہم نے سارے ملک کے شہروں اور دیہاتوں میں جو مقدس جنگ شروع کر دی ہے، اُسے میں جہاد ملی کہوں گا .... ہمارے انقلاب سفید نے "سپاہ دانش" اور جہاد ملی کے قیام کے بعد نئی اور اصلی کروٹ لی ہے۔ اور دانش و فرہنگ اب ایران میں عام ہونے لگا ہے۔" اس وقت شہروں اور دیہاتوں کے لوگ "سپاہ دانش" کی تدریسی خدمات سے مستفیض ہو رہے ہیں۔ دبیرستانوں کی درسی کتابوں کی قیمت بھی بہت کم ــ لاگت سے بھی کم ــ رکھی گئی ہے۔

نصاب کی کتابیں تقریباً ہر دوسرے سال نئی چھپ جاتی ہیں۔ نئی نئی علمی ترقیات اور جدید رجحانات کے تقاضوں کے مطابق نصاب کی جلد ترمیم و تجدید ضروری سمجھی جاتی ہے۔ کالج اور یونیورسٹی کی کلاسوں میں تدریس کی کتابوں کی کمی نہیں ہے۔ اساتذہ، یونیورسٹی کی مجلسِ مشاورت و تدریس میں ہر تعلیمی سال کے آغاز میں کتب تدریس کے تعین کے سلسلے میں تجاویز پیش کرتے ہیں۔ ان تجاویز کا منظور ہو جانا گویا نصاب کا طے ہو جانا ہے کم ہی کتابیں ہیں جن کو سالہا سال تک پڑھانا منظور کیا جاتا ہے۔ اس جدت اور نو یابی سے اساتذہ اور طلباء دونوں

---

[۱] COMPAIGN AGAINST ILLITERACY

لو فائدہ ہے۔ انسانی فطرت کا تقاضا جدت آفرینی ہے۔ اگر سالہا سال تک ایک ہی نصاب زیرِ تدریس رہے تو پڑھانے اور پڑھنے والوں پر جمود اور اکتاہٹ طاری ہو جاتی ہے اور صورتِ حال یہ ہو جاتی ہے ؎

سبوی خانقاہان خالی از می　　کند مکتب رہ طی کردہ راطی　　(اقبالؔ)

البتہ کلاسیکی ادب کو اس کلیہ سے مستثنیٰ سمجھنا چاہیئے۔ حکیم ابوالمعالی کی "کلیلہ و دمنہ" (مؤلفہ ۵۲۱ – ۵۳۲ ہجری) یا شیخِ اجل سعدی شیرازی (وفات ۶۹۵ ہجری) کی "گلستان" سالہا سال بلکہ صدیوں سے جزوِ نصاب ہیں اور ان خزائنِ فصاحت و بلاغت کا حق بھی یہی ہے۔ یہی حال کئی دوسری کتابوں کا ہے۔ ایران میں فنون اور علوم دونوں شعبوں کے مضامین پر مساوی زور دیا جاتا ہے۔ فنون کے سلسلے میں تو ایران کو روایتی اور تاریخی مقام حاصل ہے۔ علوم کی طرف بھی برابر توجہ دی جاتی ہے۔ صرف تہران کی تینوں یونیورسٹیوں کو ہی لے لیں۔ تہران یونیورسٹی، تہران کی ملی یا نیشنل یونیورسٹی اور آریا مہر صنعتی یونیورسٹی، ان میں ایک سے ایک بہتر ہے۔ تہران یونیورسٹی کی سائنس فکلٹی میں سارے "علومی" مضامین کی تدریس ہوتی ہے۔ یہاں ایک ٹیکنیکل فکلٹی یعنی دانش کدہ فنی بھی ہے جس پٹرولیم، کان کنی اور معدنیات شناسی کے شعبوں کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ ریاضیات، کیمیا اور میڈیکل فکلٹیوں کا بھی مشرقی ممالک میں بڑا شہرہ ہے۔ تہران یونیورسٹی کے سابق چانسلر[1] ڈاکٹر فضل اللہ رضا اسی دانش کدہ فنی کے فارغ التحصیل ہیں۔ اس یونیورسٹی کے ایک اور سابق چانسلر ڈاکٹر جہان شاہ صالح، مدتوں سے میڈیکل فکلٹی کے ڈین اور پرنسپل رہے ہیں۔ ان شعبوں میں پڑھنے والے طلباء کی خاصی استعداد مانی جاتی ہے جس کی داغ بیل دبیرستانوں میں ڈالی جاتی ہے۔ دوسری خصوصیت ان فکلٹیوں میں جدید ترین آلاتِ کار اور عملی تجارب کی سہولتوں کا میسر ہونا ہے۔ اس طرح نظری باتوں کو عملی تجارب سے سمجھانا دشوار نہیں ہے۔

امتحانات : ایران میں بعض دوسرے ممالک کی طرح زبانی اور تحریری دونوں امتحان ہوتے ہیں۔ کنکور مذکور بھی اسی طرح ہے۔ البتہ اس میں صرف اعلیٰ نمبر لینے والے امیدواروں کو زبانی امتحان کی خاطر بلایا جاتا ہے۔ اس بات سے تعجب ہوگا کہ پورے ملک میں امتحانات لینے والے بورڈ وغیرہ موجود

---

[1] ایران کی یونیورسٹیوں میں چانسلر ہوتے ہیں نہ کہ وائس چانسلر۔ تہران یونیورسٹی کے موجودہ چانسلر جناب ڈاکٹر صداقتی ہیں جو پہلے سائنسی امور کی وزارت کے وزیر تھے۔

نہیں ہیں۔ سارا کام تعلیم گاہیں انجام دیتی ہیں۔ اساتذہ کے اعتماد پر ہی یہ کام انجام پا رہے ہیں۔ کچھ عرصہ ہوا کہ وزارتِ آموزش و پرورش (تعلیم) نے چھٹی اور بارہویں جماعت کے امتحانات اپنی نگرانی میں لینے شروع کئے ہیں۔ پرائیویٹ امتحانات دینے کی اجازت نہیں ہے۔ البتہ ناکام ہونے والے طلباؑ دوبارہ بلکہ چند بار امتحان دینے کے مجاز ہیں۔

زبانی امتحانوں کا بڑا مقصد صحتِ تلفظ، طلباؑ کے اظہارِ بیان، عام شخصیت اور ذہانت کا لحاظ رکھنا ہوتا ہے۔ اس تصور سے کہ اُستاد کے سامنے پڑھنا یا بولنا ہوگا اور صحیح یا غلط تلفّظ کے ادا کرنے سے نمبر زیادہ یا کم ہو سکتے ہیں۔ ایرانی طالب علم لفظ کو صحیح مخرج سے ادا کرنے کی خاطر شروع سے ہی محتاط ہوتے ہیں۔ پھر زبانی امتحان سارے نصاب سے ہوتا ہے۔ صرف چند ضروری سوالوں کے جوابات یاد کر دینے سے کام نہیں چلتا ہے۔ ادبیات کی تدریس اور امتحان ایران میں دونوں ہی دلچسپ ہیں۔ زبان شناسی کا پورا ذوق پیدا کرنے کی کوشش ہوتی ہے۔ نہ صرف یونیورسٹی کے اساتذہ، بلکہ دبیروں کی ایک خاصی تعداد فارسی اور عربی کے علاوہ دو تین یورپی زبانوں سے بخوبی آگاہ ہیں۔ ادبیات فارسی میں ایران قدیم کی زبانوں قدیم پارسی، اوستا اور پہلوی کی تدریس پر زور دیا جاتا اور جدید فارسی یا دوسری زبانوں کے ساتھ تقابلی مطالعہ کرایا جاتا ہے۔

<u>زائد مطالعہ اور کتب خانے</u> / جدید ایران میں کتب و جرائد و رسائل کی نشر و اشاعت کی بڑی بھرمار ہے۔ اس کے باوجود طباعت کا معیار اعلیٰ اور جاذب نظر ہے۔ فارسی ادبیات کے قلمی نسخے اتنی کثرت سے [illegible] طالب علم اپنے ذوق کی کتابیں خرید [illegible] میں کتب خانے موجود ہیں۔ کتب خانو [illegible]

[illegible]

تنظیم مدارس مدارس تقریباً خود مختار ادارے ہیں جن پہ وزارتِ تعلیم کا رہنمایانہ کنٹرول ہے۔ مدارس میں فیس لی جاتی ہے۔ اس کا تعین اساتذہ اور والدین کی آرا اور اُس شہر یا قصبہ یا دِہ کے لوگوں کے معیارِ زندگی کے مطابق کیا جاتا ہے۔ سرکاری اداروں کی فیس کا ایک پیسہ بھی سرکاری خزانے میں نہیں جاتا۔ یہ سب اُس دبستان یا دبیرستان کے حساب میں جمع ہوتا اور اُس کی تعمیر و ترقی نیز بچوں کی بہبود پہ خرچ ہوتا ہے۔ فنڈز کے کم ہونے کی صورت میں خود حکومت بھی مدد کرتی ہے۔ اس کام کے لئے سرکاری یا پرائیویٹ مدارس کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔ پرائیویٹ یا ملّی مدارس کی حکومت پوری مدد کرتی ہے۔ ایسے اداروں کو کھولنے اور چلانے کی تربیت یافتہ اساتذہ کو ہی اجازت ملتی ہے۔

تہران کی تین یونیورسٹیوں کا ذکر ہو چکا۔ دوسری یونیورسٹیاں مشہد، اصفہان، اہواز، تبریز اور شیراز میں قائم ہیں۔ شیراز کی پہلوی یونیورسٹی کا ذریعہ تعلیم انگریزی ہے۔ اس یونیورسٹی میں صدہا بیرملکی طالب علم زیرِ تعلیم ہیں جن میں عرب طالب علموں کی ایک بڑی تعداد ہے۔ یہ یونیورسٹی خواجہ حافظ شیرازی (وفات ۷۹۲ ہجری) کے مزار کے پاس ہی واقع ہے۔ اس یونیورسٹی کے دو فاضل استادوں نے چند ماہ قبل سالی قلب کی پیوندکاری کا کامیاب تجربہ کر کے بڑی شہرت حاصل کی ہے۔ شاہنشاہ ایران اس ادارے کو ایشیا کا ایک مثالی یونیورسٹی بنانے کی فکر میں ہیں۔ ویسے شہنشاہ ساری ہی یونیورسٹیوں کے ترقیاتی کاموں میں پوری دلچسپی لیتے ہیں اور اسی سلسلے میں ایک موقع پر آپ نے فرمایا:

"یونیورسٹی میری نظر میں وہ مقدس جگہ ہے جہاں انسانیت کے مستقبل کی بہتری کی خاطر تربیت دی جاتی ہے اور ایسے مقام کی ترقی کی کوشش کرنا ہم سب کا فرض ہے۔" (ص ۷۶ کتاب مذکور: برگزیدہ ای از ......)

یہاں اس بات کی یاد دہانی ضروری ہے کہ دبیرستان تک مذہبی تعلیم لازمی ہے اور اس کے بعد ہر درجہ پہ اختیاری مضمون کے طور پر ہے۔ قم اور مشہد کے مشہور مذہبی مدارس میں سارے دنیوی علوم بھی پڑھاتے ہیں۔ اس طرح مذہبی مدارس اور عام درس گاہوں کے درمیان زیادہ مغائرت نہیں ہے۔

یونیورسٹیاں سرکاری ادارے ہیں، جو خود مختار ہیں۔ وزارتیں صرف مشورے دیتی ہیں۔ سائنس اور ...لا میں ایک وزارت ہے۔ جس کا یونیورسٹی اور کالجوں کے اُمور سے قریبی تعلق ہے۔ وزارتِ ...نگ و ہنر (آرٹ اور کلچر) کی وزارت بھی ہے۔ یونیورسٹیاں اپنے اُمور کی تکمیل کے لئے ...ں چاہتی ہیں۔ یہ بات واضح رہے کہ دبیرستانوں کے بعد ایران میں یونیورسٹی (دانش گاہ)

ی تعلیم ہوتی ہے ۔ ڈپلوم کے چار سال بعد گریجویشن اور دو سال بعد فوق لیسانس (ایم ۔ اے / ایم ۔ ایس ۔ سی) عمل میں آتا ہے ۔ ظاہر ہے کہ انٹرمیڈی ایٹ کا الگ درجہ وہاں موجود نہیں ہے اور ہمارے ہاں سے دو سال زیادہ پڑھنا ہوتا ہے ۔

یونیورسٹی کا ناظم اعلیٰ "چانسلر" ہوتا ہے ۔ جسے شاہنشاہ یا ان کے حکم سے وزیرِ اعظم تعین کرتا ہے ۔ چانسلر ہی اپنے معاونین اور مختلف ڈینز کا تقرر کرتا ہے ۔ چانسلر کے بدل جانے سے تمام معاونین اور ڈین یا پرنسپل بھی بدل جاتے ہیں ۔ ایران میں یہ نقطۂ نگاہ ہے کہ ہر ذمہ دار آدمی کو کام چلانے کے لئے ایسے آدمیوں کی ضرورت ہوتی ہے جو اُس کے ہم خیال اور اس کی پالیسیوں کو عملی جامہ پہنانے والے ہوں ۔ اس سے تدریسی کاموں پر کوئی اثر نہیں پڑتا ۔ اساتذہ جوں کے توں کام کرتے رہتے ہیں ۔

ایران کے اساتذہ | خوش قسمتی سے ایران کے اساتذہ کو معاشرہ میں ایک بلند مقام حاصل ہے اور وہ ترقی یافتہ ممالک کے اساتذہ کی صف میں شامل ہیں ۔ شاہنشاہِ ایران نے کئی بار بجا طور پر فرمایا کہ جب تک اساتذہ، محترم اور مرفہ الحال نہ ہوں گے، کوئی ملک ترقی نہیں کر سکتا ۔ شاہنشاہ کے والد رضا شاہ کبیر (وفات ۱۹۴۴ء) نے بھی اساتذہ کو بڑی سہولتیں دی تھیں جن میں مکانات کے لئے زمین کی الاٹ منٹ اور مکانات کی تعمیر کی خاطر پوری رقم بطور قرض دینا خاص طور پر قابلِ ذکر ہے ۔ بے شک ایران والوں کا معیارِ زندگی بلند ہے مگر اساتذہ کو خوش حالی کی زندگی بسر کرنے میں کوئی دشواری نہیں ہے ۔ کودکستان اور دبستان کے اساتذہ کی تنخواہ ۸۰۰ سے ۱۸۰۰ تومان (روپے) اور دبیرستان والوں کی ۹۵۰ سے تقریباً ۲۰۰۰ تومان تک ہے ۔ سالانہ ترقی تقریباً ۱۰۰ تومان ہے ۔ اس کے باوجود وزارتِ آموزش و پرورش تنخواہوں کی نظرِ ثانی اور اضافہ پر مزید غور کر رہی ہے ۔ اس کے علاوہ خصوصی الاؤنس اور سلیکشن گریڈ کی سہولتیں حاصل ہیں ۔ اعلیٰ تعلیم اور خصوصی تجارب کے حامل اساتذہ کو خصوصی الاؤنس بھی ملتا ہے ۔ مدیرِ دبیرستان کو ۳۵۰ تومان خصوصی تنخواہ ملتی ہے اور اگر دبیرستان کے طلباء کی تعداد ہزار سے تجاوز کر جائے تو یہ خصوصی تنخواہ ۴۵۰ تومان کر دی جاتی ہے ۔ دبیرستان یا اس سے اعلیٰ درجوں کے طالب علموں کو فارسی میں "دانش جو" کہتے ہیں ۔

کالج یا یونیورسٹی میں تقرر کے لئے امیدوار کو اُس مخصوص مضمون میں ڈاکٹر (PH.D) ہونا چاہیے ۔ ایم ۔ اے یا فوق لیسانس حضرات میں سے بھی انتخاب کیا جاتا ہے ۔ موجودہ روش کے مطابق جب تک PH.D نہ ہو اُس کے تقرر کو قبول نہ کیا جائے گا ۔ تقرری کے لئے امیدواروں کا ایک تحریری امتحان لیا جاتا ہے جس میں مخصوص مضمون کے علاوہ ایک بین الاقوامی یورپی زبان مثلاً انگریزی، فرانسیسی، جرمنی یا روسی وغیرہ کے امتحان میں

بھی پاس ہونا ضروری تھے۔ اساتذہ کا انتخاب اساتذہ ہی کرتے ہیں۔ استادیار (لیکچرر) کو ۲۰۰۰ تومان تنخواہ ملتی۔ چار سال ملازمت کے بعد اُسے دانش یار یعنی ریڈر یا اسوسی ایٹ پروفیسر بنا دیا جاتا ہے اور تنخواہ خود بخود ۲۵۰۰ تومان ہو جاتی ہے۔ دانش یار پانچ سال بعد اُستاد یعنی پروفیسر (پرفسور) بن جاتا ہے۔ اور ۴۰۰۰ تومان ماہانہ تنخواہ پاتا ہے۔ ایران میں ترقی کے مدارج طے کرنے کی یہ عام روش ہے جس کے تحت نو سال کی مدت میں ہر لیکچرار پروفیسر بن جاتا ہے۔ بیس سال ہونے کو ہیں کہ خالی آسامیوں کی صورت میں ترقی کے سلسلے کو ختم کر دیا گیا اور بہتر دل و دماغ کے حامل افراد اس پیشے کی طرف کھنچے چلے آ رہے ہیں۔ عام طور پر ایرانی اساتذہ ان سہولتوں کے پیشِ نظر بڑا ہی تحقیقی کام کر رہے ہیں۔ اس لئے سب کو ہی یہ ترقی مل جاتی ہے۔ دانش یار سے استاد بننے کی خاطر اساتذہ کی تالیفات و تصنیفات کو نظر میں رکھا جاتا ہے۔ اگر کسی نے کوئی کام نہ کیا ہو تو اس کی ترقی قانوناً رُک سکتی ہے

اساتذہ اور دوسرے سرکاری ملازمین کو ایک یا کئی پارٹ ٹائم (جز وقتی) کام کرنے کی عام اجازت ہے بلکہ اس سلسلے میں تشویق اور رہنمائی کی جاتی ہے۔ یونیورسٹی / کالج کے کئی اساتذہ دو دو جگہوں پہ باقاعدہ ملازم ہیں

اوقاتِ کار اور سہولتیں / دبستان اور کودکستان میں روزانہ پانچ گھنٹے پڑھائی ہوتی ہے مضامین کی بہتات کی وجہ سے دبیرستانوں کے اوقات کار زیادہ ہیں۔ ویسے بھی اس عمر میں طالب علموں کو زیادہ سے زیادہ مشغول رکھنا، ماہرینِ تعلیم کے نظریات کے عین مطابق ہے۔ دبیرستانوں اور کالج / یونیورسٹی میں دونوں وقت صبح اور شام کلاسیں ہوتی ہیں۔ ساڑھے چار گھنٹے صبح اور تقریباً اڑھائی گھنٹے شام کو کلاسیں ہوتی ہیں۔ تعطیلات پہلے زیادہ تھیں اب کم کر دی گئی ہیں۔ نئے ایرانی شمسی سال کے آغاز (نوروز) کے موقع پر چھ روز اور جولائی تا ستمبر تین ماہ کی گرمیوں کی تعطیلات ہوتی ہیں۔ یہ تعطیل اسکولوں، کالجوں اور یونیورسٹیوں سب کے لئے یکساں ہے۔ مجموعی سال (۳۶۵ دن) میں تقریباً ۱۰۵ دن کی تعطیل ہوتی ہے۔ دفاتر اور درس گاہوں میں ہفتہ وار چھٹی، دوسرے اسلامی ممالک کی طرح جمعہ کو ہوتی ہے۔

دبیرستان کے معلم (دبیر) کو ہفتے میں زیادہ سے زیادہ ۲۴ اور کالج / یونیورسٹی کے اساتذہ میں سے ہر ایک کو پندرہ ساعت (پیریڈ) پڑھانا ہوتا ہے۔ اس سے زیادہ پڑھانے پر ان کو قانوناً بھی مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ زیادہ مدت کی تدریس اگر ان کے سپرد کی جائے تو اُس کے لئے اضافی تنخواہ (الاونس وغیرہ) دیا جاتا ہے۔ ہر دبیر یا اُستاد کو بشرطِ ضرورت اور اس کی رضامندی سے ۱۴ گھنٹے ہفتہ یعنی دو یا تین پیریڈ روزانہ زائد تدریس پر مامور کیا جا سکتا ہے۔ کم ہی کوئی دبیر یا اُستاد ہوگا جو اضافی تنخواہ نہ لیتا ہو۔ دبیرستان یا یونیورسٹی / کالج کے

اربابِ اختیار اس بات کو مناسب سمجھتے ہیں کہ خالی آسامیوں پر نئے افراد کا تعین کرنے کے بجائے ان تجربہ کار اساتذہ کی اضافی خدمات سے استفادہ کریں۔ اضافی تنخواہ دبیر کو ۵ تومان اور اُستادیار، دانش یار، اُستاد کو ۲۵ تومان فی پیریڈ کے حساب سے ملتی ہے۔ اس اضافی تنخواہ یا تعیناتی سے کوئی بے روزگاری وغیرہ کا مسئلہ پیدا نہیں ہوتا۔ ابھی تک ایران میں لوگوں کو ان کی اہلیت کے مطابق کام بآسانی مل جاتا ہے۔

بیمہ اور پنشن | ایران میں تمام سرکاری ملازمین کی مانند اساتذہ بیمہ شدہ ہیں۔ سرکاری یا غیر سرکاری اساتذہ کی کوئی تحدید وتخصیص نہیں ہے۔ بیمہ کی خاطر تنخواہ میں سے ایک فی صد منہا کیا جاتا اور اتنی ہی رقم سرکاری خزانے سے ادا کی جاتی ہے۔ سرکاری یا غیر سرکاری مدارس کے تمام اساتذہ پنشن (حقوقِ بازنشستگی) کے مستحق ہیں۔

بیس سال ملازمت پوری ہو جانے کے بعد سرکاری ملازمین اور اساتذہ پنشن مل جانے کی درخواست دے سکتے ہیں۔ پنشن تقریباً تنخواہ کا ⅔ مل جاتی ہے۔ واضح تر صورت یہ ہے کہ بیس سال خدمت انجام دینے والے کو ۲۰ دن کی ماہانہ تنخواہ ملنے لگتی ہے۔ اسی طرح ۲۱، ۲۲ یا زیادہ سال تک ملازمت کرنے والے کو ۲۱، ۲۲ یا اتنے ہی دن کی ماہانہ حساب سے پوری تنخواہ ملتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ۳۰، ۳۱ سال تک ملازمت کرنے کے بعد سبکدوش ہونے والے پوری تنخواہ کے مجاز ہیں۔ ویسے بھی نمایاں خدمات انجام دینے والے اساتذہ کو بازنشستگی کے بعد پوری تنخواہ دینے کی مراعات موجود ہیں۔ اس زمرہ کے چند نامور اساتذہ کے اسمائے گرامی کا ذکر کر دوں جو پاکستان میں بھی معروف ہیں: استاد بدیع الزمان فروزانفر، استاد جلال الدین ہمائی، اُستاد ڈاکٹر سید صادق گوہرین اور اُستاد ڈاکٹر محمد معین، آخرالذکر اُستاد عرصہ دو سال سے مریض اور عالمِ سکتہ میں ہیں۔ شاہنشاہِ ایران نے ان کے علاج کے لئے ذاتی مساعی فرمائیں اور معارف پروری کی تاریخ کا اعادہ کیا ہے۔ یہ تمام اور کئی دیگر اُستاد اور دبیر پوری تنخواہ پا رہے ہیں۔

تقدم و تاخر | قابلیت پر ترقی کا مدار ہوتا ہے، لیاقت اور نمایاں علمی خدمات کو محض طویل ملازمت سے زیادہ نظر میں رکھا جاتا ہے۔ صرف سینیر یا جونیر ہونا اہم نہیں ہے۔ البتہ کسی تقرر اور تعین کی خاطر اہل الرائے اور متعلقہ فضلاء سے مشورہ کیا جاتا ہے۔ ممتاز ایرانی عالم ڈاکٹر سید حسین نصر اس وقت تہران یونیورسٹی کی سب سے بڑی فیکلٹی (دانشکدہ ادبیات) کے پرنسپل اور ڈین

ہیں۔ ڈاکٹر نصر پاکستان میں ایک جانی پہچانی شخصیت ہیں۔ اس سال اپریل کے مہینے میں بھی وہ علامہ اقبالؒ کے فکر پر تقریر کرنے بزم اقبالؒ لاہور کی دعوت پر پاکستان تشریف فرما ہوئے تھے۔ وہ انگریزی، فرانسیسی اور فارسی میں کئی کتابیں اور مقالے لکھ چکے ہیں۔ اس بات سے تعجب نہ ہو کہ وہ چند سال قبل پروفیسر بنے تھے۔ اور اس وقت اُن کی عمر ۳۵ برس ہے۔ مگر موصوف کی اہلیت کے پیشِ نظر خود ان کے اساتذہ اور سینیئر ساتھیوں کو ان کے ساتھ کام کرنے پر بڑا فخر ہے۔ ایسی کئی مثالیں اور بھی ہیں۔ مثلاً اس قدر دانی کو ملاحظہ فرمائیں کہ ایک ہائی اسکول کی ہیڈ مسٹرس کو شاہنشاہِ ایران نے وزارتِ تعلیم کا قلمدان سپرد کر دیا ہے۔ یہ خانم ڈاکٹر فرخ رو پارسا ہیں۔ پہلی خاتون جو ایران میں وزیر بنائی گئی ہیں اور یہ ان کی لیاقت کا صلہ تھا۔

غیر تدریسی مشاغل ایران، آزاد روش کے داعیوں، رستم، سہراب اور اسفندیار جیسے پہلوانوں کا دیس ہے۔ کھیل کود، تفریح، گھومنا پھرنا، ورزش اور ایسے ہی مشاغل پر طلباء اور اساتذہ کی توجہ مرکوز رہتی ہے۔ حکومت نے اس کام کی خاطر بے حد سہولتیں فراہم کر رکھی ہیں۔ شہنشاہ نے ایک بار فرمایا:

"ورزش کے اصولوں سے شرافت، درستیِ اخلاق اور جوان مردانہ آداب سیکھے جائیں ...... ورزش اور کھیل کے قہرمانوں کو چاہیئے کہ روایاتی اخلاق و آداب کے قہرمان بھی بنیں۔" (کتاب مذکور ص ۲۲۱، ۲۲۲)

ان سطور پر ہم ایرانی جدید نظامِ تعلیم پر بغیر کسی تبصرہ کے اپنا مضمون ختم کر دیتے ہیں، ایران کی آبادی کم (یعنی ۳ کروڑ) ہے اور قومی آمدنی زیادہ (یعنی ۱۲۵۰ تومان فی کس) ہے، ایسا مثالی نظامِ تعلیم رائج کرنا وہاں آسان سہی، پھر بھی ہمارے اربابِ تعلیم کو اپنے اس عزیز ہمسایہ ملک کے نظامِ تعلیم کی بعض کم خرچ بالانشین اصلاحات سے ضرور استفادہ کرنا چاہیئے:- ؎

به پور خویش دین و دانش آموز
که تابد چون مه و انجم نگینش،
بدست او اگر دادی هنر را
ید بیضاست اندر آستینش،

(اقبالؒ)

عرب جاہلیہ میں فنِ دباغت

احمد خان، ادارۂ

(سلسلہ کے لئے ملاحظہ ہو "فکر و نظر" ستمبر ۱۹۶۹ء)

جزیرۃ العرب میں خام چمڑا مہیا کرنے والے عام جانور تقریباً ہر جگہ پائے جاتے تھے البـ
جانور تھے جو خاص علاقوں میں میسّر آ سکتے تھے۔ جیسے مچھلی جس کے چمڑے سے کئی چیزیں بـ
صرف ساحل سمندر پر ہی دستیاب ہو سکتی تھی۔ اسی طرح جُرَش کی خاص قسم کی گائیں او
صرف وہیں پائے جاتے تھے۔ ان کے علاوہ جانور تقریباً سارے عرب[1] میں پھیلے ہوئے تھے
اگر دیکھا جائے تو عرب اپنی زندگی کی مختلف ضرورتیں ان جانوروں سے پوری کرتے
ان کے لئے طویل سفر میں بار برداری اور سواری کے علاوہ اور بہت سی ضرورتوں کے کا
گھوڑا جنگ میں مفید تھا۔ گائے اور بھیڑ بکری غذا فراہم کرنے کی وجہ سے ہر وقت کام آ
تھے۔ بھینس کا وجود اگرچہ کم تھا مگر وہ بھی فائدہ سے خالی نہیں تھی۔ ان میں اکثر جانور یا تو
والے تھے یا سواری کے کام آتے تھے اور وہ بھی تھے جو دونوں کام دیتے تھے۔ مگر سب
بات یہ ہے کہ ان جانوروں نے عربوں کے لئے چمڑا مہیّا کر کے ان کی بہت سی ضروریات کو
ان جانوروں میں سب سے اہم اور سب سے عام بھیڑ ہے۔ اس کے بکثرت گلّے صحرائے عرب
ہیں۔ یہ ان کے لئے بہت مفید جانور ہے۔ اس کی اون انہیں سردی سے بچاؤ کے لئے کپڑے مہ
کی کھال ان کی مختلف ضروریات میں کام آتی ہے۔ دودھ غذا کے لئے اور مینگنیاں ایندھن

---

[1] سارے عرب سے یہاں اور آئندہ بھی صرف وہ علاقے مراد ہوں گے جن میں آبادی کا وجود تھ
علاقے خارج ہوں گے جہاں لق و دق صحرا یا بے آب و گیاہ کوہستان واقع تھے، اور وہ علاقے
خالی تھے۔

یہ نشین چرواہے ان کے ریوڑوں کو دُور دُور چراگاہوں میں لے جاتے ہیں۔ اور ساتھ ہی اپنی رہائش گاہیں منتقل کرتے رہتے ہیں۔

بھیڑ کی کھال ذرا نرم ہونے کی وجہ سے ہلکی چیزوں کے لئے سود مند ہوتی ہے۔ چنانچہ پانی نکالنے لے ڈول کے لئے بھیڑ کی کھال کو بہت کم استعمال کیا جاتا۔ البتہ پانی کے لئے چھاگل اور مشکیزے اس سے بنائے اتے۔ بکری بھی بھیڑ کی طرح عرب میں بکثرت پائی جاتی ہے اور اس سے بھی بھیڑ جیسے فوائد حاصل کئے تے ہیں۔ مگر چونکہ بھیڑ کی نسبت یہ جانور زیادہ صاف ستھرا رہتا ہے۔ اس لئے اس کی کھال بھی بھیڑ کی نسبت یادہ صاف اور عمدہ ہوتی ہے۔ بکری یوں تو تمام جزیرہ عرب میں ہوتی ہے مگر خاص طور پر جبل السراۃ زیادہ پائی جاتی ہے۔ یہ جانور بھیڑ کے مقابلہ میں موسم کی سختی برداشت کرنے کی قوت کسی قدر زیادہ رکھتا ہے۔ بھیڑ اور بکری کے بچوں کی کھال کو زیادہ مفید خیال کیا جاتا ہے اس لئے ان کے بچوں کو پیدا ہوتے ہی ذبح کے ان کی کھال اتار لیتے ہیں۔ وہ کھال بہت ہی نرم ہوتی ہے۔

اونٹ جسے صحرا کا جہاز کہتے عربوں کے لئے ایک نعمت ہے۔ اس کا دودھ، کھال، بال (وبر) مینگنیاں غرضیکہ چیز کار آمد ہے۔ اس کی کھال بہت بڑی ہوتی ہے اس لئے بڑی بڑی چیزیں مثلاً خیمہ، بڑی مشکیں اور بالیں وغیرہ بنانے کے کام آتی ہے۔

ویسے تو اس جانور سے عرب کے ہر علاقہ میں فائدہ اٹھایا جاتا ہے۔ اور اسی لئے اس کو پالتے اور اس نگہداشت کرتے ہیں کہ یہ ان کی زندگی کا بہت ہی اچھا ساتھی ہے۔ مگر یہ دیکھا گیا ہے کہ بعض علاقوں ے لوگ اونٹ پالنے میں خاصی مہارت رکھتے ہیں، جیسے یمن کے لوگ اور وہ بھی خاص جرش کے علاقہ کہ یہاں اونٹ کی بہترین قسم پائی جاتی تھی۔ عرب کے مختلف علاقوں میں اور بھی کئی قسم کے اونٹ پائے تے تھے۔[۲]

گائے، خچر اور ہرن بھی عرب کے بعض علاقوں میں پائے جاتے ہیں اور ان کی کھالیں بھی کار آمد ہیں۔ لیکن کہ یہ جانور کم پائے جاتے ہیں اس لئے ان کی کھالیں بھی کم استعمال ہوتی ہیں۔ جنوبی عرب میں جُندیہ اور یڑ گائے جسامت میں بڑی اور سڈول نیز گوشت کے اعتبار سے عمدہ ہوتی ہے اور جرش میں پائی جانے

---

۱ الدمیری: حیاۃ الحیوان ط قاہرہ ۱۳۱۱ھ ص ۱۳-۱۴۔

والی جُبلانیہ گائے تو خاص طور پر کھال حاصل کرنے کے لئے پالی جاتی تھی۔ اس کی کھال بڑی ہوتی تھی[۳]۔ بھینس اور ہاتھی سے بھی چمڑا حاصل ہوتا تھا۔ مگر ان دونوں جانوروں کا وجود جزیرہ عرب میں کہیں نہ تھا۔ قبل از اسلام مصریوں کے ساتھ عربوں کی تجارت عام تھی اور مصر میں بھینس وافر تعداد میں موجود تھی۔ کچھ بعید نہیں کہ عربوں نے وہاں سے بھینسیں درآمد کر لی ہوں۔ اور ساحلی علاقوں کے علاوہ سرسبز و شاداب علاقوں میں رکھا ہو اس لئے کہ سخت گرم علاقے اس کے لئے ناقابل برداشت ہوتے ہیں۔ اس لئے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ یمن اور خصوصاً عدن کے علاقے میں بھینسیں ضرور ہوں گی۔

ہاتھی کے بارے میں معلوم ہے کہ یہ جانور حبشہ میں عام تھا۔ أصحاب الفيل والا واقعہ جیسے میں نہ صرف ہاتھی کا وجود ظاہر کرتا ہے بلکہ وافر مقدار میں ہونا بھی ثابت کرتا ہے۔ ممکن ہے یہ جانور جزیرہ عرب کے ساحلی علاقوں میں پایا جاتا ہو۔

ان دونوں جانوروں کے لئے بافراط پانی کی ضرورت ہے۔ عرب کی خشکی و گرمی سے ہرگز یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ عرب کے ہر حصہ میں بالکل ایک سی گرمی اور خشکی ہوا کرتی ہے۔ وہاں کچھ ایسے علاقے بھی ہیں جن کی آب و ہوا مرطوب اور کم گرم ہے۔ وہاں کی سرسبزی دیکھ کر عرب کے صحرائی خطہ ہونے کا گمان تک نہیں ہوتا۔ طائف کے باغات اور سبزہ کشمیر کی یاد تازہ کر دیتے ہیں۔ اگرچہ ان دونوں بھینس اور ہاتھی عرب میں کہیں نہیں پایا جاتا لیکن بعض علاقوں کی اس قدر زرخیزی سے شبہ ہوتا ہے کہ ان دونوں جانوروں کا پہلے کہیں وجود ہو گا۔ کیونکہ ابتدائی لٹریچر میں ہاتھی اور بھینس کے چمڑے کا ذکر ملتا ہے۔ جاحظ نے کتاب الحیوان میں ہاتھی کے بارے میں یوں لکھا ہے : (الفيل) وانّهم ليعملون من جلودها التّرسه، أجود من جلود الجواميس و من خيزران ومن الورق والحجف التي تتخذ من جلود الإبل ۔[۴]

پھر بیان کرتا ہے کہ ہاتھی کی جلد سے ڈھال بنانے کے لئے اس کی جلد کو پہلے دودھ میں ڈبو دیتے تھے تاکہ اس کی عمر میں اضافہ ہو جائے۔

مشہور شاعر جمیل العذری نے بھی بھینس کی کھال کا ذکر کیا ہے[۵] :-

---

[۳] الهمدانی: صفة جزيرة العرب ط مصر ۱۹۵۳ء ص ۲۰۱

[۴] الجاحظ: كتاب الحيوان ط مصر تحقيق عبد السلام هارون ج ۷ ص ۸۶ ۔ [۵] ایضاً جلد ۵ ص ۲۰۸

وما يبتغي مني العداة، تفاقدوا   ومن جلد جاموس سمين مطرق

ممکن ہے کہ ہاتھی اور بھینس کے چمڑے کسی دوسرے ملک سے عربوں نے درآمد کئے ہوں۔ لیکن یہ قیاس بھی ہو سکتا ہے کہ خود عربوں نے ان دونوں جانوروں سے چمڑے حاصل کئے ہوں۔

عربوں نے کھالوں کے حصول کا دائرہ اتنا وسیع کر رکھا تھا کہ وہ سمندر کے جانوروں سے بھی فائدہ اٹھاتے تھے۔ ان میں سب سے اچھا اور مفید جانور اُطوم تھا۔ یہ ایک سمندری کچھوا سا ہے۔ اگرچہ مکمل طور پر کچھوا کہلانے کا حق نہیں رکھتا تاہم اس سے ملتا جلتا ہے۔ اس کی جلد موٹی، اونٹ کی طرح کچھ نرم ہوتی ہے۔ جوہری نے صحاح میں لکھا ہے کہ: یہ ایک بڑی سی مچھلی ہے جس کی کھال کے جوتے بنائے جاتے ہیں۔ اسے میں نے عَیذَاب (بحیرہ قلزم میں جدہ سے کچھ فاصلے پر ایک جزیرہ) میں دیکھا ہے۔ اُطوم کی کھال کے بارے میں مشہور جاہلی شاعر شمّاخ کہتا ہے:

وجلدها من أطوم ما يؤلبسه   طلح بضاحية البيداء مهزول

اس جانور کی ہیئت کے بارے میں لغت نویسوں کے ہاں اختلاف ہے[۶]۔ ممکن ہے کہ یہ دریائی سُوس (مگرمچھ) ہو جس کا چمڑا آج بھی کارآمد سمجھا جاتا ہے۔

چھوٹی مچھلی (سمک) اور بڑی مچھلی (حوت) سے بھی چمڑا حاصل کیا جاتا تھا۔ ساحلی علاقے کے لوگ انہی مچھلیوں کی جلد سے جوتے بناتے تھے۔ یہ مچھلیاں کافی مقدار میں بحر احمر، خلیج فارس اور بحر عرب میں پائی جاتی تھیں[۷]۔ شارک مچھلی کی چربی، گوشت اور کھال کام میں لائے جاتے تھے۔ اس کی چربی طبی اغراض کے لئے بھی استعمال ہوتی تھی، اور کھال سے جوتے بنائے جاتے تھے[۸]

(۳)

تقریباً تمام جزیرۃ العرب میں جانور بافراط پائے جاتے تھے۔ ان کی کثرت کی وجہ سے لوگوں نے ان

---

[۶] مرتضٰی زبیدی: شرح القاموس (الأطم)

[۷] جواد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام ط بغداد ۱۹۵۹ء جلد ۸ ص ۱۱۱

[۸] ایضاً جلد ۸ ص ۱۱۴-۱۱۵

ے حاصل ہونے والے چمڑے کے حصول کے طریقے بھی مختلف بنا رکھے تھے، یعنی جانور سے چمڑا اتارنے کے
ہاتھوں نے کئی طریقے اختیار کر رکھے تھے۔ بعض تو جانوروں کے چمڑے خاص طریقے سے ہی اتارتے
تھے، یعنی جس انداز سے اونٹ کا چمڑا اتارا جاتا تھا ظاہر ہے اس انداز سے بکری کا نہیں ایسے ہی
بس طریقے سے گائے یا بیل کا چمڑا اتارتے تھے بھیڑ اس طریقے کے تحت نہیں آتی تھی۔ اور پھر بھیڑ،
ئے اور اونٹ ہر ایک کا چمڑا اتارنے کے مختلف مقامات پر مختلف طریقے بھی رائج تھے۔ بھیڑ کی کھال کو
زیباً سات مختلف طریقوں سے اتارا جاتا تھا۔

قبل اس کے کہ ہم کھال اتارنے کے طریقوں کا بیان شروع کریں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ عربوں کے
ل جانوروں کو ذبح کرنے کے جو مختلف طریقے رائج تھے، ان پر بھی ایک طائرانہ نظر ڈال لی جائے۔ اس
نت جانور کو ذبح کرنے کے مندرجہ ذیل طریقے مروج تھے :۔

(۱) ذبح : یہ عام طریقہ تھا جو آجکل ہمارے ہاں بھی رائج ہے۔ اس طریقے میں جانور کا گلا اس
رح کاٹتے کہ اس کی شاہ رگ کٹنے سے خون بہہ جائے۔ سر جسم سے جدا نہیں کیا جاتا تھا۔

(۲) قَفْت : بکری یا بھیڑ کو ذبح کرنے کا وہ طریقہ جس میں اس کی گردن کا پچھلا حصہ کاٹتے اور
ساتھ ہی شاہ رگ بھی۔ اس انداز میں اور "ذبح" میں فرق یہ ہے کہ ذبح میں گردن کا نیچے کا حصہ کٹتا
ہے مگر قفت میں اوپر کا حصہ۔ دونوں طریقوں میں مقصد شاہ رگ سے خون بہانا ہوتا تھا۔

(۳) قَنْس : جانور کو اس طرح ذبح کرتے کہ اس کی گردن جسم سے بالکل جدا ہو جاتی۔

(۴) شَرْد : جانور کی گردن کے گوشت کو بالکل خیال میں نہ لاتے ہوئے کاٹ دیتے تھے۔

عرب جانوروں کو نہایت سرعت سے ذبح کرتے تھے۔ عموماً انداز یہ ہوتا کہ جانور کو گرا کر اس طرح رکھ
یا جاتا جیسے ایک طرف تکیہ رکھا ہوتا ہے، پھر اس پہ بیٹھ کر ذبح کرتے تھے۔ جس بکری کو کوئی عورت
دوہا کرتی تھی، اسے ذبح کرتے وقت عموماً اسی عورت سے ذبح کروایا جاتا۔ ایک جاہلی شاعر اسی طرف اشارہ
کر رہا ہے :۔

فما تنام جارة آل لأی ولکن یضمنون لها قراها

ذبح کے بعد عموماً جانور کو کسی بلند جگہ پر ایک ٹانگ سے باندھ کر لٹکا دیا جاتا جو علامت تھی کہ اب اس
کا چمڑا اتارا جائے گا۔

جانور پر سے چمڑا اتارنے کے لئے، جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے، عربوں نے کئی طریقے اختیار کر رکھے تھے کوئی شخص اس امر کا پابند نہ تھا کہ وہ ایک خاص طریقہ ہی استعمال کرے اور نہ کوئی خاص خطہ کسی خاص طریقے کو اپنے لئے مختص کئے ہوئے تھا۔ عرب کے اتنے وسیع و عریض علاقے میں لوگ اپنی پسند اور حالات و ضروریات کے مطابق مختلف طریقے استعمال کرتے تھے۔ ایک ہی علاقے میں مروج طریقے میں تھوڑی بہت تبدیلیاں بھی کر لیتے تھے۔

بکری یا کوئی ہلکا سا جانور ہوتا تو اس کو کسی جگہ پر لٹکا کر اس کا چمڑا اتارا جاتا، مگر اونٹ، بیل، گھوڑے کی قسم کے بھاری بھر کم جانوروں کو لٹکانا ان کے بس کی بات نہ تھی۔ چمڑا اتارنے کے عام اور مشہور طریقے نیز ان سے حاصل شدہ چمڑوں کے اسماء ہم ذیل میں بیان کرتے ہیں :-

(۱) **نجل** : آج کل عام طور پر چمڑے کو جانور کی کونچوں سے شروع کرتے ہیں۔ یہ طریقہ قدیم سے مروج ہے۔ اسی کو نجل کہا جاتا تھا۔ چنانچہ عرب کا ایک قدیم شاعر المنجّل کہتا ہے :-

و انکحتم رهواً کأن عجانها ‏ ‏ ‏ مشق إهاب أوسع السلخ ناجله [۹]

مرجول اور منجول اس کھال کو کہتے تھے جو پاؤں کی طرف سے اتاری جائے۔ ایک صاحب کا خیال ہے کہ منجول وہ کھال ہے جو پاؤں کی مدد سے اتاری جائے اور مرجول وہ جو پاؤں کی طرف سے شروع کر کے اتاری جائے۔

(۲) **تزفیق** : کھال کو سر کی جانب سے اتارنا شروع کیا جائے تو اس فعل کو تزفیق اور اس طرح اتاری جانے والی کھال مزفّق کہلاتی تھی [۱۰]

(۳) **شرع** : دونوں پاؤں کے درمیانی حصّہ کو کاٹ کر کھال اتارنا شرع کہلاتا تھا۔ [۱۱]

(۴) **دحس** : کسی ایک جگہ سے جلد اور گوشت کے درمیان ہاتھ ڈال کر جلد کو اتارنا۔ یہ طریقہ عموماً اس وقت استعمال کرتے تھے جب کھال سے مشک بنانا مقصود ہوتا تھا۔

(۵) **ترجیل** : وہ طریقہ جس میں چمڑے کو یا تو ایک پاؤں کی مدد سے اتارتے یا چمڑا اتارنے

---

[۹] ابن منظور : لسان العرب مادہ نجل۔

[۱۰] ابن سیدہ : المخصص : باب الجلود : ج ۴، ص ۱۰۵ ‏ ‏ ‏ [۱۱] ایضاً

کے لئے جانور کے کسی ایک پاؤں سے کھال اتارنا شروع کرتے، شاعر کہتا ہے :-

ایام أسحب منزری غفر الملا   واعض کل مرجل ریان [۱۰]

جلد کو اتارتے ہوئے پہلے دائیں طرف لے جاتے اسے شحف کہتے تھے۔ کبھی کبھی کھال کو گرم کرکے بھی اتارتے تھے۔

کھال اتارتے وقت ان سے عام انسانوں کی طرح غلطیاں بھی سرزد ہو جاتی تھیں۔ چنانچہ کبھی کبھی کھال اتارتے ہوئے چھری گوشت کے اندر گھس جاتی اور جلد کے ساتھ گوشت بھی آجاتا، اس بے اعتدالی کو وہ "اعسلال" کے نام سے موسوم کرتے تھے۔ اسی طرح جو گوشت کھال کے ساتھ ہی اتر آتا اسے مرق کہتے تھے [۱۱]

چھوٹے چھوٹے جانوروں کی کھال اتارنے کے لئے سلخ، کشط اور زلع کے نام مختلف مقامات پر استعمال ہوتے تھے۔ اونٹ کی کھال اتارنے کے لئے نجو اور جلد کے خصوصی نام دیئے جاتے تھے۔ البتہ کھال اتارنے کے لئے عام طور پر سلخ بولتے تھے۔

(۳)

اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان اوزاروں کا ذکر بھی کیا جائے جنہیں دباغین (چمڑا کمانے والے) مختلف کاموں میں استعمال کرتے تھے۔ مناسب تو یہ تھا کہ اس صنعت سے متعلق تمام اوزاروں کا تذکرہ کیا جاتا مگر سردست جن کے بارے میں معلوم ہو سکا صرف انہی پر اکتفا کیا جائے گا۔

مختلف مسالوں کی پسائی کے لئے بڑی بڑی چکیوں کا استعمال عام تھا۔ اس طرح پسے ہوئے قرظ کو کھال میں ڈالنے کے لئے جو برتن استعمال ہوتے تھے، ان کا نام کہیں سے نہیں مل سکا۔ اسی طرح کھال کو بار بار پانی دینے کے لئے جو برتن استعمال کرتے تھے ان کا ذکر بھی کہیں ضرور ہوگا۔ کھال کے کمائے جانے کے بعد اس پر مزید پختگی پیدا کرنے والے اوزار کا علم نہیں ہو سکا۔ یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ وہ چمڑے پر نقش و نگار کا کام کرتے تھے۔

جن اوزاروں کو عرب استعمال کرتے تھے، ان میں سے چند کے بارے میں معلومات ہمیں مل سکی ہیں

---

[۱۰] و [۱۱] ابن منظور : لسان العرب مادہ رجل ، نعل و ابن سیدہ : المخصص باب الجلود ۱۰۵

اگرچہ ان کی ماہیت پر پوری طرح روشنی نہیں ڈالی جاسکتی تاہم ان اوزاروں سے لئے جانے والے کاموں کے بارے میں بہت کچھ معلوم ہو جاتا ہے۔

(۱) **مِحطّ** : حطّ ، یحطّ کے کئی معنی ہیں جیسے لکیر دینا ، صیقل کرنا اور نقش و نگار دینا۔ یہ فعل ان سبھی معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ یہ اوزار تقریباً ان تمام مذکورہ امور کے لئے استعمال ہوتا تھا کہتے ہیں کہ یہ لکڑی کا بنا ہوا ہوتا تھا اور بعض کا خیال ہے کہ لوہے کا۔ التہذیب فی اللغۃ میں اس کی شکل سے متعلق یہ الفاظ آئے ہیں :

هی محدّدة الطرف من اُدوات النطّاعین

یعنی اس کا سرا دھار دار یا نکیلا ہوتا اور جلد سازوں کے آلات استعمال میں شامل تھا۔

شائد اس شعر سے اس اوزار پر کچھ روشنی پڑ سکے : شاعر کا نام النمر بن تولب ہے :

كأنّ مَحطاً فی یدی حارثیة　　صناع ، علت منّی به الجلد من عل

(۲) **مِحلأة** : "حَلئ" کا مطلب ہوتا ہے کھال (کے اندرونی حصّہ) پر سے گندگی ، بال اور سیاہی چھیل کر دُور کرنا۔ اس کے معنی میں چُھری کا غلطی سے چمڑے میں لگ جانا بھی ہے۔ چنانچہ مؤخرالذکر معنی میں الکمیت نے حلئ کو استعمال کیا ہے [12]

کحالئة عن کوعها وهی تبتغی　　صلاح اُدیم ضیعته و تعمل

یہ اوزار لوہے کا بنا ہوا ہوتا اور کھال کی (اندرونی) صفائی کے لئے استعمال ہوتا تھا۔

(۳) **نشفہ** : پتھر کا کھُردرا ٹکڑا۔ عموماً لوگ اس کی رگڑ سے اپنے ہاتھ پاؤں پر جمنے والا میل یا غسل خانے کے اندر جمی ہوئی کائی وغیرہ صاف کرتے تھے ، اور کبھی کبھی محلأة کے استعمال کے بعد بھی اگر کوئی گندگی رہ جاتی تو وہ نشفہ سے صاف کر دی جاتی تھی [13]

(۴) **اِزمیل** : لوہے کا یہ اوزار چمڑے کو کاٹنے کے لئے بنایا گیا تھا۔ شاعر کہتا ہے : [14]

---

[12] الکمیت : هاشمیات ۔ مطبوعہ لیڈن ص ۱۳

[13] ابن منظور : لسان العرب مادہ حلأ

[14] ابن سیدہ : المخصص : باب الجلود : ج ۴ ص ۱۰۵

قندیپار میل المعین حور

(۵) اشفی: کھال میں سوراخ کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا تھا۔ عام طور پر مشکیں بنا
اسی سے سوراخ کیا جاتا تھا۔

(۶) مقراص: لوہے کا چپٹا سا اوزار جس سے چمڑے کو کاٹا جاتا تھا۔ اسی طرح مجوّب
کا بنا ہوا تھا اور چمڑا کاٹنے کے کام آتا تھا۔

ان کے علاوہ اور بھی بہت سے اوزار تھے جن کا ہمیں علم نہیں ہو سکا۔

اہل فن اوزاروں کے علاوہ اپنے ہاتھوں سے بہت زیادہ کام لیتے تھے۔ چمڑا کمائے جانے کے
کھال کو پانی دینے کے بعد اسے اپنے بازوؤں سے دلک (رگڑنا) کیا کرتے تھے۔ اور چمڑے کی تیاری
اسے اپنے ناخنوں سے نرم کرنا تو ایک عام طریقہ تھا۔

دباغت کی تیاری کے لئے قرظ کو پیس کر استعمال کے قابل بنانے کے
لئے جو بڑی بڑی چکیاں استعمال کرتے تھے ان کا وجود حصن عزّاب (یمن) کے مقام
اور یونانیوں کے آثار قدیمہ میں ملتا ہے۔ ان کے اندر چکیوں کے بڑے بڑے پاٹ ہیں
موٹائی تقریباً آٹھ آٹھ ہاتھ تھی۔ یہ چکیاں صرف انہی رومیوں اور یونانیوں کے
پیداوار تھیں، کیونکہ عرب ایسا کام کرنے کی صلاحیت سے اس وقت عاری تھے۔ (۱

---

۱۵ ابن المجاور: تاریخ المستبصر مطبوعہ لیڈن: ص ۲

فہرست مخطوطات

کتب خانہ ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی۔ اسلام آباد

احمد خان، فیلو ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی

ہمارے پیش رو جناب قاضی محمد اشرف صاحب، جو آب اسٹاف کالج کوئٹہ کے لائبریری آفیسر ہیں اس فہرست کو مخطوطہ نمبر ۲۳ تک لکھ چکے تھے کہ اس کے بعد وہ کوئٹہ چلے گئے۔ اب یہ خاکسار مہتمم کتب خانہ کی رہنمائی میں مخطوطہ نمبر ۲۴ سے اس سلسلۂ فہرست کو مکمل کرنے کی کوشش کرتا ہے، وما توفیقی اِلّا باللہ۔

○ **مخطوطہ نمبر ۲۴ (داخلہ نمبر ۳۰۷۰)**

- کتاب العنوان فی القراءات السبعۃ (عربی)
- مصنف: ابو طاہر اسماعیل بن خلف المقری الاندلسی المتوفی ۴۵۵ھ۔
- ورق ۸۴ تقطیع $\frac{۴\frac{1}{2} \times ۵\frac{3}{4}}{۲ \times ۴\frac{1}{2}}$ = ۱۳ سطری۔ بخط نسخ معمولی، روشنائی حنظلی[1]، کاغذ دستی قطنی[2] مصری۔

---

[1] حنظلی روشنائی: اس کے بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ ایک برتن میں صرف گیہوں کے دانے ڈال کر بھونتے ہیں۔ جب دانے جلنے لگتے ہیں تو بالکلیہ جل جانے سے ذرا پیشتر اس میں ٹھنڈا پانی ڈال دیتے ہیں، اور کسی دستہ سے اُسے پیس ڈالتے ہیں۔ ٹھنڈا ہونے کے بعد اُسے چھان کر بوتلوں میں رکھ لیتے ہیں۔ یہ روشنائی رنگ میں گہری کتھئی رنگ کی ہوتی ہے اور لیس دار بھی۔ مگر پھر بھی بڑی روانی سے چلتی ہے، اور بڑی مدت تک یکساں قائم رہتی ہے۔ اس میں چمک پیدا کرنے کے لئے شکر ڈالنے کی ضرورت نہیں ہوتی، البتہ روانی میں اضافہ کے لئے کبھی ذرا سا نمک ڈال دیتے ہیں۔

[2] قطنی کاغذ: سوت کاتنے کے دَوران جو روئی کے ٹکڑے ناکارہ ہو کر گرتے رہتے ہیں، انھیں اور پُرانے سوتی کپڑوں کے ٹکڑوں کو اچھی طرح کوٹ کر لگدی بنا لیتے ہیں۔ اس کے بعد اسے حوض میں ڈال کر معروف طریقے کے مطابق اس سے کاغذ بنا لیتے ہیں۔ سوکھنے کے بعد کبھی اس کاغذ پر مہرہ کر لیا جاتا ہے جس سے کاغذ چکنا بھی ہو جاتا ہے اور چمک دار بھی۔ اسی طرح جس کاغذ کے بنانے میں ریشم کے ناکارہ ٹکڑے استعمال ہوتے ہیں، اسے ریشمی اور جس میں بانس کا گودا استعمال ہوتا ہے اُسے قصبی کاغذ کہتے ہیں۔

• تاریخ کتابت: ۹ رجادی الاوّل ۸۱۴ھ، عنوان سرخ ہیں، نسخہ مکمل ہے، بہت اچھی طرح پڑھا جاتا ہے۔

اس کتاب کے مصنف علم تجوید و قرأت کے مشہور زمانہ عالم تھے۔ ان کا پورا نام ابوطاہر اسماعیل بن خلف بن سعید الانصاری السرقسطی ہے۔ یکم محرم ۴۵۵ھ مطابق ۱۰۶۳ء سرقسطہ میں انتقال ہوا۔ انھوں نے علم تجوید پر ایک مفصل اور بڑی کتاب 'الاکتفاء' کے نام سے لکھی تھی۔ اس کے بعد انھیں خیال ہوا کہ یہ کتاب بہت ضخیم ہوگئی ہے تو پھر انھوں نے خود ہی 'الاکتفاء' کا اختصار "العنوان فی القراءات السبعۃ" کے نام سے لکھا۔ یہ وہی کتاب ہے۔ اس کا ابتدائی جملہ یہ ہے:- الحمد للہ الذی أنشأنا بقدرتہ وھدانا للاسلام وفطرتہ۔

اور آخری جملہ یہ ہے:-

سورۃ والضحیٰ کبر ثم افتتح السورۃ التی بعدھا وکذلک باشر کل سورۃ حتی یختم۔ وقد اختلف عنہ فی لفظ التکبیر والذی اختارہ من ذلک اللّٰہ اکبر لاغیرہ وبہ قرأت وبہ اخذ۔

اس مختصر کی شرح عبدالظاہر بن نشوان بن عبدالظاہر المقری الجذامی المصری المتوفی ۶۴۹ھ نے کی ہے۔ مصنف کا تذکرہ الزرکلی کی الاعلام ج ۱ ص ۳۱۰ پر موجود ہے۔ ابوطاہر اسماعیل کا سن وفات ۴۵۵ھ ہے مگر اسماعیل پاشا بغدادی مرحوم اپنی کتاب ھدیۃ العارفین ج ۱ ص ۲۱۲ پر ان کی ولادت ۵۵۴ھ اور وفات ۶۲۳ھ بتاتے ہیں۔ یہ صحیح نہیں ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شائد اسماعیل پاشا کو اسماعیل الاندلسی النحوی اور اسماعیل السرقسطی میں التباس ہوا ہے۔

ابوطاہر اسماعیل بن خلف کا ایک رسالہ "رسم المصحف" میں بھی ہے۔ انہوں نے ابوعلی الفارسی کی کتاب 'الحجۃ' کا اختصار بھی کیا تھا جس کا تذکرہ ابنِ خلّکان اور اسماعیل پاشا دونوں کرتے ہیں۔

زیرِ نظر کتاب میں قراء سبعۃ کے اختلافات پر پوری بحث ہے۔ اور ایک ایک سورۃ میں اختلاف قراءات کو الگ الگ بیان کیا گیا ہے۔ جہاں تک ہمیں معلوم ہے ابھی یہ کتاب زیورِ طباعت سے آراستہ نہیں ہوئی۔ اس کتاب کے قلمی نسخے متعدد کتب خانوں میں پائے جاتے ہیں۔ مثلاً پٹنہ اور ٹیلل لائبریری، قومی کتب خانہ استنبول وغیرہ۔

○ مخطوطہ نمبر ۲۵ (داخلہ نمبر ۲۷۷۱)

• عقیلۃ أتراب القصائد فی أسنی المقاصد (عربی)۔

• مصنف: الشیخ القاسم بن فیرۃ الشاطبی، المتوفی ۵۹۰ھ۔

● ورق ۳۰، تقطیع $\frac{۴\frac{1}{2} \times ۶\frac{1}{2}}{۲ \times ۴\frac{1}{2}}$ = ۱۱ سطری، بخطِ نسخ اچھا، روشنائی معمولی صمغ دودی [1]،
کاغذ دستی جدید، تاریخ کتابت مذکور نہیں مگر خط اور کاغذ کی بنا پر قیاس کیا جا سکتا ہے کہ یہ نسخہ مصر میں
۱۳۰۰ھ کے بعد لکھا گیا ہے۔

امام شاطبی چھٹی صدی ہجری کے مشہور نابینا قاری، نحوی اور لغوی ہیں۔ یہ اندلس کے رہنے والے تھے۔ پورا
م یہ ہے: اَبُومحمّد و ابوالقاسم بن فیرۃ بن خلف بن اَبی القاسم بن اُحمدالرُّعَینی الاندلسی ثُم الشاطبی۔ یہ ۵۲۸ھ میں شاطبہ
ں پیدا ہوئے اور ۵۹۰ھ میں مصر میں وفات پاگئے۔ اپنے وطن مالوف شاطبہ سے ۵۷۲ھ میں مصر آئے
تھے۔ علم قرارات میں ان کی مشہور و معروف کتاب "حرز الاَمانی و وجہ التہانی" ہے جو "قصیدۃ شاطبیۃ" کے
م سے مشہور ہے۔ اس قصیدہ شاطبیۃ کی بہت سے لوگوں نے شرحیں لکھی ہیں۔ ان میں عَلَم الدین السخاوی (متوفی
۶۴۳ھ) اور ملّا علی القاری (متوفی ۱۰۱۴ھ) جیسے اساطینِ علم بھی ہیں۔
قصیدۃ شاطبیۃ اُلفیہ قصیدہ ہے جس کا پہلا شعر ہے:۔

بدأتُ باسم اللّٰه فی النظم اَوّلا   تبارک رحمانا رحیما موئلاً

زیرِ نظر مخطوطہ اِن ہی امام الشاطبی کا فنِ رسم مصاحف اور تجوید میں ایک رائیہ قصیدہ ہے۔ اس کا پہلا شعر ہے:۔

الحمدلِلّٰہ موصولاً کما أمرا   مبارکاً طیباً یستنزل الدِّررا [2]

یہ قصیدہ ہر زمانے میں اربابِ تجوید کے نزدیک مقبول ترین رہنما کتابوں میں سے شمار کیا گیا ہے۔
نیۃ فی علم الرسم کے نام سے بھی مشہور ہے۔ ساتویں صدی سے تیرھویں صدی ہجری تک بہت سے لوگوں
س قصیدے کی عربی اور فارسی شرحیں لکھی ہیں۔ عقیلۃ اتراب القصائد ۱۲۸۶ھ میں بمقام قاہرہ
التتری کے مطبع میں چھپا تھا۔ اس کے بعد مصر میں ہی کئی بار۔ ۱۲۷۸ھ میں پشاور سے مصنف کی
ب حرز الاَمانی بطریقۂ حجری چھپی تھی۔ اس کے آخر میں قصیدۃ عقیلہ بھی چھاپا گیا تھا۔
موجودہ نسخہ اگرچہ جدید الخط ہے لیکن اچھا لکھا ہوا ہے اور ایک قابلِ قدر مکمل نسخہ ہے۔ (مسلسل)

---

[1] صمغ دودی: صمغ یعنی گوند کے پانی میں کاجل کو ایک کپڑے میں پوٹلی بنا کر کسی کانسی کے برتن میں دیر تک رگڑتے
ہیں، اس میں تھوڑی سی شکر بھی ڈال دیتے ہیں۔ اس طرح تیار شدہ روشنائی بہت سیاہ اور چمک دار ہوتی
ہے اور پانی کا اثر فوراً قبول نہیں کرتی۔ صمغ دودی روشنائی کی ایک قسم وہ بھی ہوتی ہے جس میں آہنی برادہ
ال دیا جاتا ہے۔ یہ روشنائی خوش خطی میں غبار کی کیفیت پیدا کر دیتی ہے۔

[2] قصیدۃ اصل میں رائیہ ہے مگر حرف روی کے منسوب ہونے کی بنا پر اشباعی الف کا اضافہ کیا گیا ہے۔

اخبار

حکومتِ لیبیا کے کونسلر جناب علی حسین الغدامسی اپنے فرائضِ منصبی ادا کرنے کے ساتھ علم نوازی اور تحقیقاتِ دینی میں بھی دلچسپی رکھتے ہیں۔ ایک ملاقات میں جب ادارہ کا تعارف کرایا گیا تو آپ نے نہایت اشتیاق سے ادارہ دیکھنے کی خواہش ظاہر کی، اور وعدہ فرمایا کہ ادارہ کے رفقاء کو اپنی مختصر سی تقریر کے ذریعہ لیبیا کے انقلاب سے متعلق معلومات بہم پہنچائیں گے۔ جمعہ ۲ر ستمبر ۱۹۶۹ء کو جناب غدامسی صاحب ادارہ تشریف لائے رفقاء سے ملاقات کی۔ یہاں کے علمی ماحول سے بہت متاثر ہوئے اور مسرت کا اظہار فرمایا۔ لائبریری کا معائنہ کیا، یہاں دینی اور علمی کتب کا اس قدر عظیم ذخیرہ دیکھ کر انتہا حیرت و مسرت کا اظہار کرتے ہوئے انھوں نے اس لائبریری کو علوم اسلامیہ پر مشتمل دنیا کی عظیم لائبریریوں میں سے ایک قرار دیا۔

موصوف نے اپنی مختصر سی تقریر جو وہ لکھ کر لائے تھے ادارہ کے رفقاء کو پڑھ کر سنا اور پھر بعض استفسارات کا اطمینان بخش جواب دیا۔ اتحادِ عرب کو انہوں نے اتحاد اسلامی کا پیش خیمہ بتایا اور اشتراکیت کے بارے میں وضاحت کرتے ہوئے نے کہا کہ ہماری یہ اشتراکیت اسلامی مواخاۃ کی بنیادوں پر استوار ہے اور اسے مادی اشتراکیت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ ذیل میں ہم جناب غدامسی صاحب کی عربی تقریر کا ترجمہ پیش کرتے ہیں ———————— (ادارہ) ————————

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

"محترم بھائیو!

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ!

اوائل ستمبر میں لیبیا کی شاہی حکومت کو ختم کر دینے والا انقلاب نہ صرف لیبیا کے باشندوں کی دلی آرزوؤں کا آئینہ دار اور ان کی تمناؤں کی سچی تعبیر تھا بلکہ وہ اللہ تعالیٰ کی اس مشیئت کا مظہر بھی تھا جس نے اس قوم کو ہلاکت سے ہم کنار ملوکیت کے جور و استبداد سے نجات دلانا چاہی تھی۔ یہ ملوکیت ہمارے پاکیزہ دین کی تعلیمات کے منافی اصولوں کو تقویت دے رہی تھی۔ مثلاً وہاں ملک کا ایک چھوٹا طبقہ قومی دولت کا اجارہ دار بن گیا تھا۔ رشوت کا بازار گرم اور لوٹ کھسوٹ عام تھی۔

قوم کے اس طبقہ کے سوا جو دامن ملوکیت میں پناہ گیر تھا اور نیک دل قوم کی اکثریت پر بار ڈال کر رات کے رات سرمایہ دار بن گیا تھا، پوری اپنے ملک کی دولت سے محروم تھی۔ یہ اور اس کے علاوہ بہت سے امور میں جو لیبیا میں انقلاب لانے کا موجب بنے۔ انقلاب ان تمام بے تاعدگیوں کو اکھاڑ پھینکنے اور ان ناگفتہ بہ حالات کی اصلاح کے لئے آیا جن سے قوم بُری طرح پریشان تھی۔

ہمارے اس انقلاب کی بنیادیں مختصراً یہ ہیں ؛

۱۔ وطن عزیز لیبیا میں پائے جانے والی مختلف اجتماعی اور معاشی مشکلات کو حل کرنے میں گزشتہ دور کے سلبی موقف کا کلی خاتمہ۔

۲۔ عرب وطن میں عربوں کے موجودہ مسائل حل کرنے کے لئے ان کے ساتھ بھرپور اشتراک۔

۳۔ ہمارے موجودہ زمانے میں انسان کو جو امور درپیش ہیں ان کے حل میں حصہ لے کر ماضی کے غیر مؤثر اور سلبی موقف کا ازالہ۔

لیبیا کا مقدس انقلاب ان عظیم ترین تمدنوں پر پورا ایمان رکھتا ہے جنہیں جمعیت اقوام متحدہ نے تسلیم کیا ہے اور ان تمام معاہدوں اور سمجھوتوں کی پوری پابندی کرتا ہے جن میں لیبیا کے ؤام بندھے ہوتے ہیں۔

ہم نے یہ انقلاب اس لئے برپا کیا ہے تاکہ ہم بہادر لیبی قوم کو اس قابل بنا سکیں کہ وہ دوسری قوموں کے درمیان اپنا حقیقی مقام حاصل کر سکے۔

اسی طرح لیبیا کے انقلاب کے تین مقاصد ہیں یعنی آزادی، اشتراکیت (سوشلزم) اور اتحاد۔

آزادی انسان کا ایک فطری حق ہے جو خدا نے اپنے بندوں کو عنایت فرمایا ہے۔ آزادی کا مطلب نسان اور اس کی عزت و شرافت کا اقرار ہے اسی طرح فقر و احتیاج اور پس ماندگی و مجبوری کی اس

محکومیت سے نجات حاصل کرنا بھی آزادی ہے جس میں لیبیا کے باشندے تباہ شدہ شاہی حکومت کے دَور میں رہے تھے۔

انقلاب کا دوسرا مقصد اشتراکیت ہے، اس کے متعلق انقلابی کونسل کے سربراہ نے کہا ہے کہ اس سے مراد اسلامی اشتراکیت یعنی دینِ حنیف کی پیش کردہ اشتراکیت ہے اس سے ہماری مراد مل جل کر خلوص سے اجتماعی جد وجہد ہے جو ہم کو خود کفیل اور با انصاف معاشرے کی طرف لے جائے، اس سے مراد یہ ہے کہ ملکی پیداوار میں پوری قوم حصہ دار ہو، اس کا مطلب جیساکہ بعض لوگ سمجھ رہے ہیں یہ نہیں کہ لوگوں میں فقر و فاقہ عام کر دیا جائے بلکہ اس کے بالکل برعکس اس کا مطلب ہے لوگوں میں خوش حالی و آسودگی کو عام کرنا۔

اتحاد سے ہماری مراد عرب اتحاد ہے، جو ہر عرب باشندے کی دلی خواہش ہے۔ عرب اتحاد نہ صرف پوری دنیا کی موجودہ صورتِ حال کا بلکہ عرب دنیا کو صیہونیت کے جس چیلنج کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے اس کا بھی ایک ضروری تقاضا ہے۔

بھائیو! یہ ہمارا انقلاب ہے اور یہ اس انقلاب کے بنیادی مقاصد ہیں، جسے لیبی قوم نے بے مثال جوش سے خوش آمدید کہا ہے۔ مادرِ وطن کے ہر حصہ میں اس انقلاب کی حمایت اور اس انقلاب کے غیور رہنماؤں کی تائید میں پوری قوم نے جشنِ مسرت منایا۔ آپ بھی میرے ساتھ دعا کریں کہ اللہ تعالےٰ انقلابی کونسل کے رہنما اور ان کے بہادر رفقائے کار کو توفیق دے کہ وہ ہمارے اس گراں قدر انقلاب کے مقاصد کو بطریقِ احسن پورا کرسکیں اور ان کو وہ خدمات انجام دینے کی توفیق دے جن میں عرب اور اسلام کا بھلا ہو۔"

(مترجم: محمود احمد غازی)

○ ● ○ ● ○

ادارہ تحقیقات اسلامی

کی

دو نئی کتابیں

(۱) ”کتاب النفس و الروح (عربی متن)“

مصنف : مشہور مفسر و متکلم امام : فخر الدین رازی (متوفی ۶۰۶ھ / ۱۲۱۰ء)

محقق : ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی - پروفیسر ایمریٹس

یہ نادرالوجود کتاب مشہور مفسر و متکلم امام فخر الدین رازی (رحمہ اللہ) کی تصنیف ہے - یہ کتاب دو حصوں میں منقسم ہے - حصہ اول میں علم الاخلاق کے اصول کلیہ سے بحث کی گئی ہے - دوسرے حصے میں خواہش نفسانی کے متعلق اور ان کے علاج سے بحث کی گئی ہے -

اس کتاب کا ذکر مصنف کے مصنفوں کے سوا کسی مستند جدید فہرست کتب میں نہیں ملتا - اور ذہن کو بھی اس کتاب کے وجود کا علم نہیں - بوڈلین لائبریری (آکسفورڈ) کے مخطوطہ کے علاوہ اس کتاب کے کسی دوسرے نسخے کا وجود آج تک دریافت نہیں ہوا - اس کتاب کے عربی متن کو ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی پروفیسر ایمریٹس ادارہ ہذا نے بڑی دیدہ ریزی سے ایڈٹ کیا ہے - اس کا انگریزی ترجمہ زیر طبع ہے اور جلد شائع کر دیا جائے گا -

صفحات [illegible] قیمت [illegible] روپے

(۲) ”کتاب الاموال“

مولف : امام ابوعبید قاسم بن سلام (رحمہ اللہ) متوفی (۲۲۴ھ / ۸۳۹ء)

مترجم و مقدمہ نگار : عبدالرحمان طاہر سورتی - ریڈر

یہ کتاب امام ابوعبید رحمہ اللہ کی تصنیف ہے - مؤلف امام شافعی رحمہ اور امام احمد بن حنبل رحمہ کے معاصر اور علمی حلقوں کے ماہر ہیں -

کتاب کا اردو ترجمہ دو حصوں میں منقسم ہے - حصہ اول اسلامی مملکت میں غیر مسلموں سے لئے جانے والے سرکاری محصولات اور ان کی تفصیل پر مشتمل ہے - حصہ دوم مسلمانوں سے وصول کئے جانے والے واجبات (صدقہ و زکواۃ) پر مشتمل ہے - ہر دو حصہ پر مترجم کے مقدمہ کا اضافہ کیا ہے -

حصہ اول صفحات [illegible] قیمت [illegible] روپے

حصہ دوم صفحات [illegible] قیمت [illegible] روپے

ناظم نشر و اشاعت : ادارہ تحقیقات اسلامی - پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ اسلام آباد

طابع : خورشید الحسن مطبع . خورشید پرنٹرز اسلام آباد

ناشر : اعجاز احمد زبیری - ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد (پاکستان)

Regd. No. P. 14 *November, 1969*

Monthly **FIKR-O-NAZAR** *Islamabad*

ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE

مجموعہ قوانین اسلام

کی

تیسری جلد شائع ہو گئی

مجموعہ قوانین اسلام مؤلفہ تنزیل الرحمن کی پہلی دو جلدوں میں نکاح، نفقہ زوجہ، مہر، طلاق، عدالتی تفریق، خلع، مبارات، ظہار، ایلاء، لعان اور عدت سے متعلق قوانین اسلام کو مدون شکل میں پیش کیا جا چکا ہے - یہ جلد نسب اولاد، حضانت، نفقہ اولاد و آباء واجداد، ہبہ اور وقف کے اسلامی قوانین پر مشتمل ہے

حسب سابق تیسری جلد میں بھی مذکورہ قوانین کو دفعہ وار شکل میں جدید انداز پر مرتب کر کے مختلف مذاہب فقہ — حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، حنبلیہ شیعہ امامیہ اور ظاہریہ — کے نقطہ ہائے نظر تشریح کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں - ساتھ ہی ممالک اسلامیہ میں رائج الوقت متعلقہ قوانین کے تفصیلی حوالے بھی شامل ہیں - آخر میں پاکستان کی اعلیٰ عدالتوں کے فیصلوں کا ذکر کرتے ہوئے جہاں کہیں قوانین نافذ الوقت میں کوئی نقص، کمی یا خلاف شرع بات محسوس کی گئی ہے اس کی نشان دہی کے ساتھ متعلقہ قانون میں ترمیم یا جدید قانون سازی کی طرف توجہ دلائی گئی ہے -

امید ہے کہ جب پاکستان میں پارلیمانی سطح پر شخصی قانون مسلمانان (مسلم پرسنل لاء) کو مکمل آئینی اور قانونی صورت دینے کے لئے ضابطہ بند (Codify) کیا جائے گا تو یہ مجموعہ ملک کی وزارت ہائے قانون اور قومی و صوبائی اسمبلیوں کے لئے بہترین راہ نما ثابت ہو گا -

اسلامی قانون پر کوئی لائبریری اس مجموعہ کے بغیر مکمل نہیں کہلائی جا سکتی -

حصہ اول — [illegible] روپے

حصہ دوم — [illegible] روپے

حصہ سوم — [illegible] روپے

ملنے کا پتہ

ادارۂ تحقیقات اسلامی - اسلام آباد

پوسٹ بکس نمبر ۳۵، اسلام آباد

۲

سمبر ۱۹۹۹ء

تحقیقات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

یہ مجلہ آپ کے ہاتھوں میں ماہ رمضان کے آخری عشرہ میں پہنچ رہا ہے۔ وہی عشرہ جس کی ایک طاق رات "لیلۃ القدر" اور "لیلۃ مبارکۃ" ہے، وہ بابرکت شب جسے ایک ہزار ماہ سے زیادہ بہتر بتایا گیا ہے، اس لئے کہ اس ماہِ مبارک کی اس مبارک شب میں تمام بنی نوع انسان کو قرآن مجیدؑ اللہ تعالیٰ کی طرف سے وہ آخری اور مکمل پیغامِ ہدایت، نورِ معرفت اور سرمۂ بصیرت عطا ہوا جس نے انہیں حق و باطل، خیر و شر، معروف و منکر اور نفع و ضرر کے جانچنے پرکھنے کا پیمانہ (الفرقان) دیا، تاریکیوں سے نکل کر روشنی میں آنے کا طریقہ بتایا، شکوک و شبہات اور تردّد و تحیر سے نکال کر حقیقت آشنا کیا۔ وہ دین کامل بخشا جس نے قلوب کو سکون و طمانیت دی اور فطرت انسانی کو آسودگی و کمال سے ہمکنار کیا۔

اللہ تعالیٰ نے ہر چیز کو جوڑا جوڑا بنایا اور جوڑے کا یہ خاصہ ہے کہ اس کا ایک فرد اپنے دوسرے فرد سے ربط کے بغیر تکمیل پذیر نہیں ہوتا، اللہ تعالیٰ نے مرد اور عورت کے لئے " ھُنَّ لباس لکم و انتم لباس لھن" فرما کر یہ بتایا کہ یہ دونوں ایک دوسرے سے ملے بغیر ناقص اور نامکمل رہتے ہیں باہمی ارتباط کے بغیر نہ ان کے وجود کی غرض و غایت پوری ہوتی ہے نہ

.قی کی راہ پر گامزن ہوتے ہیں۔ اسی طرح پوری انسانیت ایک فرد ہے۔
۔ فرد اپنے دوسرے فرد (جفت) سے ملے بغیر نہ کامل ہو سکتا ہے نہ ترقی
تا ہے۔ جانتے ہیں انسانیت کا وہ کون سا دوسرا فرد (یا جوڑا) ہے جس
بغیر وہ اپنے کمال سے محروم، اور اپنی کمی کو پورا کرنے کے لئے بے قرار و
رہتی ہے؟ انسانیت کا یہ دوسرا فرد دین ہے ـــــ اللہ کا پسندیدہ
اسلام، اللہ کا مکمل کردہ دینِ اسلام، وہ دینِ اسلام جس کے سوا
خالق انسانوں سے کوئی دوسرا دین قبول نہیں فرمائے گا ـــــ دینِ اسلام
ں تعریف سے یہ بات واضح ہے کہ انسانیت کی تکمیل صرف وہی دینِ
کرتا ہے جو من جانب اللہ ہو اور جس میں انسان نے کسی قسم کی کوئی
ی نہ کی ہو، یہی وہ دین ہے جس کے لئے انسانی معاشرہ اپنے کمال کی
بےتاب و بے قرار رہتا ہے۔ اس معاشرہ کی بے قراری کو اگر کسی چیز
رار مل سکتا تو وہ صرف اللہ کے دین کو مان لینے سے مل سکتا ہے۔ سوسائٹی
ں خلا کو اگر کوئی چیز حُسن و خوبی سے پُر کر سکتی ہے تو وہ صرف اللہ
، ہے۔ آیت کریمہ "فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر
ں عليها" کا یہی مفہوم ہے۔

ج آپ انسانی معاشروں کو دیکھئے۔ کچھ تو سرے سے دین نہ رکھنے کی وجہ
ذاب میں گھُٹ رہے ہیں، کچھ غیر الٰہی یا خود ساختہ دین اختیار کر لینے کی
ہ بے چینی اور پریشانی میں مبتلا ہیں اور بہت سے معاشرے اللہ کے خالص
اپنے مختلف تعصّبات اور اغراض و مصالح کی آمیزشوں سے مکدر کر لینے
عث اختلافات وفتنہ و فساد کا شکار بن گئے ہیں۔

ختلف معاشروں میں مختلف طاغوتوں نے مختلف ناموں سے خلقِ خدا کو ٹکڑے

ٹکڑے کر دیا ہے ۔ انسانیت ان کے ظلم و جور سے نالاں ہے ، ہر معاشرہ اپنی بے دینی کی آگ میں جل رہا ہے۔ اس سوزش کو دُور کرنے کے لئے وہ مصنوعی مشروبات سے بیزار ہو کر سادہ پانی کا مطالبہ کر رہا ہے اور یہ سادہ و پاک مشروب اللہ تعالیٰ کا وحی کردہ دین ہے۔ وقت کا تقاضا ہے کہ ان آفات زدہ معاشروں کو سکون و حیات دینے کے لئے ان کے سامنے اللہ کا یہ دینِ خالص پیش کر دیا جائے ، جو تمام تعصبات سے بلند و بالا "لاشرقیۃ ولاغربیۃ" ہے جس میں آفاقیت و عالمینیت ہے جو ایک اللہ کی طرف سے ایک انسانی برادری کے لئے حریت و مساوات کا پیغام ہے ۔ وہ دین جو انسانوں کا رشتہ اللہ سے جوڑ کر انہیں باہم بھائی بھائی بنا دیتا ہے ، وہ دین جو اختلافات کی جہنم پاٹ کر اسے جنت میں بدل دیتا ہے۔

اسلام زندگی کا مقصدِ اعلیٰ یہ قرار دیتا ہے کہ ایک اللہ کی عبادت کرتے ہوئے عدل و احسان اور اخوت و مساوات پر مبنی معاشرہ قائم کیا جائے، یہی سعادتِ دارین ہے اور یہی فی الدنیا حسنۃ و فی الآخرۃ حسنۃ ہے۔ نماز ہو یا زکوٰۃ ، روزہ ہو یا حج ان سب کی غرض و غایت یہی ہے کہ ہم اسلامی زندگی کے مقصدِ اعلیٰ (رضائے الٰہی ، للٰہیت) کو حاصل کرلیں، اسلام کو یہی مقصد سب سے زیادہ عزیز ہے، اسی لئے وہ بار بار تقویٰ، اخلاص اور صلاح پر زور دے کر یہ تعلیم دینا چاہتا ہے کہ اس مقصد کی راہ میں حائل ہونے والی ہر چیز سے کنارہ کش رہو۔ اسلام کے ماننے والوں میں اس مقصد اعلیٰ کا اختلاف ناممکن ہے البتہ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے مختلف طریقے اختیار کرنے کی آزادی ہے اور اس کا نام اختلاف نہیں بلکہ مسابقت (یا تنافس) الی الخیر ہے۔ اس مسابقت میں اپنے مقصد سے محبت اور اسے حاصل کرنے کی تڑپ کار فرما رہتی ہے۔

انسانیت آج اللہ کے جس خالص دین کی تلاش میں ہے اس تک رسائی نہ صرف علوم و فنون کے حصول سے ہو سکتی ہے نہ محض سائنسی اور ٹیکنیکل ترقیوں سے ، نہ

ضرورت نہ جماعت سازیوں سے پوری ہو سکتی ہے نہ پُر فریب تاویلات سے، اس کا ایک ہی طریقہ ہے جو ہمیشہ آزمودہ کار رہا ہے اور اب بھی ہے۔ قرآن میں غوطہ زنی کیجئے اللہ کی محبت اور قرآن مجید کی عظمت کو اپنا شعار بنا لیجئے۔ اللہ کی رسّی کے ذریعہ اللہ کے بندوں کو اللہ سے براہ راست ملا دیجئے۔

ہم کتنے خوش نصیب ہوں گے اگر رمضان کا یہ مہینہ اور لیلۃ القدر میں نزول قرآن کی یہ مبارک ساعت ہمارا دینی شعور بیدار کر دے، ہم اپنے مقصد اعلیٰ کے حصول کے لئے بے قرار ہو جائیں اور بھٹکی ہوئی بے قرار انسانیت کو اللہ کا خالص دین پہنچا کر خیر الامم ہونے کا ثبوت دے دیں۔

ہم کتنے خوش نصیب ہوں گے اگر اپنے معاشرہ کو قرآن پر کاربند بنانے میں کامیاب ہو جائیں۔ ہم قرآن مجید کو اپنا دستور بنالیں۔ اسکولوں، کالجوں اور یونیورسٹیوں کی تعلیم میں قرآن مجید کو سمجھ کر پڑھنا، اس میں غور و تدبر کرنا اور اس کی تعلیمات پر عمل کرنا شامل کر لیں۔ ہم اپنے لیڈروں اور جماعتوں کو قرآن مجید کی کسوٹی پر پرکھنے کے عادی ہو جائیں۔ اور جو لیڈر یا جماعت قرآن مجید سے جتنا دُور ہو اسی قدر ہم اس سے دُور رہنا اپنا شعار بنا لیں۔ ہم اپنے عوام میں دوسرے دنیوی نظریوں کی جگہ قرآن مجید کے احکام اور قرآنی نظریوں کو عام کر لیں، ہم کسی ایسے امیدوار کو جو قرآن مجید کی محبت سے اور قرآن مجید کی تعلیمات پر عمل کرنے سے دُور بھاگتا ہو اپنے ووٹ کا مستحق نہ سمجھیں، کوئی افسر اور کوئی کارکن قرآنی تعلیم سے بے بہرہ رہ کر ہم میں مقبول نہ ہو سکے اور ہمارے مجلات و جرائد ریڈیو اور ٹیلیویژن ہمارے لئے غیر ملکی، مخرب اخلاق اور غیر اسلامی کردار کو پیش کرنے کے بجائے اسلامی تعلیمات کو مقبول بنانے میں شب و روز لگے رہیں۔

ماہ رمضان المبارک قرآن مجید کی اہمیت و عظمت کو یاد دلانے والا مہینہ ہے۔ اور عید الفطر ہ رمضان میں قرآنی تعلیمات سے آراستہ ہو کر نئے جذبہ سے سرشار ہونے والوں کی عید ہے۔ ارہ آپ کو اس موقع پر قرآن مجید سے قریب تر ہونے کی دعوت دیتا، اور عید مبارک پیش کرتا ہے۔

اسلام میں تصوّرِ اخوت و مساوات

نشاط چغتائی ——— ترجمہ: معین الدّین خان

یہ اس انگریزی مقالہ کا ترجمہ ہے جسے راولپنڈی میں منعقد ہونے والی دفروری ۱۹۶۸ء کی بین الاقوامی اسلامی کانفرنس میں ترکی کے نمائندے جناب نشاط چغتائی نے پیش کیا تھا۔

دینِ اسلام جسے ہمارے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے عقبٰی میں جنت کی ابدی راحت و مسرت اور اس دنیا میں ذہنی سکون و طمانیت کے لئے انسانیت تک پہنچایا ایک ایسا دین ہے جو خصوصیت سے اخوّت و مساوات پر زور دیتا ہے۔ مسلمانوں کے درمیان اخوّت اور غیر مسلموں سے مساوی سلوک اس کے دو بنیادی اُصول ہیں۔

دینِ اسلام کے احکام پر مشتمل ہماری مقدس کتاب قرآن مجید کا خطاب نہ تو کسی ایک قوم کے لئے محدود ہے نہ کسی ایک دَور کے لئے، بلکہ اس کا خطاب بلا امتیاز ہر قوم اور ہر زمانہ سے ہے۔ اور اسی لئے اس میں جو ضابطۂ اخلاق پیش کیا گیا وہ بھی عالمگیر ہے۔

قرآن پاک ایک ایسی کتاب ہے جو ہر قوم کے ارتقائی سفر کی ہر منزل پر اس کی رہنمائی کرتی رہے گی۔ ہر شخص جاہل ہو یا عالم، عوام سے متعلق ہو یا خواص سے، کاروباری ہو یا گوشہ نشین، امیر ہو یا غریب، بہر صورت وہ قرآن پاک کی رہنمائی کا محتاج رہے گا۔ یہی سبب ہے کہ قرآن پاک جہاں تمام نوعِ انسان کو احکامِ الٰہی کا درس دیتا ہے وہاں انھیں یہ بھی بتاتا ہے کہ انھیں صرف ان احکام پر عمل کرنا چاہیئے جو ان کے معاشی و معاشرتی احوال سے ہم آہنگی اور مطابقت رکھتے ہوں[1]۔

---

[1] ہمارے خیال میں فاضل مقالہ نگار کا مطلب یہ ہے کہ قرآن مجید نے جہاں کسی مسئلہ کے بارے میں ایک سے زائد حل بتائے ہیں وہاں حالات کے لحاظ سے مناسب حل اختیار کیا جا سکتا ہے، یا جہاں قرآن مجید سکوت اختیار کرتا ہے وہاں حسبِ موقع مناسب کارروائی کی اجازت دیتا ہے۔ (مدیر)

قرآن پاک ایک طرف ان معاشروں کی رہنمائی کرتا ہے جو ابھی ارتقا کے بالکل ابتدائی مراحل طے کر رہے ہیں اور انھیں وہ رہنما اصول بتاتا ہے جن کی انھیں اپنی ترقی کے لئے بے حد ضرورت ہے، تو دوسری طرف وہ اخلاقی و روحانی ارتقا کی اعلیٰ ترین منزل پر فائز افراد کے لئے بھی شمعِ ہدایت ہے۔ انسانیت دوستی کے نقطۂ نظر سے اسلام دوسرے مذاہب کے پیروؤں کو برابری کا درجہ دیتا ہے اور جب تک وہ قانون سے وفاداری اور اپنے محصولات و واجبات کی ادائی کرتے رہیں اسلام ان کو سماجی حقوق سے برابر کا فائدہ اُٹھانے کی مکمل اجازت دیتا اور انھیں اپنے مذہبی فرائض بجالانے کی پوری آزادی بخشتا ہے۔[۱]

مساوات کا یہی پاکیزہ و اعلیٰ جذبہ تھا جس کے باعث اسلام تیزی سے پھیلتا چلا گیا۔ اور دوسرے مذاہب کے پیروؤں نے بھی اسے اچھی نظروں سے دیکھا۔ بدقسمتی سے بنو اُمیہ نے عرب قومیت کی جس حکمتِ عملی کو اپنایا اس نے غیر عرب مسلمانوں میں اپنے حقوق کی مدافعت و تحفظ کے لئے ایسا ردِ عمل پیدا کر دیا جس کے نتیجہ میں مرکز اور وحدتِ اسلامی کے خلاف بغاوتیں رونما ہوئیں۔[۲] ان کے اس طرزِ عمل سے اسلام کی اشاعت نمایاں طور پر سست پڑ گئی اور اس کی ترقی میں بتدریج کمی ہونے لگی۔ پھر ان نے جنگیوں نے جنہیں شخصی غرور و تکبر، ذاتی عداوتیں اور ہوس بھڑکا رہی تھی، اس خلیج کو اور بھی وسیع کر دیا۔

اگر اخوت و مساوات کے اسلامی اصولوں پر نیک نیتی سے عمل کیا جاتا تو قبائلی اور قومی عصبیت کے باوجود اسلامی معاشروں کے رشتے مضبوط تر ہو جاتے اور اسلامی مملکتوں کا ایک وفاق تشکیل پذیر ہو جاتا۔ چونکہ علاقائی اور قومی جذبات کو ختم کرنا ممکن نہیں ہے اس لئے ہمیں ان جذبات کو برقرار رکھتے ہوئے عالمِ اسلام کی وحدت اور ایک مرکز کی تشکیل کے لئے کوشش کرنا چاہیئے۔ عین آغازِ اسلام کے زمانہ میں بھی اہلِ مکہ و اہلِ مدینہ، اور انصار و مہاجرین وغیرہ کے درمیان یہ علاقائی تعصبات موجود تھے۔ ایرانی، ترک اور بربر اقوام جداگانہ قومیت کا شعور ایک زمانہ تک بھول گئے تھے لیکن درحقیقت یہ شعور اپنی پوری قوت سے زیرِ زمین مصروفِ عمل رہتا تھا۔

اگرچہ اسلامی معاشروں میں قومیت اور وطنیت پرستی کے جذبات ختم کرنے کے لئے بہت کوششیں کی گئیں لیکن ان سے کبھی بھی کوئی مفید نتیجہ حاصل نہ ہو سکا۔

پہلی جنگِ عظیم کے خاتمہ پر دولتِ عثمانیہ کی اندوہناک شکست کے بعد، پرچمِ خلافت کے سائے میں ایک اسلامی مرکز قائم کرنے کی کوششیں کی گئی تھیں لیکن یہ بھی ناکام ہو گئیں۔ اس موضوع پر

عجمی کو عربی پر، گورے کو کالے پر اور کالے کو گورے پر کوئی فضیلت نہیں مگر تقویٰ کے سبب سے۔
اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ اللہ کے نزدیک تم میں افضل ترین وہ ہے جو احکام دین کا سب سے زیادہ پابند ہے"
اب اسلامی اقوام میں سے ہر ایک کے انفرادی وجود کو تسلیم کر لینے کے بعد ہر قوم پر لازم ہے کہ دیگر اقوام مسلمہ کے ساتھ بہت قریبی اقتصادی، سیاسی اور ثقافتی تعلقات قائم کرے۔ جب یہ تعلقات قائم ہو جائیں تو پھر بین الاقوامی اجتماعات میں ہم آہنگی کے ساتھ متفقہ اقدام، فنی اور ثقافتی طور پر ایک دوسرے کی مدد اور آپس میں وسیع پیمانہ پر تجارت کے قیام جیسے مقاصد حاصل کئے جا سکتے ہیں۔
اس مقصد کے حصول کے لئے مسلم اقوام کے درمیان ثقافت اور سائنس کے میدانوں میں قریبی روابط استوار ہونے چاہئیں۔ سب سے پہلے یونیورسٹیوں کے درمیان ایک تنظیم کی تشکیل ہونی چاہیئے۔ ثقافتی روابط کے اُصول متعین ہونے چاہئیں۔ تاریخ، جغرافیہ اور عمرانی علوم کی قسم کے شعبوں میں نصابی وحدت پیدا کرنے کی کوشش کی جائے۔ اساتذہ کے تبادلے اور بڑی تعداد میں وظائف کا انتظام ہونا چاہیئے۔
اسلامی ممالک کے مابین اساتذہ اور طلبا کا یہ تبادلہ انتہائی مفید ہوگا۔ اس طرح وہ روشن خیال لوگ جو دوسرے برادر اسلامی ممالک میں ان کی زبان، میراث، معاشرتی اور اقتصادی حالات معلوم کرنے کے لئے جائیں گے خود اپنے ملک میں مطبوعات و نشریات کے ذریعہ برادر ملک کے لئے ہمدردی و خیر سگالی کے جذبات اور اخلاقی رشتے قائم کرنے میں ممد و معاون ہوں گے۔
دوسری طرف اسلامی ممالک کی حکومتوں کو چاہیئے کہ وہ باہمدگر اقتصادی اور فنی میدان میں زیادہ سے زیادہ تعاون کریں۔ انھیں اپنی تمام ضروریات آپس میں ایک دوسرے سے تبادلہ کے ذریعہ پوری کرنے کی کوشش کرنی چاہیئے۔ اور صرف اسی صورت میں مطلوبہ ساز و سامان دوسرے ممالک سے خریدنا چاہیئے جب کہ وہ کسی اسلامی ملک میں نہ بنتا ہو۔ اسی طرح انہیں ایک مشترکہ بنک قائم کرنا چاہیئے اور سرمایہ کاری وہ آسانی سے کر سکتے ہیں۔ بہت سے مالدار اسلامی ممالک اپنا سرمایہ یورپی اور امریکی بنکوں میں جمع کراتے ہیں جس سے نہ صرف غیر مسلم بلکہ مسلم ممالک کے دشمن بھی فائدہ اٹھاتے ہیں۔ ان سرمایہ جات کا ایسے بنک میں جمع ہونا جس کی بہت سی شاخیں اسلامی ممالک میں ہوں، ان ممالک کی ترقی کو تیز رفتار کرنے میں ممد ثابت ہوگا اور اس سے نہایت دور رس اور مؤثر نتائج برآمد ہوں گے۔
بین الاقوامی اجتماعات میں بھی اشتراکِ عمل ضروری ہے تاکہ انفرادی حقوق اور اصولوں

تحفظ کیا جا سکے۔ ہمیں ان امکانات کو بروئے کار لانے کا احساس بڑی تاخیر سے ہوا ہے۔ اگر یہ رشتے پہلی جنگ عظیم کے خاتمہ پر ہی استوار ہو جاتے تو اغلب تھا کہ بہت سے مسلم ممالک نوآبادیاں بننے سے بچ جاتے یا وہ بیرونی استعمار کی غلامی کے جوئے سے بہت پہلے اور آسانی سے نجات حاصل کر لیتے۔

طبی اور سماجی بہبود کے میدان میں ایک ایسی مشترکہ تنظیم کا قیام بھی ضروری ہے جو جنگ، زلزلہ، سیلاب، قحط، خشک سالی یا آتش زنی کی طرح کے آفات نازل ہونے کی صورت میں محفوظ اور مؤثر اعانت فراہم کر سکے۔ ہم میں اپنے ان مسلمان بھائیوں کی فوری مدد کی اہلیت ہونی چاہیئے جن پر کوئی مصیبت آن پڑی ہو۔

یہ باہمی روابط جو ہر ممکن ذریعہ سے قائم ہونے چاہئیں۔ ایک بار پھر شدت سے ان کی اہمیت واضح اور یقینی احساس گزشتہ عرب اسرائیل جنگ میں ہوا ہے۔ اس خیال سے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ آئندہ موقع پر ہم بہت پیچھے رہ جائیں، ہمیں ان تعلقات کو جلد از جلد قائم کرنے کی پوری کوشش کرنی چاہیئے۔

حوالہ جات

ا۔ اس کی بہترین مثال وہ معاہدہ ہے جو رسول اکرم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت کے بعد ہی مدینہ کے مسلمانوں اور یہودیوں کے درمیان ہوا تھا۔ دیکھئے ابن ہشام، مطبوعہ ۱۹۵۵ء۔ مصری ایڈیشن، ج ا صہ ۵۰۴ الخ۔ اس کے علاوہ رسول اکرمؐ اور نجرانیوں کے درمیان معاہدہ کے لئے دیکھئے بلاذری کی فتوح البلدان، ۱۹۳۲ء، مصری ایڈیشن، صہ ۷۵، الخ، مزید ملاحظہ ہو طبقات ابن سعد، ۱۹۶۰ء، بیروت ایڈیشن، جلد اوّل، صہ ۳۵۷۔

۲۔ امیر علی، دی اسپرٹ آف اسلام، ترکی ترجمہ، استنبول، ۱۳۴۱ھ، صہ ۲۲۹۔

۳۔ احمد نعیم، اسلام میں قومیت کا مسئلہ، ۱۳۳۲ھ (۱۹۱۶ء) استنبول، انھوں نے صحیح بخاری کا ترکی ترجمہ کرنا شروع کیا تھا اور ۴۹۵ صفحات کے ایک مقدمہ میں علم حدیث کی تشریح کی تھی۔ یہ ترجمہ بعد میں کامل میراث نے مکمل کیا۔

مہاجرین اور انصار میں رشتۂ اخوت کے لئے دیکھئے ابن ہشام مطبوعہ ۱۹۵۵ء، مصری ایڈیشن، جلد اوّل، صہ ۵۰۴ الخ، مزید ملاحظہ ہو طبقات ابن سعد، ۱۹۶۰ء، بیروت ایڈیشن، [illegible]

زا، بہت سے معاندانہ خیالات واعتقادات سے اُلجھتا ہوا، انتہائی باغیانہ، سفاکانہ اور انقلابی تخیلات و
نظاہر سے مزاحمت کرتا ہوا ہم تک پہنچا ہے۔ ہر طرح کے موسم اس پہ گزرے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس عرصۂ دراز
بں وہ خالص اسلام جو چودہ سو برس پیشتر عرب کی سرزمین میں پھیلا، ہم تک پہنچتے پہنچتے اس کے ساتھ بہت
سے ایسے عقیدے چمٹ گئے جن کو اسلام سے دُور کا واسطہ بھی نہیں۔ پھر بھی وہ اسلام کا جزو لاینفک
بنے ہوئے ہیں۔ ایرانی جب دائرۂ اسلام میں داخل ہوئے تو انھوں نے اپنے دیرینہ اعتقادات کے بعض
ٹکڑوں کو اسلام میں داخل سمجھا اور اس طرح ایرانی تہذیب کے عناصر داخل ہو گئے، رومی جب مسلمان ہوئے
نو اپنے ان رسم و رواج کو جو بظاہر اسلام کے مخالف نہ تھے اسلام لانے کے بعد بھی برتتے رہے اور اس طرح
رہ معتقدات یا رومی کلچر کے عناصر بھی داخلِ اسلام بن گئے۔ اسی طرح ہندوستان میں ہندو کلچر کے بعض
عناصر تصوّف کے بعض طریقوں میں ضم ہو گئے۔ غرض مختلف مذاق کے لوگ مختلف طریقوں سے اسلام پیش
کرنے لگے۔ طرفہ یہ کہ آج ہر ایک اس بات کا مدعی ہے کہ وہی اصل اسلام کا صحیح مبلغ اور تنہا دینِ مبین کی
طرف رہنمائی کرنے والا ہے۔

سعادت و فلاحِ دارین کے حصول کا طریقہ | بنابریں سارے مصلحین ہر زمانے میں اپنے اصلاحی
کام کے لئے سب سے پہلے یہ ضروری سمجھتے رہے کہ عوام کو قرآن اور پیغمبرؐ کی تعلیمات کی طرف مائل کریں۔
اور ان سارے رسوم و عقائد کو دور کریں جو اسلام کے مخالف ہیں۔ اسلام خود پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت و
فرماں برداری کا نام ہے، قرآن پاک بار بار اللہ، رسولؐ اور کتاب اللہ کی فرماں برداری پہ زور دیتا ہے بلکہ
اطاعت کو فرض قرار دیتا ہے، کیونکہ قرآن پاک میں جہاں کہیں امر کا صیغہ استعمال ہوا ہے اور اس کے
بعد حرف شرط استعمال کیا گیا ہے تو وجوب کا اظہار مقصود ہے۔

۱۔ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ‎(آل عمران، رکوع ۴)

"اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم فرما دیجئے اگر تم اللہ کو دوست رکھتے ہو تو تم میری پیروی کرو اللہ تعالیٰ تمہیں دوست رکھے گا، اور وہ تمہارے گناہوں کو بخش دے گا، اور اللہ بڑا بخشنے والا مہربان ہے۔"

۲۔ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَازَعْتُمْ

"اے ایمان والو! اللہ اور رسولؐ اور ارباب حکم کی فرماں برداری کر لو لیں اگر کسی چیز کے بارے میں تم میں تنازعہ

فی شیءٍ فردوہ الی اللہ والرسول ان — ہو تو اس کو اللہ اور رسول کی طرف رد کر دو، اگر تم
کنتم تؤمنون باللہ والیوم الآخر ذلک — اللہ اور آخری دن یعنی قیامت پر ایمان رکھتے ہو،
خیر واحسن تاویلا ۔ (النساء رکوع ۸) — یہی بہتر اور انجام کے لحاظ سے حسین تر ہے۔"

۲۔ واطیعوا اللہ ورسولہ ان کنتم مومنین۔ (الانفال رکوع ۱) — " اور تم اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو، اگر تم ایمان والے ہو۔"

ان آیات سے ظاہر ہے کہ اسلام اللہ کی اطاعت و فرمان برداری کا حکم دیتا ہے۔ اکثر اللہ تعالیٰ کی اطاعت ان آیات میں عین رسولؐ کی اطاعت قرار دی گئی ہے جس کا مطلب بالکل واضح ہے، کیونکہ قرآن کی تفسیر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیا کرتے تھے، پھر قرآنی احکام کو عمل کر کے بتایا کرتے تھے۔ بنا بریں ایک مسلمان کے لئے یہ ضروری ہے کہ رسولؐ کے اعمال، اقوال اور افعال کو اپنے پیش نظر رکھے۔ یہ پیغمبری افعال و اقوال نسلاً بعد نسلٍ ہم لوگوں تک اسی طرح پہنچے جس طرح خود قرآن پاک ہمارے ہاتھوں تک پہنچا ہے۔ وضو کے طریقے، نماز، روزے کے طریقے، حج اور دوسرے احکام سب حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بتائے اور عمل کئے ہوئے طریقے ہیں جو صحابہ، تابعین، تبع تابعین اور ہمارے اسلاف کے ذریعے ہم لوگوں تک پہنچے ہیں۔ انہیں لوگوں کے ہاتھوں قرآن پاک بھی منتقل ہوتا ہوا اس زمانے تک آیا ہے۔ البتہ ہم بعض ایسی حدیثوں کو شک کی نگاہ سے دیکھ سکتے ہیں جو نصِ قرآنی یا صحیح احادیث کے خلاف ہوں۔ احادیث کے جمع کرنے والوں نے پوری کد و کاوش کی ہے کہ اپنے احادیث کے مجموعوں کو موضوع احادیث سے پاک رکھیں۔ محدثین نے احادیثِ صحیحہ کی چھان بین میں ہر ممکن کوشش کی ہے، اور آج احادیث کے متعلق جو کچھ کلام کیا جاتا ہے انہیں کے بیان کردہ نقد و تبصرے کے بل بوتے پر کیا جاتا ہے۔ احادیث کی جانچ پڑتال کے لئے خود محدثین نے نئے نئے علوم ایجاد کئے کہ اپنا دامن موضوع احادیث سے بچائے رکھیں۔ اسماء الرجال، اصول حدیث، نقد الحدیث، نقد الرجال وغیرہ وغیرہ کی ایجاد کا سہرا انہی محدثین کے سر ہے۔ دنیائے تاریخ میں ان علوم کی مثال کی جستجو کرنا عبث ہے۔ ان علوم کی وجہ سے علم تاریخ کی بڑی ترقی ہوئی اور عرب مؤرخین تاریخ میں بھی راویوں کی جانچ پڑتال کرنے لگے۔ غرض ان محدثین نے اتنا کارنامہ اپنے پیچھے چھوڑا ہے جس کی بدولت ہم بڑی آسانی سے صحیح اور موضوع احادیث میں امتیاز کر سکتے ہیں اور کرتے ہیں۔

یہ بیان کیا جا چکا کہ اسلام نے " اطاعت " کو فرض قرار دیا ہے۔ آیئے، اطاعت کے مفہوم پر غور کریں۔

ں بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ حکم کی موافقت کو اطاعت کہتے ہیں۔ اور سورۂ نساء کی آیت اطیعوا اللہ اطیعوا الرسول کے ساتھ ان کنتم تومنون باللہ والیوم الاٰخر کی شرط موجود ہے، جس سے اللہ ور رسول کی اطاعت کی فرضیت ظاہر ہے جس کے معنے یہ ہوئے کہ قرآن اور سنت کی اطاعت فرض ہے۔ جتنی آیتیں پیش کی گئی ہیں سب میں یہی حکم ہے کہ اللہ اور رسولؐ کی اطاعت کرو، اس حکم میں ذرہ برابر بھی شک وشبہ کی گنجائش نہیں۔ ان آیات میں سے سورۂ نساء کی آیت پر مزید تبصرہ مناسب معلوم ہوتا ہے:۔

(ترجمہ) "اے ایمان دارو! اللہ کی اطاعت کرو، اور اللہ کے رسولؐ کی اطاعت کرو، اور ان لوگوں کی جو تم میں سے صاحبِ امر ہیں، اگر کسی چیز کے بارے میں تم میں اختلاف واقع ہو تو اس کو اللہ اور رسولؐ کی طرف رد کرو، اگر تم اللہ اور آخری دن پر اعتقاد رکھتے ہو، یہ (یعنی اللہ اور رسولؐ کی طرف لوٹانا) بہتر ہے اور انجام کے لحاظ سے حسین تر ہے۔"

اس آیت پاک میں اللہ کی اطاعت اور رسولؐ کی اطاعت کے سوا "اولی الامر منکم" کی اطاعت کا حکم بھی صادر ہوا ہے، اس حکم سے کم از کم اتنا ظاہر ہے کہ یہ "اولی الامر" معاملہ فہم اور خلوص و دیانت والے ہیں، ورنہ ان کی اطاعت کا حکم صادر نہ ہوتا۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ "اولی الامر" جو معاملہ فہم ہیں کون لوگ ہیں؟ ۔ ظاہر ہے کہ اس سے ایک فرد مراد نہیں۔ اس لئے لامحالہ "اولی الامر" سے مراد ہم ایمان دار اور دیانت دار اربابِ حل وعقد کو لے سکتے ہیں، جو اُمت کی خیر و بہبود کا خیال رکھتے ہیں اور ان کے امور کو انجام دیتے ہیں، ایسے اربابِ حل وعقد کا آپس میں کسی امر میں متفق ہونا ضروری ہے۔ اس لئے اس اصطلاح "اولی الامر" سے اجماعِ اُمت مراد ہے، آیت کا بقیہ حصہ "فان تنازعتم فی شئی فردوہ الی اللہ والرسول" اس بات کو واضح کرتا ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں قرآن و حدیث سے کوئی حکم مستفاد نہ ہو، تو اس مسئلہ کے مشابہ کسی ایسے مسئلہ کی طرف رجوع کرنا چاہیئے جس کا حکم قرآن یا حدیث میں موجود ہو، یا اجماعِ اُمت سے اس کا حکم ملتا ہو، اور اسی کو قیاس (ANALOGY) کہتے ہیں۔ غرض اس آیت پاک سے اصول فقہ کے ادلہ اربعہ کتاب، سنت، اجماع، قیاس مستنبط ہیں۔ نیز آیت کی ترتیب اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ان چاروں اصولوں کو اسی ترتیب کے مطابق رکھنا ضروری ہے۔ غرض قیاس واجماع کو قرآن وسنت پر ترجیح نہیں دی جاسکتی۔ نیز فان تنازعتم فی شئی [illegible] الی اللہ والرسول [illegible] کا شاہد ہے کہ قیاس اسی وقت عمل میں لایا جائے جب کہ

کتاب، سنّت اور اجماع سے مسئلہ کے حکم پر روشنی نہ پڑتی ہو، اس ترتیب کی مزید توثیق حضرت معاذ بن جبلؓ کی حدیث سے ہو جاتی ہے، جب ارشادِ نبویؐ کے مطابق آپ یمن کی قضا پر جانے لگے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور امتحان پوچھا:

"جب کوئی مقدمہ پیش ہو تو کس طرح فیصلہ کرو گے؟ حضرت معاذؓ نے جواب دیا: اللہ کی کتاب کے موافق فیصلہ کروں گا۔ ارشاد ہوا: اگر کتاب اللہ میں موجود نہ ہو تو کیا کرو گے؟ عرض کیا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّت کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ حضورؐ نے دوبارہ ارشاد کیا: اگر کوئی حکم سنّتِ رسولؐ میں بھی موجود نہ ہو تو، آپؓ نے جواب دیا: "میں اپنی رائے قائم کرنے کی کوشش کروں گا، اور اس میں کوتاہی نہ کروں گا۔"

غرض حضرت معاذ نے قیاس کو آخری درجہ دیا، اور حضرت سرورِ کائناتؐ نے تقریر و تثبیت کی اور انکار نہ کیا۔ ابلیس کے لعنتی ہونے کی وجہ درحقیقت یہی تھی کہ اس نے نصِ قرآنی کے مقابل میں قیاس کو ترجیح دی۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ آدم علیہ السلام کی پیدائش کے بعد حکم خداوندی ہوا: اسجدوا لآدم (اے فرشتو! آدم کو سجدہ کرو)۔ چونکہ ابلیس ملائکہ کے ساتھ رہتا تھا، اور ان کا معلم بنا ہوا تھا، ملائکہ میں داخل تھا، لیکن اس نے اپنی عقل سے خود کو ملائکہ سے خارج قرار دیا اور دلیل یہ پیش کی: خلقتنی من نار وخلقته من طین (تو نے مجھ کو آگ سے پیدا کیا اور آدم کو مٹی سے)، اور فرشتوں کے ساتھ اس نے آدم کو سجدہ نہ کیا، انکار کیا اور بڑائی چاہی، اس لئے راندۂ درگاہ ہوا۔

قرآن پاک کے بعد حدیث کا مرتبہ ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

اذا روی عنی حدیث فاعرضوہ علی کتاب اللہ فان وافقہ فاقبلوہ والا فذروہ۔	جب کوئی حدیث میری نسبت سے بیان کی جائے تو اس کا مقابلہ کتاب اللہ سے کرو، اگر قرآن کے حکم کے مطابق ہو تو قبول کرو، ورنہ اُسے چھوڑ دو۔

حدیث کے بعد اجماع اور پھر قیاس کی باری ہے، دوسری دلیلیں مثلاً استصلاح اور استحسان جو بیان جاتی ہیں وہ درحقیقت قیاس ہی کے فروغ ہیں، اور اس لئے کوئی پانچویں دلیل یا رہنمائی کرنے والی شے نہیں ہو سکتی۔ یہ بات خود آیت مذکورہ سے ثابت ہے، اس لئے کہ صورتیں دو ہی بیان کی گئی ہیں، ایک وہ جس کے بارے میں حکم مذکور ہے، جو قرآن و حدیث پر مشتمل ہے، اور دوسری وہ صورت جس کے متعلق کوئی حکم نہیں کیا گیا ہے، اس صورت کے بارے میں یا اجماع کا ظہور ہوگا یا انفرادی قیاس کا۔ قرآنی آیت میں کسی

پانچویں چیز کی طرف اشارہ نہیں ملتا۔

اطاعتِ خدا و رسولؐ کی برکتوں کا ذکر خود اللہ جل شانہٗ نے کیا ہے، فرماتا ہے:۔

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّٰہِ جَمِیْعًا وَّلَا تَفَرَّقُوا ص
وَاذْکُرُوا نِعْمَتَ اللّٰہِ عَلَیْکُمْ اِذْ کُنْتُمْ
اَعْدَاءً فَاَلَّفَ بَیْنَ قُلُوْبِکُمْ فَاَصْبَحْتُمْ
بِنِعْمَتِہٖ اِخْوَانًا ج وَکُنْتُمْ عَلٰی شَفَا حُفْرَۃٍ
مِّنَ النَّارِ فَاَنْقَذَکُمْ مِّنْہَا ط کَذٰلِکَ یُبَیِّنُ
اللّٰہُ لَکُمْ اٰیٰتِہٖ لَعَلَّکُمْ تَہْتَدُوْنَ ہ
(آلِ عمران: ۱۰۳)

"اور اللہ کی رسی کو تم سب مضبوطی سے پکڑے رہو، اور ٹکڑے ٹکڑے نہ ہو، اور اللہ نے جو نعمتیں تم کو عنایت کی ہیں ان کو یاد کرو، کیونکہ تم آپس میں ایک دوسرے کے دشمن تھے، تو اللہ تعالیٰ نے تمہارے دلوں کو ایک دوسرے سے اُلفت کے رشتے سے جوڑ دیا اور تم اس کی نعمت سے بھائی بھائی بن گئے، اور تم آگ (دوزخ) کے گڑھے کے کنارے تھے، اللہ تعالیٰ نے تم کو اس آگ سے نجات بخشی۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ تمہارے لئے اپنی آیتوں کو ظاہر کر دیتا ہے تاکہ تم لوگ ہدایت حاصل کرو"۔

اس آیت پاک میں اللہ کی رسی سے مطلب "اللہ کا معاهدہ" ہے، جس کے معنے ایمان اور اطاعت کی فرضیت کے سوا اور کچھ نہیں۔ اطاعت نہ کرنے کے بُرے نتائج کو خود قرآن پاک نے جا بجا بیان کیا ہے میں صرف ایک آیت پر اکتفا کرتا ہوں:

یٰٓاَیُّہَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا مَنْ یَّرْتَدَّ مِنْکُمْ عَنْ
دِیْنِہٖ فَسَوْفَ یَاْتِی اللّٰہُ بِقَوْمٍ یُّحِبُّہُمْ وَ
یُحِبُّوْنَہٗٓ اَذِلَّۃٍ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ اَعِزَّۃٍ عَلَی
الْکٰفِرِیْنَ یُجَاہِدُوْنَ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ
وَلَا یَخَافُوْنَ لَوْمَۃَ لَآئِمٍ ط ذٰلِکَ فَضْلُ
اللّٰہِ یُؤْتِیْہِ مَنْ یَّشَآءُ ط وَاللّٰہُ وَاسِعٌ
عَلِیْمٌ ہ (مائدہ: رکوع ۸)

"اے ایمان والو! تم میں سے جو شخص اپنے دین سے پھر جائے گا تو عنقریب اللہ تعالیٰ ایسی قوم تمہاری جگہ پیدا کرے گا جس کو وہ دوست رکھتا ہے اور جو اللہ کو دوست رکھتی ہے، جو قوم ایمان والوں کے آگے تو مسکین و ذلیل بن جاتی ہے مگر کافروں کے مقابل سخت ہے، جو قوم اللہ کے رستے میں ہر طرح کے جہاد سے کام لیتی ہے، اور کسی ملامت کرنے والے کی ملامت کی پروا نہیں کرتی۔ یہ اللہ بزرگ و برتر کا فضل ہے جس کو وہ جو چاہتا ہے عطا کرتا ہے اور اللہ بڑی وسعت والا بڑے علم والا ہے"۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ قوم مسلمانوں کی جماعت کیونکر اللہ، رسولؐ اور رہنماؤں کی اطاعت کرے

ہے : جب تک سارے مسلمان ایک خاندان میں منضم و منسلک نہ کر لئے جائیں ۔ بلکہ ہرگز ایک اللہ اور اس
رسولؐ کی اطاعت نہیں کر سکتے ۔ اس لئے کہ اللہ اور رسولؐ کی اطاعت اسی وقت ممکن ہے جب کہ اسلا
حکومت اسلامی احکام جاری کرے ۔ جب ہم ان آیات پر غور کرتے ہیں جن میں اللہ اور رسولؐ کی اطاعت
حکم ہے تو دیکھتے ہیں کہ یہ آیتیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ ہجرت کر جانے کے بعد نازل ہو
یعنی یہ اسلامی حکومت قائم ہونے کے بعد کی آیتیں ہیں ۔ اس سے پیشتر کی آیتوں میں نماز اور ایمان و عم
صالح پر زور دیا گیا ہے جس کے معنے یہ ہوئے کہ اسلام میں نماز اور عمل صالح ایسے عناصر ہیں جو اسلا
حکومت کی بنیاد ڈالنے کے لئے زمین ہموار کرتے ہیں ۔ ایک خدا پر ایمان رکھنا آپس کی برابری اور
اتحاد پیدا کرتا ہے ، نماز دل کی صفائی اور خصائلِ حمیدہ کی خواہش ، آپس کی ہمدردی ، ایمان داری
اور اچھے اخلاق کی بالیدگی عطا کرتی ہے ۔ مگر ان چیزوں کے حصول سے ایمان کی پختگی نہیں سمجھی
جا سکتی ۔ ایمان کی پختگی اور اس کی طاقت کا تقاضا یہ ہے کہ ہم اپنے مسلمان عوام کا دینی شعور
بیدار کریں ۔ ان میں حق و باطل اور حلال و حرام کے پہچاننے کی قوت نیز حق کو قائم کرنے اور باطل
و مٹانے کا شدید احساس پیدا کریں تاکہ ایک صحیح انتخاب کے ذریعے صالح امیر اوپر آئے اور
سلامی تقاضوں کو پورا کرنے والی حکومت قائم ہو جس میں شریعت کے احکام کا نفاذ ہو ۔ یہاں یہ
ان ایمان داروں کی طرف آپ کی توجہ منعطف کرتے ہیں جو مجبوریوں کی وجہ سے مکہ سے مدینے
طرف ہجرت نہ کر سکے ۔ یہ ایمان دار ضعیف الایمان قرار دیئے گئے ، کیونکہ ان کو یہ خوف ہر وقت
من گیر تھا کہ کفار ان پر غلبہ کر کے ایمان سے مرتد بنا لیں گے ۔ یہ خوف بالکل فطری خوف تھا ۔ تقسیم
بعد ہندوستان میں کیا پیش آیا ؟ سینکڑوں مسلمان کس مپرسی اور بیچارگی کے عالم میں ایمان سے
ہ دھو بیٹھے اور مرتد بنا لئے گئے ، اس لئے مدینہ کے صحابہؓ نے مکہ کے باقی ماندہ مسلمانوں کو
کہ جیسے ممکن ہو تم لوگ ہم لوگوں سے آملو ۔ چنانچہ یہ چند مسلمان اپنی اپنی جانیں ہتھیلیوں پر لئے
سے بھاگ کھڑے ہوئے ، مشرکین مکہ کو خبر ہو گئی ۔ انہوں نے تعاقب کیا ۔ مگر یہ چند مسلمان جان
زی لگا کر چلے تھے ، لڑے ، بعض تو بہتوں کو مار کر مر گئے اور کچھ بچ کر مدینہ جا پہنچے ۔ غرض ان
گوں نے اپنے ایمان کے تحفظ کی خاطر یہ ضروری سمجھا کہ اپنی حکومت یعنی مدینہ میں پہنچ جائیں
خدا کی اطاعت خود اس بات کی مقتضی ہے کہ ہماری اپنی مملکت ہو جس میں ہم ان سارے احکا

کو نافذ کر سکیں جن کا حکم اللہ تعالیٰ نے دیا ہے۔ آج ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسلام صرف عبادت کے چند طریقوں کا نام ہے، یعنی صلوٰۃ، صوم، زکوٰۃ اور حج کا۔ ہماری توجہ نواہی یعنی محرمات کی طرف بالکل نہیں جاتی، خود اوامر پر بھی ہمارا پورا عمل نہیں۔ گزشتہ چند صدیوں سے حدود، قصاص، جہاد کے احکام کی طرف ہمارے علماء نے یہ کہہ کر نظر نہ اٹھائی کہ اجنبی حکومت میں ان کے مطابق عمل درآمد نہیں کیا جا سکتا۔

لیکن اب جب کہ پاکستان قائم ہو چکا ہے، اور پاکستان کا قیام مذہب اسلام کی بنا پر ہوا ہے، تو قوم اور حکومت کا فرض ہے کہ پوری طرح انگریزی قانون بدل کر اسلامی قانون نافذ کرے۔ آج حکام کی کوشش یہی ہے کہ پاکستان کے قوانین ان اسلامی اصولوں کے ماتحت بنائیں جو قرآن و سنّت کے مطابق ہوں۔

الحمدللہ پاکستان کے عوام کی اسلام سے گہری محبت نے یہاں کے خواص پر یہ بات واضح کر دی ہے کہ ملک میں اسلام کے خلاف کسی اقدام کو مقبولیت حاصل نہ ہو سکے گی، اب موجودہ حکمران طبقہ کو احساس ہو چکا ہے کہ ہم مسلمانوں پر فرض ہے کہ اللہ کی طرف متوجہ ہوں۔ اور قرآن و حدیث سے رہنمائی حاصل کریں اور مغرب کی طرف رہنمائی کے لئے اپنی نظریں نہ اٹھائیں۔ ہم بے شک مغرب کی طرف جدید مفید علوم و فنون کی تحصیل کے لئے متوجہ ہو سکتے ہیں کہ یہ عین قرآن و سنت کی تعلیم کے مطابق ہے۔ لیکن مفید علوم و فنون اپناتے وقت ہمیں پوری احتیاط سے کام لینا ہو گا تاکہ ان کی الحاد پر مبنی تہذیب ہمارے اندر داخل نہ ہو سکے۔ ہمیں مغربی ثقافت کے ان جراثیم سے بچنا ہو گا جن کے باعث ان کی تہذیب ہلاکت کے کنارے کی طرف بڑھ رہی ہے۔

اس وقت امتِ مسلمہ جس دور سے گزر رہی ہے اس میں صرف کلمہ شہادت کے بار بار دہرانے یا
دعائیں مانگنے سے ترقی کی روح پھونکی نہیں جا سکتی، اگر ہم چاہتے ہیں کہ ہماری گزشتہ عظمت ہمیں واپس ا[illegible]
تو اس کا ایک طریقہ ہے کہ اپنے اعمال میں اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کریں۔ اللہ کے سارے اوامر
[illegible] کر سکتے ہیں، اور صدیوں کے زنگ آلود میل
[illegible] ہم اپنا [illegible] کر سکتے ہیں [illegible] سعادتِ ابدی اور فلاح
[illegible] کر سکتے ہیں [illegible]

اسلامی معاشرے میں مسجد کا مقام

ڈاکٹر احمد امین مصری ═══ ترجمہ : محمد نذیر کاکاخیل

خوش نصیبی سے میری ملاقات ایک انگریز عالمہ و فاضلہ خاتون سے ہوئی۔ اس وقت میری تمام تر توجہ ثانوی مدارس میں اخلاق و تربیت کا پروگرام مرتب کرنے پر لگی ہوئی تھی۔ عموماً دیکھا گیا ہے کہ کسی موضوع پر گفتگو کرنے والوں کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ وہ غیر شعوری طور پر ہی اپنی گفتگو کو اپنے دماغ میں کارفرما افکار و خیالات سے رنگ دیتے ہیں اور گفتگو کرنے والا خواہ اپنے دماغ پر چھائے ہوئے موضوع سے کتنا ہی دور ہٹ جائے، تیزی سے اپنے اصل موضوع کی طرف لوٹ کر اس میں منہمک ہو جاتا ہے۔

ہماری بھی کچھ یہی حالت تھی۔ ہم نے آغازِ گفتگو تو موسمیات سے کیا پھر دوسرے موضوع لے لئے اور بالآخر جس موضوع پر پہنچے وہ تھا اخلاقی تعلیم و تربیت اور اس سے متعلقہ مسائل۔ میں نے محترمہ سے سوال کیا "انگلستان میں ثانوی مدارس میں اخلاق و تربیت کا کیا پروگرام ہوتا ہے؟"۔ انھوں نے مجھے بتایا: "اس سلسلہ میں وہاں کے مدارس میں نہ تو کوئی معیّن پروگرام ہوتا ہے اور نہ ہی خصوصی سباق ـــ البتہ مختلف موقعوں پر اس موضوع سے متعلق خطبات کا انتظام کیا جاتا ہے جسے بجا لانے ں کنیسہ اہم کردار ادا کرتا ہے۔ کنیسہ کے منتظمین یہ ذمہ داری سنبھالتے ہیں اور ان کی طرف سے اس موضوع بچوں اور جوانوں کے لئے اسباق کا انتظام کیا جاتا ہے۔ اس طرح یہ لوگ ہمیں مدارس کے اسباق اس موضوع پر کسی تعلیم کی تکلیف دینے سے بچا لیتے ہیں۔ کنیسہ میں اس تعلیم کے دیئے جانے کا نہ ف نہایت خوشگوار اثر ہوتا ہے۔ بلکہ اس طریقے سے اس کا احترام بڑھتا اور لذت دوبالا ہو جاتی ہے۔"

کنیسہ سے میرا ذہن بجلی کی سی تیزی سے اپنے :ں کی مسجد کی طرف منتقل ہو گیا اور میں نے اپنے آپ پوچھا "وہ کون سی اجتماعی خدمت ہے جو مسجد ملتِ اسلامیہ کے لئے بجا لا سکتی ہے؟"

میری نظر میں محلّے کی مسجد کی سب سے اہم خدمت، دینی خدمت کے ساتھ ساتھ اجتماعی خدمت
، وہ اس طرح کہ وقت کے تقاضوں کے مطابق مختلف موضوعات پر مسجد کی نگرانی میں لیکچرز کا انتظام
ا جائے اور ان مشکلات کا حل ڈھونڈا جائے جو ہر زمانہ میں پیش آتی ہیں۔ اس کی خدمت یہ بھی ہے کہ
لے کی اجتماعی حالت کی نگرانی کرتے ہوئے اہلِ محلہ کے فقر و افلاس کا تدارک اور دیگر مشکلات و مصائب
سدّ باب کرے، غریبوں اور مالداروں کے درمیان رابطہ پیدا کر کے ان کو ایک دوسرے کے ساتھ حُسنِ
لوک اور عوامی مفاد کے لئے کام کرنے کی ترغیب دے۔ اسی طرح مختلف خاندانوں کو جو داخلی الجھنیں
ر دشواریاں درپیش ہوتی ہیں یا ان میں جو معاشرتی خرابیاں رونما ہوں، ان کو دُور کرے۔

میری نظر میں محلّے کی مسجد محلّے کے شفاخانے کی طرح ہے دونوں میں اگر فرق ہے تو صرف اتنا کہ شفاخانے
ں جسمانی امراض کا علاج ہوتا ہے جب کہ مسجد میں روحانی اور اجتماعی امراض کا علاج ہوتا ہے۔ میرا نظریہ
ہ ہے کہ مسجد کا امام شفاخانے کا ناظم ہے جو محلے کے مریضوں کو پہچانتا ہو اور ان کا علاج بھی اس کے پاس
ہو۔ وہ محلے کے لوگوں کے درمیان جان پہچان اور رابطہ کا ایک ذریعہ ہو۔ مالداروں سے (زکوٰۃ و
صدقات) لے کر غریبوں میں تقسیم کرتا ہو۔ اسی طرح تندرست سے (امداد) لے کر مریض کو دیتا ہو۔ اس
کا یہ کام بھی ہوتا ہے کہ اپنی بساط کے مطابق باہمی تنازعات کا تصفیہ کرے، بے ادبوں کو ادب سکھائے۔
محلے کے مہذب لوگوں کو اپنا یار و مددگار بنائے تاکہ وہ سب مل کر اس کی مہم کو تیز تر کرنے میں خطبات و
وعظ کے ذریعہ اس کی مدد کرتے رہیں۔ انھیں مہذب و تعلیم یافتہ بنائیں۔ اس طرح محلے کے لوگوں کو
شعور ہو جائے گا کہ مسجد ضروریاتِ زندگی میں سے ایک اہم ضرورت ہے یہ وہ خدمت انجام دیتی
ہے جس کے لئے مدرسوں، عدالتوں اور خیراتی انجمنوں کا قیام عمل میں لایا جاتا ہے (بلکہ میں تو کہوں گا کہ
اس (مسجد) کا دائرۂ کار اس سے بھی وسیع تر ہے۔

اگر مرد کے لئے مسجد میں تعلیم و تربیت کا انتظام ہو سکتا ہے تو عورت کو اس سے کیوں محروم کیا جائے؟
ہر محلے کی مسجد میں خواتین کے لئے ان کی سہولت کے مطابق مقررہ وقت میں دین و دنیا کے واجبات کی
تعلیم دی جائے اور ان کو دینی اور دنیوی اُمور سے آگاہ کیا جائے تاکہ انھیں خانگی معاملات احسن
انداز پر انجام دینے کا طریقہ معلوم ہو اور اس طرح ان میں نیکی اور خدمتِ خلق کے جذبات کی تربیت
ہو سکے۔

اس وقت عورت روحانی اور دینی غذا سے اس لئے محروم ہے کہ وہ مسجد سے دُور ہے اسے بلاوجہ اس کے ایسے حق سے محروم کر دیا گیا ہے جو اس کے لئے ہر قسم کی تکلیف کے موقع پر باعثِ تسکین تھا، جس سے اس کے جذبات کی سیرابی اور روحانی غذا مہیا ہوتی تھی۔ جب عورت کو مسجد کی سرگرمیوں سے دُور کر دیا گیا تو اس کے بچے بھی دینی جذبہ سے محروم ہو گئے کیونکہ ماں کی گود بچے کی تربیت گاہ ہوتی ہے اور جب ایک مرتبہ عورت صحیح راستہ سے ہٹ گئی تو پھر اس کو مسجد صحیح راستہ پر لانے اور اسے اطمینان بخشنے میں ناکام رہے گی۔ عورت اب سرکش اور بے راہ ہو چکی ہے۔ اس وقت اس کی تمام تگ و دو کا میدان گھر اور کلب (یا سینما) تک محدود ہے لیکن ان دونوں کے درمیان مسجد نہیں ہے جو اس کو خانگی مصروفیات کی کدورت (تھکن) اور کلبوں کی حد سے بڑھی ہوئی لغویات سے محفوظ رہنے کے لئے راہِ اعتدال پر لا سکے۔

یہ ہے مسجد کے بارے میں میرا تصور — اور ہونا بھی یہی چاہیئے کہ مرد اور عورت کی روحانی، اجتماعی اور تعلیمی زندگی پر اس کا اثر قوی ہو، تاکہ اہلِ محلہ کے دل ہمہ وقت اس میں اٹکے رہیں۔ مسجد کی بدحالی پر ان کی غیرت جوش مارنے لگے، وہ ہر دم مسجد کے انتظام، صفائی، امامت اور خطابت کی ترقی کے لئے کوشاں رہیں۔ ان کو یقین ہو کہ مسجد ان کے لئے ہے اور وہ مسجد کے لئے۔ وہ یقین رکھیں کہ مسجد کے میناروں سے چہار سو اصلاح کی روشنی پھیل رہی ہے۔ محلے کے اساتذہ تہذیب پھیلانے کے لئے اس کے سپاہی ہوں، مالدار لوگ فقر کے خلاف نبرد آزما ہوں اور محلہ کی خواتین اپنی اولاد کو مسجد کی طرف دعوت دے رہی ہوں۔

یہی مسجد کا صحیح مقام ہے لیکن اب ہماری مسجد ہم سے کتنی دُور ہے اور ہم اس سے کتنے دُور ہو چکے ہیں۔ مسجد لوگوں سے کنارہ کش ہو چکی ہے اور لوگوں نے مسجد کو ایک کنارہ پر چھوڑ دیا ہے۔ مسجد کو لوگوں کے وجود کا شعور نہیں رہا اور لوگوں سے اس کے وجود کا احساس جاتا رہا۔

آثارِ قدیمہ والوں نے ایسی مسجد کو دیکھ کر اسے آثارِ قدیمہ میں شمار کیا۔ اور جب لوگوں نے اس کے نظام پر نظر ڈالی تو اُنہوں نے بھی اسے آثارِ قدیمہ سے زیادہ کچھ نہ سمجھا۔

بڑے افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ آج چند غریبوں، پنشن پانے والے ملازموں یا عوام میں سے چند معمر ترین لوگوں کے سوا مسجد میں جانے کا کوئی قصد نہیں کرتا۔ جہاں تک تہذیب یافتہ

جوانوں اور آسودہ حال طبقہ کا تعلق ہے وہ مسجد کے بارے میں نہ تو کبھی سوچتے ہیں ور نہ اس کی زیارت کی تکلیف گوارا کرتے ہیں اگر (اتفاق سے) وہ اس میں داخل بھی ہو جائیں تو بہ استثنائے چند وہ اس کے آداب سے بھی ناواقف ہوتے ہیں۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سینما اور مسجد نے لوگوں کو اپنے درمیان تقسیم کر لیا ہے۔ مسجد کے حصے میں آنے والے عمر رسیدہ بوڑھے اور عمر بار ہیں۔ سینما کے حصے میں جوان لڑکے اور لڑکیاں نیز مال دار لوگ آئے ہیں۔ یہ ایسی صورت ہے جس سے نہ کسی خوشگوار مستقبل کی امید کی جا سکتی ہے اور نہ کسی نیکی کی خوشخبری ملتی ہے۔

انتہا یہ ہے کہ خود وزارتِ اوقاف نے بھی مساجد کو آثارِ قدیمہ ہی میں شمار کیا ہے۔ چنانچہ انہوں نے ائمہ وخطباء کے تقرر اور مساجد کی نگرانی کا وہی صدیوں پرانا طریقہ اختیار کیا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کی نظر میں زمانہ اسی جگہ کھڑا ہے جہاں صدیوں پہلے تھا اور آگے بڑھا ہی نہیں۔

ائمہ اور خطباء بھی اپنی روش سے اس کے ساتھ وہی سلوک کرتے ہیں جو آثارِ قدیمہ کے ساتھ روا رکھا جاتا ہے۔ چنانچہ وہ عموماً ایسے خطبات پڑھ کر سناتے ہیں جو گزشتہ صدیوں میں لکھے گئے تھے، یہ خطبے نہ تو روح کو گرماتے ہیں نہ ہمت کو بڑھاتے ہیں۔ ان سب میں اجمالاً "اتقوا اللّٰہ" تو ملتا ہے لیکن اس کی تفصیل نہیں بیان کی جاتی۔ جہاں تک ہمارے جدید مسائل کا تعلق ہے یا ان مشکلات کا جن سے ہم دوچار ہیں، ان کا ان خطبوں میں کوئی دخل نہیں ہوتا، کیوں کہ قدیم مرتب شدہ مجموعوں میں ان کا ذکر نہیں ملتا۔

حق یہ ہے کہ لوگ بھی مسجد سے ہٹ جانے میں کچھ معذور ہی ہیں۔ پس اگر خطیبوں کو معلوم ہو جائے کہ وہ لوگوں کو کیسے مخاطب کریں اور دین سکھانے والوں کو علم ہو جائے کہ عوام کے دلوں کو کیوں کر موہ لیا جائے اور لوگوں کو یہ شعور پیدا ہو جائے کہ مسجد میں ان کی روحانی تسکین کے ساتھ دینی و دنیوی

غذا موجود ہے تو حالات یکسر بدل جائیں گے اور مسجد ہر طبقہ کے لوگوں سے کھچا کھچ بھر جائے گی۔

اسلام میں مسجد یہی خدمات انجام دیتی تھی جو ہم نے اُوپر بیان کیں۔ خلفاء اور ان کے نائب اپنے زمانوں میں پیش آنے والی مشکلات کے بارے میں خطبے دیتے (اور مشورے کرتے) تھے، اسی طرح جب وہ میدانِ جنگ میں جاتے یا کوئی اہم مسئلہ درپیش ہوتا تو مسجد ہی میں وہ لوگوں سے خطاب کرتے تھے۔

الغرض مسجد علماء، طلباء، شعراء و ادباء کے لئے مدرسہ کا کام کرتی تھی۔ گویا مسجد میں آنے والوں کے لئے مسجد تعلیم گاہ ہوتی۔ عید، حج اور دوسرے تہواروں کے موقع پر مسجد ہی میں لوگ جمع ہوتے تھے۔

خلاصہ یہ کہ مساجد بڑوں اور بچوں کے لئے مدارس ہوا کرتی تھیں اگر یہ اپنے صحیح راستے پر زمانے کے ساتھ ساتھ چلتی رہتیں تو آج تمام مذکورہ بالا اجتماعی خدمات مساجد انجام دیتیں ـــ لیکن ارشاد ربّانی کے مطابق:

> "سو ان کے بعد ایسے خلف آئے جنہوں نے صلوٰۃ کو ضائع کر دیا اور خواہشات کی پیروی کی۔ جلد ہی یہ لوگ اپنی گمراہی کی سزا پائیں گے سوائے ان لوگوں کے جنہوں نے توبہ کی اور حق کی طرف پلٹ آئے۔"
>
> (قرآن، سورۂ مریم۔ آیت ۵۹ - ۶۰)

مستشرقین اور تحقیقاتِ اسلامی

عبدالقدوس ھاشمی

یہ عالم حوادث و واقعات سے پُر ہے۔ ہر صبح کچھ نہ کچھ حوادث اپنے ساتھ لاتی ہے اور ہر روز کوئی نہ کوئی واقعہ ہوتا ہی رہتا ہے۔ ان ہی حوادث و واقعات کی ترتیب، ان کے اسباب و علل کی تلاش اور ان کے اثرات و نتائج کی نشان دہی کو تاریخ کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے اس طرح علم تاریخ نام ہے فطرت کے قوا[نین] تکوینی یعنی سنۃ اللہ فی الارض کی شناخت اور اس کے بیان کا۔ ایک مؤرخ یہ بیان کرتا ہے کہ کون [سا] واقعہ پیش آیا کب اور کہاں پیش آیا اس کے اسباب کیا تھے اور اس کے اثر و نتائج کیا پیدا ہوئے۔

اس طرح جب ہم ماضی پر غور کرتے ہیں تو حسب ذیل سوالات ذہن میں خود بخود ابھرتے ہیں:

(۱) کیا یہ واقعہ پیش آیا؟ اس سلسلے میں بیان کرنے والے کا ذریعہ علم، اس کے ثقہ یا غیر ثقہ ہونے [سے] متعلق معلومات، واقعہ کے امکان عقلی و امکان عادی کے متعلق تحقیق و تدقیق کی ضرورت پڑتی ہے۔ اسی طرح واقعہ کے لئے ظرف مکان اور ظرف زمان متعین کرنے کا مرحلہ طے کرنا پڑتا ہے ان تحقیقات کے بغیر یہ یقین نہیں ہو سکتا کہ حقیقتاً یہ واقعہ ہوا بھی یا نہیں۔

(۲) اس کے بعد یہ مرحلہ پیش آتا ہے کہ واقعہ کے اسباب کیا تھے اور اس کے اثرات کیا مرتب ہ[وئے] اس کی تلاش و تحقیق ایک بڑا کٹھن مرحلہ ہے۔ اگر کوئی محقق اس مرحلہ پر گھبرا کر سہل انگاری سے [کام] لیتا ہے تو تاریخ کی صحیح ترجمانی نہیں کرتا۔

ان دونوں قسموں کے سوالات کو حل کرنے کے بعد ہی کوئی بیان تاریخ کا بیان ہو سکتا ہے ورنہ افسانہ بلکہ لطیفے سے زیادہ اس بیان کی علمی قیمت نہیں قرار پا سکتی۔

[illegible] ام المؤمنین

بی بی خدیجہؓ کے مابین اس خلوت کی گفتگو کو نقل کرتا ہے جہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور ام المومنینؓ کے سوا کوئی تیسرا آدمی موجود نہیں ہے اور حوالہ میں یہ لکھ دیتا ہے کہ محمد بن اسحٰق المتوفی ۱۵۱ھ نے یہ گفتگو پنی کتاب میں لکھی ہے۔

اس گفتگو کی صحت تسلیم کرنے کے سلسلہ میں تاریخ کے ایک طالب علم کے سامنے یہ والات آتے ہیں :-

(۱) کیا خلوت میں کوئی تیسرا شخص موجود تھا؟ روایت کسی تیسرے شخص کی موجودگی سے قطعی کار کرتی ہے۔

(۲) کیا یہ واقعہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی صحابی سے بیان کیا۔ کوئی صحابی یہ ی بیان کرتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے یا کسی سے یہ واقعہ بیان فرمایا۔

(۳) کیا یہ واقعہ حضرت ام المومنینؓ نے کسی سے بیان کیا۔ حضرت ام المومنینؓ سے کوئی ایت موجود نہیں ہے۔

ظاہر ہے اب سارا دار و مدار محمد بن اسحٰق اور اس کے شیوخ پر رہ گیا۔ عملاً یہ ممکن نہیں کہ خلوت س وقت کوئی شخص موجود ہو۔ پھر علم رجال بہ وضاحت کے ساتھ ہمیں بتا دیتا ہے کہ محمد بن اسحٰق س کے اکثر شیوخ غیر محتاط، قصہ گو اور کہانیاں بنانے والے تھے۔

امام ذہبی نے میزان الاعتدال (ص ۲۲ ج ۳ طبع القاہرہ ۱۳۲۵ھ) میں لکھا ہے :-

قال یحیی القطان اشهد ان محمد بن اسحٰق کذاب قال ابن معین وهو صالح یث ماله عندی ذنب الا ما قد حشا فی السیرة من الاشیاء المنکرة المنقطعة شعار المکذوبة. قال مالك انظروا الی دجال من الدجاجلة۔ دخل رجل معه حبل سعه فی عنق ابن اسحٰق فاخرجه فذهب الی السلطان فجلد قال سعید من القدر۔

را غور فرمائیے۔ واقعہ کا ظرف زمان وظرف مکان خلوت ہیں کسی راوی کے وجود کو عادۃً ناممکن ا ہے خود راوی غیر ثقہ قصہ گو اور بے اعتبار اور بیان واقعہ لفظاً بہ لفظ۔ اس واقعہ کی تاریخی یا قرار دی جائے؟

اس جگہ ایک کم نظر کو یہ غلط فہمی ہو سکتی ہے کہ ایسی گفتگو ہونا امکان عقلی و عادی کی حدود میں تو آتا ہے اس لئے ہو سکتا ہے کہ ایسی گفتگو ہوئی ہو۔ لیکن ذرا غور فرمائیے تو یہ واضح ہو جاتا ہے کہ یہ غلط فہمی ہے اور فکر کی کمزوری سے پیدا ہوئی ہے۔ کسی حادثہ کا صرف ممکن ہونا، اس کے حقیقتۃً واقعہ ہونے کی دلیل نہیں ہو سکتا۔ مثلاً کوئی شخص یہ بیان کرے کہ جس جگہ پر آج راولپنڈی کا ریلوے اسٹیشن ہے وہاں اس سے پہلے ایک مندر تھا۔ اسے توڑ کر انگریزوں نے ریل کا اسٹیشن بنا دیا تو اگرچہ اس کا امکان عقلی و امکان عادی موجود ہے لیکن جب تک اس کی کوئی شہادت نہ مل جائے صرف امکان کی وجہ سے اسے واقعہ تاریخی نہیں سمجھا جا سکتا۔ اگر ایسا ہوا کرے کہ صرف امکانِ واقعہ کو دلیل واقعہ قرار دے دیا جائے تو ہر ناول و افسانہ تاریخ کا مرتبہ پا جائے گا۔ اور تحقیق تاریخی کا سارا دفتر خرافات کا پلندہ بن کر رہ جائے گا۔ شہادت ملنے کے بعد بھی ایک مرحلہ شہادت کی قیمت مقرر کرنے کا رہ جاتا ہے۔ ہر بیان تاریخی قیمت نہیں رکھتا اور نہ ہر شہادت قابلِ اعتماد ہوتی ہے۔

ایک اور مثال تاریخی تنقیح سے غفلت کی سن لیجئے۔ اس کے بعد اصل موضوع پر جو ایک مختصر سی گفتگو ہے اس کے سمجھنے میں آسانی ہوگی۔ مرحوم ڈاکٹر حسن ابراہیم حسن نے جو مصر کی سب سے بڑی یونیورسٹی کے پروفیسر تاریخ اور آکسفورڈ کے سند یافتہ ڈاکٹر تھے، اپنے ماہر فن اساتذہ سے کتاب مشاہیر اسلام میں (ص۴) میں لکھا ہے کہ حضرت عثمان ذوالنورینؓ نے حضرت ابو بکر الصدیقؓ کے سمجھانے سے اسلام قبول کیا اور اس وقت حضرت عثمانؓ کی عمر بیس سال سے زیادہ نہ تھی۔ اسی کتاب کے صفحہ (ص۲۳) پر وہ لکھ چکے ہیں کہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت کے پانچ یا چھ سال بعد حضرت عثمان پیدا ہوئے۔ رسول اللہؐ پر جب پہلی وحی نازل ہوئی تو حضورؐ کا سن مبارک چالیس سال یا اس سے کسی قدر زائد تھا۔ سوال یہ ہے کہ اس حساب سے حضرت عثمانؓ کا سن ۳۵ یا ۳۴ سال ہونا چاہیئے۔ بیس سال کیسے ہوگا۔

اسی کتاب کے صفحہ ۲۸۰ پر ہے کہ حضرت عبداللہ بن زبیر کی عمر جب سترہ سال کی ہوئی تو ان کے والد بزرگوار ان کو لے کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بیعت کے لئے حاضر ہوئے۔ حضرت عبداللہ بن زبیر سنہ ۱ھ میں بمقام قبا پیدا ہوئے یہ خود اس کتاب کے صفحہ (۲۷۸) پر موجود ہے اور سارے مورخین کے نزدیک مسلم ہے۔ حساب کر کے دیکھیئے کہ عبداللہ بن زبیر کی عمر کا گیارھواں سال شروع ہو تھا یا شائد دو دن ابھی دس سال کے پورے ہونے ہی کو باقی تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وفات؛

یہ کہاں ممکن ہے کہ عبداللہ بن زبیرؓ نے ۷ سال کی عمر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت عالی میں حا ہو کر بیعت کی ہو۔

روایات تاریخی کی تنقیح اور اشخاص و اوقات کی تعیین میں غفلت نے کیسی مضحکہ خیز غلطیاں سرز دیں۔ ان دونوں روایتوں میں فاضل مورخ نے ایک عثمان کو دوسرے عثمان سے اور ایک عبداللہ بن ز کو دوسرے عبداللہ بن زبیر سے خلط ملط کر کے ناممکن کو ممکن بنا دیا۔ شائد فاضل مصنف اور ان ـ نامور اساتذہ نے علم الرجال کا مطالعہ نہیں کیا۔ ورنہ اس طرح کی غلطی سرزد نہ ہوتی۔

یہ صرف دو مثالیں ہیں آپ تلاش کریں تو اور بہت سی مثالیں مل سکتی ہیں جن سے یہ ثابت ہو جا ہے کہ ناقص مطالعہ کو کافی سمجھ کر لکھنے اور روایات کی تنقیح و تحقیق کے بغیر انہیں نقل کر دینے سے کیسی عج عجیب قسم کی غلطیاں بڑے بڑے نامور حضرات سے بھی ہو جاتی ہیں۔

خدانخواستہ یہ مقصود نہیں ہے کہ کسی کے علم کی تعلیل یا اس کے کارناموں کی توہین کر کے اپنی بڑائی ثابت کی جائے۔ مقصود صرف یہ ہے کہ میرا یا کسی شخص کا بیان بغیر ضروری تنقیح کے قابل قبول نہیں ہوتا۔ لازم ہے کہ اچھی طرح جانچ پڑتال کر لی جائے۔ اور یہ تو صرف ان غلطیوں کے بارے میں کہا جا رہا ہے، جو اقتضائے بشری یا ناقص مطالعہ سے سرزد ہو جاتی ہیں لیکن اگر محقق کی نیت کا کھوٹ اور مقصد کی قباحت بھی تحقیق و تحریر کے ساتھ مل جائے تو پھر اس کے کرشمے بہت عجیب اور حد درجہ گمراہ کن ہوتے ہیں اگر مقصد یہ ہو کہ کسی مذہب کو یا کسی قوم کو حقیر اور قابل نفرت ثابت کیا جائے تو پھر اس کے سوا اور کیا کہا جا سکتا ہے کہ

خرد کا نام جنون اور جنون کا نام خرد — جو چاہے آپ کا حسن کرشمہ ساز کرے

علامہ بروکلمان مشہور جرمن مستشرق ہماری صدی کے سب سے بڑے مستشرق اور بلاشبہ عربی ادبیات کے بے مثال عالم ہیں۔ انھوں نے عربی کتابوں کی ایک ایسی جامع اور معلومات افزا فہرست تیار کی ہے کہ دوسری کوئی کتاب اس موضوع پر اس کے مقابلہ میں نہیں پیش کی جا سکتی۔

ابن الندیم کی فہرست مصطفیٰ طاش کبری زادہ کی مفتاح السعادہ حاجی خلیفہ کی کشف الظنون اسمٰعیل پاشا کی الدر المکنون اور ہدیۃ العارفین اور یوسف الیان سرکیس کی معجم المطبوعات سے بھی علامہ بروکلمان کی تاریخ ادبیات عرب کا مرتبہ بعض اعتبار سے بلند ہے۔ آج کسی ایسے کتب خانہ مشرقیات کا تصور بھی ممکن نہیں جس میں علامہ بروکلمان کی یہ بے بہا کتاب اور اس کے ضمیمے موجود نہ ہوں۔

ن یہی علّامہ بروکلمان جب ایک پختہ یورپین بن کر اور یورپین اقوام کے ترجیحی مزایا و مناقب کے جذبات کو اپنے
یں لے کر تاریخ "مسلمانانِ عالم لکھتے ہیں" تو ایسی بے سروپا باتیں لکھتے چلے جاتے ہیں کہ بہت سی مملکتوں کو
ی کی کتاب کا داخلہ اپنے ممالک میں بند کر دینا پڑا۔ چنانچہ پاکستان میں بھی اس کتاب کا داخلہ بند ہے۔ میں نے
کتاب پڑھی ہے مجھے حیرت ہوتی ہے کہ عربی کتابوں کا یہ عظیم المرتبت کتاب شناس کتابوں کا نام بتاتا ہے، مصنف
ا نام اور اس کا سنہ وفات بتاتا ہے کتاب کس کس کتب خانہ میں اور کہاں کہاں موجود ہے یہ بھی بتا دیتا ہے لیکن
ھی کتابوں کو کھول کر پڑھتا کیوں نہیں۔ اوّل تو کتابیں پڑھیں بہت تھوڑی جو پڑھیں ان کی روایات پر غور
نہیں کیا۔ پھر اسباب و نتائج ایسے پیدا کر لئے کہ کسی شخص کے حاشیۂ خیال میں ایسے عجیب و غریب اسباب
نتائج نہیں آ سکتے آخر ایسا ہوا کیوں؟ اس کا جواب اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ تاریخ مسلمانانِ عالم لکھتے ہوئے
ن کا ذہن ایک متعصّب کا ذہن تھا اور ان کے قلب و دماغ پر یورپین اقوام کی برتری کے تصوّرات کا قبضہ تھا۔

میں اس جگہ کچھ اقتباسات اس کتاب سے پیش کرتا لیکن چونکہ اس کا اقتباس پیش کرنا قانوناً ممنوع ہے
اس لئے صرف یہی کہہ سکتا ہوں کہ پوری کتاب دُور از کار قیاسات اور بے سروپا باتوں سے بھری پڑی ہے۔

استشراق کی ابتداء

یہودیوں اور عیسائیوں کا واسطہ مسلمانوں سے بالکل ابتدائی دَور ہی میں ہو گیا تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ کے مکّی دَور ہی میں
یہودی اور عیسائی دینِ اسلام پر اعتراضات کی ابتدا کر چکے تھے اور مخالفت کرنے میں وہ قریش کے بُت
پرستوں کے ہمنوا تھے۔ مدینہ منورہ کے دس سالہ دَور میں یہ مخالفت اور زیادہ شدت اختیار کر گئی۔
خصوصاً یہودیوں کی مخالفت اور طرح طرح کی ریشہ دوانیوں کا سلسلہ برابر جاری رہا۔ قرآن حکیم کے وحیِ الٰہی
ہونے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نبی صادق ہونے کے خلاف طرح طرح کے اعتراضات ان کی
طرف سے ہوتے رہے۔ قرآن مجید کی مکّی اور مدنی آیتوں میں ان کے بعض اعتراضات اور جوابات کا ذکر
موجود ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد خلافت صدّیقی و فاروقی میں ان لوگوں سے مسلمانوں
کو ہر جگہ واسطہ پڑا۔ اور عراق و شام کی فتوحات نے تو آپس میں ایک دوسرے سے ملنے کی راہیں پوری طرح
کھول دیں۔ عیسائی علمائے مذہب نے اسی زمانہ سے بطورِ مہم کے اسلام اور اس کی تعلیمات سے واقفیت
پیدا کرنے اور قرآن مجید اور سیرۃ رسولؐ کے متعلق طرح طرح کے شبہات پیدا کرنے کی ابتدا کر دی تھی مگر اس
زمانہ میں ان کی طرف خود مسیحی لوگ بھی کچھ زیادہ توجہ نہیں کرتے تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ بازنطینی حکومت کی

سخت گیری کے مقابلہ میں مسلمانوں کی رواداری اور آزادی نے مفتوحہ علاقوں کی غیر مسلم آبادی کے لئے صورت حال پیدا کر دی تھی کہ لوگ مسلمان فاتحین کی آمد کو خدا کی رحمت سے تعبیر کرتے تھے اور متعصب پیشواؤں کی طرف کم ہی توجہ کرتے تھے۔ اس زمانہ میں لوگ جوق جوق مسلمان ہوتے جاتے تھے۔ شام کے عیسائی اور یہودی علماء اور پیشوایان مذہب اس کے مقابلہ میں بے دست وپا سے ہو گئے

ولید بن عبدالملک (۸۶-۹۶ھ) کے دور میں کاشغر، بخارا اور سندھ فتح ہو گیا اور اسی میں اندلس بھی ممالک اسلامیہ میں شامل ہوا۔ اب اہل یورپ سے مسلمانوں کا براہ راست تعلق قائم ہو گیا اگر اس سے پہلے بھی یورپ کے زائرین بڑی تعداد میں بیت المقدس میں کنیسہ، قیامت اور ولادت گاہ کی زیارت کے لئے جاتے تھے بلکہ بہت سے یورپین طلباء بیت المقدس اور دمشق میں رہ کر علم حاصل تھے مگر ان کا تعلق اتنا گہرا اور ایسا دوامی نہ ہوتا تھا جیسا کہ اندلس کی فتح کے بعد سے ہو گیا۔

تفصیلات کے بیان کا یہ موقع نہیں غرض یہ ہے کہ یورپ کے طالبانِ علم کا تعلق اور عیسائی و یہود پیشوایانِ مذہب کی اسلام کے خلاف علم فلسفہ اور تحقیقات کے نام سے مساعی بالکل ابتدائی دَور اسلا ہی سے جاری تھیں اور آج تک جاری ہیں اس لئے ہم تاریخ کے کسی خاص وقت کو اس جد وجہد کا نق آغاز قرار نہیں دے سکتے۔ البتہ تاریخ کے مختلف ادوار میں اس کے طریقے بدلتے رہے۔ مقاصد میں کوئی بنیادی تبدیلی نہیں ہوئی لیکن کلیسا کا زور ٹوٹنے کے بعد سے کچھ ایسے مستشرقین ضرور پیدا ہو جنہوں نے جرأت کے ساتھ اپنے ہی اساتذہ کی پھیلائی ہوئی بہت سی باتوں کو غلط قرار دیا اور پوری کے ساتھ ان کی تردید کی۔ یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ اس تردید سے ان کا مقصد سچ کو سچ کر کے دکھا تھا یا خود اپنی طرف سے پیدا کئے ہوئے شکوک کو قابل قبول قرار دینا تھا۔ اس لئے کہ ان تردید کرنے والوں میں سے اکثر نے جہاں اپنے پیشرو مستشرقین کے کذب و افتراء کی پوری قوت کے ساتھ تردید فرم ہے وہاں اپنی طرف سے کچھ نہ کچھ نئے شبہات بھی پیدا کر دیئے ہیں۔ اور اتنی معصومیت کے ساتھ دبی زبان میں کوئی نہ کوئی نئی بات کہہ گئے ہیں کہ پڑھنے والوں کو ان کی نیت پر کوئی شبہ بھی پیدا نہ ہو سکے۔

مثلاً لندن یونیورسٹی کے مشہور پروفیسر علامہ ڈینیس سورا اپنی کتاب تاریخ الادیان میں قرآن مجید اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق بے سروپا اعتراضات اور اپنے ماقبل کے مستشرقین کی پھیلائی ہوئی جھوٹی باتوں کی پوری قوت کے ساتھ تردید کرتے ہیں۔ یہ کتاب ۱۹۳۳ء میں لندن سے

شائع ہوئی ہے وہ اپنے بیان میں اس قدر غیر متعصب اور بے لاگ مصنف نظر آتے ہیں کہ کسی کو ان کی نیت پر شبہ کرنے کی گنجائش نظر نہیں آتی بلکہ وہ اچھے خاصے عقیدت مند کی طرح بیان کرتے ہیں کہ

> مذاہب کے عظیم بانیوں میں سے شائد محمدؐ ایک ہی شخص ہیں جن کی شخصیت تاریخی حیثیت سے بالکل واضح ہے اور خرافات نے ان کی شخصیت پر کوئی پردۂ خفا نہیں ڈالا ہے۔

اور اس کے بعد عقیدت مندانہ انداز میں وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کارناموں کی تعریف کرتے ہیں بلکہ خراجِ عقیدت پیش کرتے ہیں لیکن اس کے بعد یہ بھی کہتے ہیں:

> بلاشبہ عرب کے لوگ جنوں اور روحوں کی پوجا کرتے تھے اور روحوں کے حجری مجسموں میں جاگزین ہونے کے قائل تھے۔ ان کے علاوہ قبیلہ قبیلہ کے الگ الگ بُت بھی ہوتے تھے۔ اسلام نے ان سب بتوں کو نیست و نابود کر دیا۔ صرف ایک "حجر اسود" کو باقی رکھا شائد اس لئے کہ اس سے حضرت ابراہیم خلیل اللہؑ کا احترام مقصود تھا یا شائد یہ ایک سیاسی عمل تھا جس کے ذریعہ عربوں کے باہمی اتفاق کو باقی رکھنا مقصود رہا ہو۔
>
> {(صـ۲۲۱) المستشرقون والاسلام مصنفہ زکریا ہاشم زکریا، طبع القاہرہ ۱۹۶۵ء}

آپ نے دیکھا کہ فاضل پروفیسر نے کس معصومیت کے ساتھ یہ یقین دلانے کی سعی فرمائی کہ رسول اللہؐ نے سیاسی مصلحت کی بنا پر ایک بُت کو باقی رکھا اور اس حد تک بُت پرستی کو اسلام میں جائز قرار دیا۔ حالانکہ زمانۂ جاہلیت میں بھی جب کہ عرب میں سینکڑوں بتوں کی پوجا ہوتی تھی، کبھی حجر اسود کی پوجا نہیں ہوئی اور نہ اسے زمانۂ جاہلیت میں بتوں کے زمرہ میں شامل سمجھا گیا۔ حجر اسود کا تو ذکر ہی کیا۔ اٹھارھویں صدی تک یورپ کے مستشرقین اور محققین یہ لکھتے رہے اور مشہور کرتے رہے کہ مسلمان جو ہر سال حج کو جاتے ہیں وہ اس لئے جاتے ہیں کہ خانۂ کعبہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا ایک برنجی بُت بنوا کر رکھ دیا ہے مسلمان اس بت کو سجدہ کرنے کے لئے جاتے ہیں۔ اٹھارھویں صدی کے اواخر اور انیسویں صدی کے اوائل میں علمائے یورپ نے اس کی تردید کی اور ایک بار نہیں بار بار مختلف ممالک کے علماء نے اس کی تردید کی، تب یہ خیال لوگوں کے دلوں سے محو ہو سکا اور شائد دور افتادہ دیہاتوں میں اب تک موجود ہو۔

بہرحال جیسے جیسے علم کی روشنی پھیلتی گئی عربی کی کتابیں یورپ کی مختلف زبانوں میں ترجمہ ہو کر [illegible] تصحیح و اشاعت اور

ان میں سے بہت سی کتابوں کے یورپین زبانوں میں ترجمہ کرنے کی جو عظیم الشان خدمت پچھلے پانچ سو سال کے اندر یورپ کے مستشرقین نے انجام دی ہے اس سے انکار کیا جائے یا ان کو کمتر درجہ کا کارنامہ قرار دیا جائے اس کے لئے سینکڑوں مستشرقین نے اپنی عمریں صرف کیں، حکومتوں اور بادشاہوں نے لاکھوں روپے خرچ کئے۔ دولت مندوں نے بڑے بڑے اوقاف قائم کئے اور آج عربی کی بڑی بڑی اہم کتابیں جو ہمارے ہاتھوں میں ہیں، ان میں سے بہت سی کتابیں وہی ہیں جو ان ہی مستشرقین کی مساعی جمیلہ سے پہلی بار طبع ہو کر ہمارے ہاتھوں میں آسکی ہیں۔ اس طرح افتراء پردازی کا وہ بادل بھی آہستہ آہستہ چھٹ رہا ہے جو صدیوں تک قدیم مستشرقین اور پیشوایان دین کے بیانات اور ان کی تحریروں سے یورپین ذہنوں پر چھایا ہوا تھا۔ اب تحریروں کے انداز اور مستشرقین کے تحقیقات اسلامی کا طریقہ کسی نہ کسی قدر بدلا ہوا نظر آتا ہے۔ اگرچہ اب بھی مقاصد میں کوئی بنیادی تبدیلی نہیں دکھائی دیتی ہے۔ پادری زویمر کے مقاصد تحقیقاتِ اسلامی اور ڈاکٹر کنٹول اسمتھ کی تحقیقات میں مقاصد کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں۔ دونوں کی تحقیقات کو دیکھ لیجئے۔ مقصد وہی استعماریت کی تائید اور اسلام کے خلاف نفرت پیدا کرنے کی سعی ہے۔

چار ادوار مستشرقین یورپ کی اسلامی تحقیقات کو ہم سہولت کے لئے چار ادوار میں تقسیم کرتے ہیں:

(۱) پہلا دور ابتدائے تاریخ اسلامی یعنی ساتویں صدی مسیحی یا گریگوری سے لے کر پندرھویں صدی مسیحی یعنی بیداری یورپ تک۔

(۲) دوسرا دور، پندرھویں صدی کی ابتدا سے اٹھارھویں صدی کے اختتام تک۔

(۳) تیسرا دور، انیسویں صدی کی ابتدا سے بیسویں صدی کی پہلی چوتھائی کے ختم یعنی ۱۹۲۵ء تک۔

(۴) چوتھا دور، ۱۹۲۶ء سے آج تک۔

(۱). دورِ اوّل میں یورپ کی حیثیت شاگردوں کی سی ہے اور مسلمانوں کی حیثیت استادوں کی سی۔ یہ دور تقریباً آٹھ سو سال کے طویل زمانہ پر مشتمل ہے۔ اس دور میں مسلمان اندلس میں، صقلیہ میں اور جنوبی اطالیہ میں حاکمانہ حیثیت رکھتے تھے ان کے بڑے بڑے علماء اور فلسفی ان علاقوں میں موجود تھے۔ اس وقت علم اور تمدن کے مالک مسلمان تھے۔ ان ہی کی تہذیب، تہذیب تھی اور ان ہی کے علوم، علوم سمجھے جاتے تھے۔

اس دور میں عیسائیوں کی ساری علمی زندگی پر ارباب کلیسا کا قبضہ ہے۔ پاپائے اعظم اور ان کے نائبین

مسلمانوں سے مختلف علوم حاصل کرنے کی سعی کرتے تھے اور عربی کتب و رسائل جمع کرتے تھے اسلامی قوانین کا تھوڑا بہت مطالعہ اس دور کے آخری حصہ میں کیا گیا۔ طب۔ فلسفہ۔ فلکیات، زراعت اور قانون پر مسلمانوں کی تصانیف کا ترجمہ لاطینی اور فرنچ زبانوں میں ہوا ابن رشد اور جابر بن اسحٰق اور ابن سینا کی کتابوں کے ترجمے کئے گئے۔ یہ کام عموماً ایطالیہ میں اور کسی قدر فرانس میں ہوا۔ لیکن نہایت دانائی کے ساتھ فارابی کو فارابس، ابن رشد کو ایوی راس، جابر کو جیبر اور ابن سینا کو ایوی سینا بنا دیا گیا اور طلبہ کو یہ کبھی نہیں بتایا گیا کہ یہ لوگ یورپین عیسائی نہیں بلکہ مسلمان تھے۔ اگرچہ یہ راز زمانۂ مابعد میں راز نہ رہ سکا لیکن یورپ کے کچھ نہ کچھ لوگ اب بھی یہ سمجھتے ہیں کہ یہ لوگ یورپین اور مذہباً مسیحی تھے۔

اس دور میں مسلمانوں اور دین اسلامی سے متعلق بڑے عجیب عجیب ہیبت ناک قصے ارباب کلیسا کی طرف سے پھیلائے گئے کچھ مسلمانوں کی سفاکی کے قصے اور کچھ قرآن مجید اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق بے سروپا قصے اسی زمانہ میں یورپ والوں کو باور کرایا گیا کہ مسلمان مکہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سرکی بت کو سجدہ کرنے کے لئے جایا کرتے ہیں۔

اسی زمانہ کے مستشرقین کبار میں سرفہرست جوبردی اورالیاک ایک فرانسیسی راہب کا نام ملتا ہے۔ یہ فرانس میں ۹۳۸ء میں پیدا ہوا اور ۱۰۰۳ء میں بمقام وٹیکن وفات پائی۔ اس نے اندلس کے مدارس میں برسوں رہ کر تعلیم حاصل کی اور اپنی قابلیت کی وجہ سے واپس آکر بڑا نام پیدا کیا۔ واپسی پر وہ ایطالیہ میں مستقل اقامت گزین رہا حتی کہ ۹۹۹ء میں وہ پاپائے اعظم کے جلیل القدر عہدہ پر منتخب ہو گیا۔ اس نے عربی مدرسے قائم کئے اور فلکیات و ریاضیات کی بعض کتابوں کے عربی ترجمے بھی کئے اس کے تراجم تصانیف کا مجموعہ ۱۸۹۹ء میں برلن سے شائع ہوا ہے (نجیب العقیقی۔ المستشرقون ج ۱ ص ۔ طبع مصر ۱۹۶۴ء)

اس دور کے مستشرقین میں اورالیاک کے علاوہ قسطنطین الافریقی المتوفی ۱۰۸۷ء اوجود کی دی کوپل، ایڈبلارڈ، پطرس، یوحنا، رابرٹ، ہرمان، ڈینیل مورلے، میکل اسکاٹ، لیونارڈ، تھامس دی اکوینی، روجر بیکن، ریمنڈ لیو، وغیرہ کے نام ملتے ہیں۔ یہ سب اندلس، صقلیہ اور دیگر اسلامی درس گاہوں میں تعلیم حاصل کرتے ہیں اور بہت سی عربی کتابوں کے فرنچ اور لاطینی میں ترجمے کئے یہ سب راہب یا کلیسا کے خدام ہیں۔ یہ لوگ کلیسا کی طرف سے مالی امداد پاتے اور استش

مشغول رہتے تھے

اسی دَور کا ایک بڑا فاضل اے تورمیدا بھی ہے جس نے ایطالیا میں تعلیم حاصل کی۔ بہت دنوں تک عیسائی خانقاہ کا مرشد اعلیٰ رہا اس کے بعد تونس چلا گیا وہاں صدق دل سے مسلمان ہوگیا اور عبداللہ کے نام سے مشہور ہوا۔ تقریباً اسی۸۰ سال کی عمر میں ۱۴۳۲ء میں وفات پائی۔ اس کی قبر تونس میں باب المنارہ میں ہے (حوالہ سابق صد ۱۳۲)

شیخ عبداللہ نورمیدا کے علاوہ اور بہت سے اطالوی اور فرنچ مستشرقین نے مطالعہ کے ذریعہ دین حق کو پالیا اور مسلمان ہوگئے۔ ان میں سے بعض نے اسلام پر لاطینی اور فرنچ میں کچھ رسالے بھی لکھے تھے خدا جانے یہ رسلے اب کہیں موجود ہیں یا ضائع کر دیئے گئے۔

اس دَور میں یہودیوں نے قرآن مجید کے غلط نسخے تیار کر کے پھیلانے کی بھی ایک مہم چلائی جو کامیاب نہ ہوسکی اور ہر جگہ مسلمانوں نے ان کی تغلیط کی۔ اسی طرح قرآن مجید کو مشکوک قرار دینے کے لئے شام اور عراق کے یہودیوں اور عیسائیوں نے بہت سی جھوٹی روایتیں بھی پھیلائیں۔ کتابیں لکھ کر وفات پا چکنے والے بعض مسلمان علماء کی طرف منسوب کر دیں۔ اس زمانہ کے علماء نے اس کی تردیدیں کیں۔

(۲) دوسرا دَور جو یورپ کی بیداری یعنی پندرھویں صدی مسیحی سے اٹھارھویں صدی کے ختم تک تقریباً (۴۰۰ سال پر مشتمل ہے، دولتِ عثمانیہ ترکی کی اقبال مندی کا زمانہ ہے۔ ۱۴۵۳ء میں قسطنطنیہ پر مسلمانوں کا قبضہ ہوگیا اور بہت سے ممالک یورپ عثمانیوں کے زیر نگیں آ گئے۔ دوسری طرف یورپ میں عام بیداری پیدا ہوئی، کلیسا کے خلاف بغاوتوں کا سلسلہ شروع ہوا۔ ہر طرح کی سیاسی، تعلیمی اور سماجی اصلاحات شروع ہوئیں۔ اس زمانہ میں مستشرقین کے کارنامے بھی بہت زیادہ دکھائی دیتے ہیں اور ان کا لب و لہجہ بھی اسلام کے خلاف بہت ہی تلخ ہوجاتا ہے۔ یہ تلخی درحقیقت عثمانی فتوحات کے خلاف جذبات کی فراوانی سے پیدا ہوئی تھی۔

اس دَور میں ان کے کارنامے یہ ہیں کہ انھوں نے ڈھونڈھ ڈھونڈھ کر عربی کتابوں کے قلمی نسخے نکالے اور ان کو طبع کر کے شائع کیا۔ ان کے ترجمے کیئے اور اس کے لئے بادشاہوں نے خزانوں کے دروازے کھول دیئے عالموں نے اپنی عمریں وقف کر دیں۔ ان کارناموں کے علاوہ خود یورپین زبانوں میں اسلام پر اس دَور میں بکثرت کتابیں لکھی گئیں اور مطبع کی ایجاد نے ان کتابوں کی بکثرت اشاعت کو آسان کر دیا۔

اس دَور میں یورپین اقوام نے مشرق کی سرزمین ایشیا و افریقہ پر قبضہ جمایا۔ مستعمرات اور

بکثرت تیار کئے گئے۔ مسٹر جی فلوگل (۱۸۰۲ء - ۱۸۷۰ء) اور مسٹر ہملٹین المتوفی ۱۸۸۴ء مترجم ہدایہ اسی دَور کے علماء ہیں۔

اس دَور کے مشہور مستشرقین میں سے ایڈورڈ ربہاشک (۱۸۱۹ء ۱۸۹۱ء) مسٹر ہیوز مصنف ڈکشنری آف اسلام، تھامس کارلائل، ولیم ہوک مارلے، ایڈورڈ مہلر، ایل اسمتھ، پادری ڈروم، سی ای ولسن گولڈزیہر، پادری کموشکو، جان جاک سدلیو، لیونے کایتانی، پادری فاکاری، لازیتون، بلاشیر اور نالینو وغیرہ ہیں۔ نامی گرامی پروفیسر پامر اوران کے لائق شاگرد کرنل لارنس اسی دَور سے تعلق رکھتے ہیں۔

اس دَور میں تحقیقاتِ اسلامی کا کام جن مستشرقین نے کیا ان میں نولدیکے اوران کے شاگرد علامہ بروکلمان اور پروفیسر سخاؤ کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ اسی طرح تھامس ارنلڈ مسٹر جیکسن، مونٹ گمری واٹ، پروفیسر گوبام لی اسٹوبخ، مسٹر لیمب، مسٹر اندرسن، پروفیسر مارگولیتھ، ڈینی راس، مسٹر اولیری مسٹر لوکارٹ، مسٹر براؤن، مسٹر بنورسکی، مسٹر ٹریٹن، مسٹر الیونوف، مسٹر کیرنان، مسٹر ہمیلٹن گب، مسٹر لنڈاؤ اور مسٹر لولیس وغیرہم نے تحقیقاتِ اسلامی کا کام کیا اور کر رہے ہیں۔ پادری زویمر المتوفی ۱۹۵۲ء بانی رسالہ مسلم ورلڈ بھی اسی دَور کے ہیں۔

اس دَور میں تحقیقاتِ اسلامی کا دائرہ فقہ واصول فقہ تک وسیع ہوگیا۔ اسلامی فرقوں کے حالات اوران کے افکار کی طرف توجہ بڑھادی گئی ہے۔ اگرچہ اس سے پہلے بھی ان موضوعات پر کچھ نہ کچھ کام مستشرقین نے کیا ہے۔ مگر اس عہد میں توجہ ان موضوعات اور تصوفِ اسلامی کی طرف زیادہ ہوگئی ہے۔

اس دَور میں ایک بات یہ پیدا ہوگئی کہ بڑی بڑی حکومتیں خدا بیزاری اور مذہب سے نفرت کے اصول پر قائم ہوگئی ہیں اس کی طرف توجہ ۱۹۲۵ء کے بعد سے ہوئی اور ۱۹۴۵ء کے بعد تو خدا بیزار مملکتوں کا مسلسل پروپیگنڈہ عیسائیت، اسلام بلکہ دنیا کے تمام مذاہب کے لئے ایک مستقل خطرہ بن گیا اس لئے باستثنائے چند مستشرقین یورپ کا لب ولہجہ اسلام کے خلاف یاوہ گوئی میں نسبتاً نرم ہوگیا اور اسی وجہ سے مذاہب کی کانفرنسوں، تقریروں اور مقالات صلح وآشتی میں اضافہ ہوگیا ہے۔ اگرچہ اس صورت حال کا اثر سب پر نہیں پڑا اور پادری سموئل زویمر اوران کے ہمنوا پوری قوت کے ساتھ اسلام، قرآن اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف لکھتے رہے۔ ان کے لب ولہجہ میں کوئی تبدیلی نہیں ہوسکی۔ مگر پھر بھی دیگر مستشرقین کا ایک بڑا طبقہ اس خطرہ کو محسوس کرکے اپنی تحریروں

کو مصلحتاً کسی قدر نرم کرنے پر مجبور ہو گیا ہے۔

مستشرقین کے مقاصد کسی ذی ہوش آدمی کا ارادی عمل بغیر علت غائی یعنی مقصد عمل کے ممکن نہیں ہے۔ اس لئے یہ کہنا صحیح نہیں ہو سکتا کہ مستشرقین کا عمل اسلامی تحقیقات کسی مقصد کے بغیر ہوتا رہا ہے یا ہو سکتا ہے۔ یقیناً یہ تمام محنت نیز حکومتوں اور اوقاف کی طرف سے اتنے بڑے پیمانہ پر جد و جہد بغیر کسی مقصد کے نہیں، ضرور اس کے پیچھے کوئی غایت ہونا ہی چاہیئے۔

کہا جا سکتا ہے کہ اس کا مقصد صرف تلاش علم ہے۔ لیکن یہ خیال اس لئے محض باطل ہو جاتا ہے کہ ہم قدیم زمانہ سے اس کام میں زیادہ تر ان ہی حضرات کو منہمک پاتے ہیں جو عیسائیت کے پُر جوش مبلغین ہیں جو نہ صرف اپنے جذبات سے مخالف اسلام ہیں بلکہ وہ اس کام کے لئے گراں قدر تنخواہیں بھی پاتے رہے ہیں اور آج تک اکثریت ان ہی مبلغین کی اس میں مشغول نظر آتی ہے جو دین مسیحی کے بہترین مبلغ ہیں۔ ذرا چند ناموں پر غور کیجئے۔ یہ سب مسیحی پادری ہیں اور مدتوں تک مرتاض راہب رہ کر تربیت حاصل کر چکے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ کلیسائی نظام اور مذہبی اوقاف سے بڑی بڑی تنخواہیں ان کو ملتی رہی ہیں۔

پادری الیانو المتوفی ۱۵۸۹ء	پادری ریلو المتوفی ۱۸۴۸ء
پادری مارٹن المتوفی ۱۸۸۰ء	پادری بلن المتوفی ۱۸۹۱ء
پادری البوجی المتوفی ۱۸۹۵ء	پادری کوشش المتوفی ۱۸۹۵ء
پادری ڈی کوپر المتوفی ۱۹۰۴ء	پادری جولیان المتوفی ۱۹۱۱ء
پادری بوویر المتوفی ۱۹۱۶ء	پادری میکارتھی المولود ۱۹۱۳ء
پادری بولو مولے المتوفی ۱۹۲۶ء	پادری زیموفین المتوفی ۱۹۲۸ء
پادری ڈیورنڈ المتوفی ۱۹۲۸ء	پادری مالون المتوفی ۱۹۳۴ء
پادری لامنس المتوفی ۱۹۳۷ء	پادری کولنگیٹ المتوفی ۱۹۴۳ء
پادری لاپیرے المتوفی ۱۹۵۰ء	پادری مونٹر ڈے المولود ۱۸۸۰ء
پادری ہنری چارلس المولود ۱۹۰۰ء	پادری فلیش المولود ۱۹۰۴ء

یہ سب مبلغ اور پادری ہیں اور کلیسا کے عہدہ دار ہیں۔

ظاہر ہے کہ ایک مسیحی راہب اور کلیسا کا عہدہ دار کلیسا کی تنخواہ لے کر اسلام پر تحقیقات کس مقصد

سے قرآن مجید یاد کرتے تھے؟ اور آج تک کس مسجد اور کس مدرسہ میں قرآن مجید بغیر معلم کی آواز کے بلیک بورڈ پر لکھ کر پڑھا جاتا ہے؟ قرآن مجید کی آواز، مد، سکون، وقف، سکتہ یہ سب بذریعہ روایت محفوظ ہے۔ اس کے لئے حروف اور نقطہ کی ضرورت کہاں پڑتی ہے؟ شائد علامہ گولڈ زیہر کا مقصد یہ ہے کہ جب وحی آتی تھی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسے لکھوا کر اس لئے محفوظ فرما دیتے کہ لوگ آکر مسجد میں رکھے ہوئے اس نوشتہ کو پڑھ لیا کریں اور آپؐ کسی کو زبان سے کچھ نہیں سنایا کرتے تھے۔ پھر حضرت عبداللہ بن ام کلثومؓ جیسے نابینا صحابی کیسے قرآن مجید پڑھتے۔ اور ناخواندہ تو ہزاروں ہی تھے، انھوں نے قرآن مجید کیسے یاد کیا؟ [1]

اسی طرح کی مہمل دلیلوں اور مغالطوں کے ذریعہ حضرات مستشرقین یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ تورات مقدس اور انجیل مقدس کی طرح قرآن مجید بھی دنیا سے ناپید ہوگیا۔ اسی طرح سیرۃ طیبہ، اسلامی تاریخ اور فقہ اسلامی میں طرح طرح کے شک پیدا کرنے کی کبھی بالارادہ کوشش کرتے ہیں۔ اور کبھی نقص مطالعہ اور غرور علم و فضل کی آمیزش سے ایسی باتیں لکھ جاتے ہیں۔

سنیئے ایک مستشرق مبلغ لوئی وَنڈرمین ہیں انھوں نے ایک علمی مجلس میں یہ اعتراض کیا کہ ام المومنین بی بی خدیجۃ الکبریٰؓ کے گھر حضرت زبیرؓ اکثر جاتے تھے اور کبھی کبھی وہیں سو بھی جاتے تھے۔ ام المومنینؓ ان کے سر میں کنگھی بھی کر دیتی تھیں۔ حالانکہ اسلام میں کسی عورت کا غیر مرد سے اس طرح خلا ملا جائز نہیں ہے۔

---

[1] قرآن مجید کا نام جس طرح القرآن (پڑھی جانے والی کتاب) ہے، اسی طرح الکتاب (لکھی جانے والی کتاب) بھی ہے۔ اسے ایک طرف اگر زبانی ایک دوسرے کو منتقل کیا جاتا تھا تو دوسری طرف تحریری شکل میں بھی منتقل کیا جاتا تھا، کسی زبان میں کتابت اور رسم الخط کے وجود کے معنے ہی یہ ہیں کہ اس میں معانی کو منتقل کرنے کے لئے تحریری طریقہ موجود ہے۔ رسول اللہؐ کے عہد میں عربی رسم الخط پڑھنے والوں کے لئے اتنا ہی واضح اور متعین تھا جتنا آج ہمارے لئے موجودہ مصاحف کا رسم الخط ہے، جس طرح ہمارے ہاں بعض تحریروں میں نہ حرکت و سکون ہوتے ہیں اور نہ نقطے لیکن انہیں وہ لوگ بالکل صحیح پڑھتے ہیں، جو اس کی مزاولت کرتے رہتے ہیں۔ اسی طرح عہد رسالت مآبؐ کی تحریر بھی اس کے جاننے والے بغیر کسی غلطی کے بالکل ٹھیک پڑھ لیتے تھے۔ (مدیر)

اس اعتراض کے بعد جب انہیں بتایا گیا کہ حضرت ام المومنین بی بی خدیجۃ الکبریٰ حضرت زبیرؓ کی حقیقی پھوپھی تھیں اور ان ہی نے بچپن سے ان کو پالا تھا، کوئی غیر نہ تھیں، تو نہایت معصومیت سے بولے "اچھا تو یہی بات ہوگی"۔

مثالوں سے یہ بات بڑی طویل ہو جائے گی۔ اس لئے اب میں اس گفتگو کو ختم کرتا ہوں۔

خلاصہ یہ ہے کہ :

(۱) عیسائیوں اور یہودیوں کو ہمیشہ ہی سے اس کا صدمہ رہا ہے کہ اسلام نے شام و عراق، مصر و نہ وغیرہ میں کیوں قدم جمالئے۔ اس کا انتقام لینے کے لئے انھوں نے تلوار کے ساتھ ساتھ قلم سے بھی لیا اور کام لے رہے ہیں۔ اور ہمیشہ وہ کام لیتے رہیں گے۔ مسلمانوں کو جو کنارہ کر اپنا دفاع کرنے کی ضرورت ان سے کوئی شکایت فضول ہی نہیں بلکہ بزدلی بھی ہے۔

(۲) عیسائی مبلغین جو ساری دنیا میں پھیلے ہوئے ہیں وہ حقیقتہً کسی مذہب کے مبلغ نہیں ہیں۔ وہ استعماری حکومتوں کے ہراول دستے تھے اور اب یورپین تہذیب و تمدن کے نقارچی ہیں جنہیں بیش تنخواہیں سیاسی مصالح اور تجارتی مقاصد کی تکمیل کے لئے دی جاتی ہیں۔ یہ مبلغ بھی ہوتے ہیں، اور فنیسر بھی۔ اور کبھی کوئی فنیسر اروپ بھی دھار لیتے ہیں۔

(۳) کسی کی بات کو بغیر تنقیح و تحقیق کے قبول نہیں کیا جا سکتا۔ اس لئے مستشرقین کے علم و فضل مرعوب ہو کر کوئی بات نہیں قبول کی جا سکتی۔ رہی اچھی اور سچی بات تو یہ دشمن سے ملے یا دوست سے۔

کلمۃ الحق ضالۃ المومنین اینما وجدت فھو احق بھا۔

(سچی بات مومن کا گم شدہ مال ہے۔ جہاں ملے وہ (مومن) اس کا سب سے زیادہ حق دار ہے۔)

ابن الہیثم

دُنیا کا عظیم مُسلم سائنسدان

محمد سعود، ریسرچ فیلو، ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی

> یہ مقالہ شامِ ہمدرد کے اس خصوصی اجلاس میں پڑھا گیا جو ۴ نومبر ۱۹۶۹ء کو راولپنڈی میں ہمدرد نیشنل فاؤنڈیشن کے زیرِ اہتمام مشہور مسلمان سائنسدان ابن الہیثم کے ہزار سالہ جشن کے سلسلے میں منعقد کیا گیا تھا۔ (مدیر)

قرآن کریم نے بار بار یہ اعلان کر کے کہ آسمانوں اور زمین کی ہر چیز انسان کے لئے مسخر کر دی گئی ہے اور انسانوں کو مظاہرِ فطرت اور قوانینِ قدرت کے مشاہدات اور ان پر غور و فکر کی حدایات دے کر مسلمانوں میں جو روحِ تحقیق یعنی سائنسی روح (SCIENTIFIC SPIRIT) پیدا کی۔ اس سے سرشار ہو کر مسلمان تحقیقات کی طرف متوجہ ہوئے اور اُنھوں نے تحقیقات کے لئے نئے نئے اسلوب (SCIENTIFIC METHODS) ایجاد کئے۔ یہ سائنسی روح اور سائنسی اسلوب، جدید سائنس (MODERN SCIENCE) کے ارتقاء پر منتج ہوئے۔ ان عظیم ترین مسلمان سائنس دانوں میں جنہوں نے جدید سائنس کے ارتقاء میں اہم کردار ادا کیا ایک شہرۂ آفاق سائنس دان ابن الہیثم ہے۔

ابن الہیثم کا پورا نام ابو علی الحسن بن الحسین بن الہیثم ہے۔ وہ چوتھی صدی ہجری مطابق گیارہویں صدی عیسوی کا ایک عظیم سائنس دان اور انجنیئر تھا۔ اس کا شمار تمام ادوارِ تاریخ کے عظیم ترین سائنس دانوں میں ہوتا ہے۔ یوں تو ابن الہیثم کو طبیعیات، طب، نباتات، ریاضی اور علم ہیئت میں مہارت حاصل تھی لیکن طبیعیات کے شعبۂ بصریات سے اسے گہری دلچسپی تھی۔ بصریات میں اس کے اہم انکشافات اور تحقیقات کی بناء پر اسے بانیِ بصریات یا امامِ بصریات تصور کیا جاتا ہے۔

طبقات الاطباء کے مؤلف ابن ابی اصیبعہ کے قول کے مطابق ابن الہیثم ۳۵۴ھ مطابق ۹۶۵ء

میں بصرے میں پیدا ہوا۔ بعد میں مصر میں اقامت اختیار کی اور وہیں ۴۳۰ ہجری (مطابق ۱۰۲۹ء)
اپنی ابتدائی زندگی میں اس نے تحصیلِ علم کی طرف توجہ دی اور فلسفہ و علوم ریاضیہ اور علو
میں دلچسپی لی۔ ابن الہیثم کا دور علمی لحاظ سے عالم اسلام کا سنہرا دور تھا بلکہ یہ کہنا چاہیئے کہ
تاریخ کے اہم ادوار میں سے تھا۔ اس دور میں حکمائے یونان کی فلسفہ، طب، ریاضیات اور ہیئت
اور یونانی دور کے بعد کی جرِ ثقیل، بصریات اور آتشی شیشوں سے متعلق کتابیں یونانی اور سریانی
میں منتقل کی جا چکی تھیں۔ اس کے علاوہ سنسکرت اور فارسی سے بھی علم الفلک اور ریاضی کی کچھ کت
ترجمہ کیا جا چکا تھا اور مسلمانوں میں یہ علوم پوری طرح جڑ پکڑ چکے تھے۔

ابن الہیثم کا دور مسلمانوں کے لئے اکتشافات و ایجادات کا دور تھا۔ اس کے دور تک فلسفہ،
کیمسٹری، ریاضی اور دوسرے علوم کے امام جن میں سے فلسفے میں کندی اور فارابی۔ طب میں ا
الرازی، کیمسٹری میں جابر۔ ریاضی میں الخوارزمی، ثابت ابنِ قرۃ اور بنو شاکر۔ علم الفلک میں ابو م
حنین بن اسحاق، عبدالرحمان الصوفی وغیرہ شامل ہیں پیدا ہو چکے تھے اور ان کی علمی اور سائنسی تحق
منظرِ عام پر آچکی تھیں۔ مختصر یہ کہ ابن الہیثم کو ایک ایسا ماحول ملا جو اس کی علمی ترقی اور سائنسی ت
کے لئے بے حد سازگار تھا۔

ابن الہیثم کے زمانے میں مصر پر فاطمی فرمانروا الحاکم بامر اللہ کی حکومت تھی۔ الحاکم علوم
میں بہت دلچسپی لیتا تھا اور ماہرینِ علم و فن کی سرپرستی کرتا تھا۔ جب اس نے ابن الہیثم کے علم ا
چرچا سنا تو اس کو ابن الہیثم سے ملاقات کا شوق پیدا ہو گیا۔ منجملہ دیگر امور کے شوقِ ملاقات کا ایک
یہ بھی تھا کہ اس کو ابن الہیثم کے اس قول کا علم ہوا تھا کہ اگر میں مصر میں ہوتا تو دریائے نیل کے پانی کو
مصرف میں لاتا۔ الحاکم نے ابن الہیثم کو مصر آنے کی دعوت دی جب وہ مصر پہنچا تو الحاکم خود اس کے
کے لئے نکلا۔ باب قاہرہ پر جو خندق کے نام سے مشہور ہے ان دونوں کی ملاقات ہوئی۔ الحاکم نے ا
کی بہت تکریم کی اور اس کو شاہی مہمان بنایا۔

الحاکم نے ابن الہیثم کو حکم دیا کہ وہ دریائے نیل کے متعلق اپنے منصوبے کو عملی جامہ پہنائے۔ ابن الہ
منصوبہ یہ تھا کہ دریائے نیل کے اس مقام پر جس کو اسوان کہتے ہیں بند باندھ کر پانی کا ایک ذخیرہ
جائے۔ چنانچہ اس کام کا آغاز کرنے کے لئے ابن الہیثم فنِ تعمیر کے ماہروں کی ایک جماعت لے کر اسوا

روانہ ہوگیا لیکن پوری طرح جائزہ لینے کے بعد اس نے اس کام کی اقتصادی اور فنی مشکلات مثلاً مارف مزدوروں اور کھدائی میں کام آنے والے معدنی آلات کی کمی کے پیشِ نظر اس منصوبے کو ترک ناسب سمجھا۔ در اصل منصوبے کو ترک کر دینا اس سے کہیں بہتر تھا کہ وہ اس کام کا آغاز کر کے اس کو ، چھوڑ دیتا جس سے حکومت کو عظیم نقصان پہنچ جاتا۔ ابن الہیثم کا یہ خواب تقریباً سوا نو سو سال مصر کے 'اسوان ڈیم' کی شکل میں پورا ہوا۔

ابن الہیثم بہترین خطاط تھا۔ کتابوں کی خطاطی سے جو آمدنی ہوتی اسی سے اپنے اخراجات پورے کرتا بن الہیثم کا بیشتر وقت کتابوں کے مطالعے، سائنسی تحقیقات اور تصنیف و تالیف میں بسر ہوتا تھا۔

ن الہیثم کی تالیفات

ابن الہیثم نے طبیعی علوم مثلاً طب، نباتات، ہیئت، ہندسہ (انجنیئرنگ)، بصریات کے علاوہ ، فلسفہ، منطق، اخلاق اور فنِ حرب پر بھی کتابیں تالیف کیں۔ ھدیۃ العارفین کے مؤلف اسمٰعیل پاشا ن الہیثم کی ایک سو ستائیس تالیفات کا ذکر کیا ہے۔ لیکن طبقات الاطباء کے مؤلف ابن ابی اصیبعہ س کی کتب و رسائل کی جو فہرست دی ہے اس کی رو سے اس کی تالیفات کی تعداد تقریباً دو سو ہے ں وہ شرحیں بھی شامل ہیں جو اُس نے دو یونانی سائنس دانوں ارسطو اور جالینوس کی کتابوں پر لکھی ہیں۔ ن علوم پر جامع کتابوں کے علاوہ اس نے بعض موضوعات مثلاً چاند کی روشنی، شفق، آتشی شیشوں وغیرہ تقل رسالے لکھے۔ اس کا انتہائی اہم کارنامہ اس کی بصریات کے موضوع پر کتاب المناظر" ہے جس میں ی کی حقیقت، رویت کی کیفیت، آنکھ کی بناوٹ، عدسوں اور آئینوں پر روشنی کے عمل اور بصریات سے لق دوسرے مسائل کی تحقیق پیش کی گئی ہے اور ریاضیاتی حل اور فارمولے بھی دیئے گئے ہیں۔ اس کے وہ ان آلات کو بھی بیان کیا گیا ہے جو بصری مسائل کی تحقیقات کے لئے استعمال کئے جاتے تھے۔

بصریات میں ابن الہیثم کا مقام

بصریات میں ابن الہیثم کی تحقیقات اس کو تمام ادوارِ تاریخ میں ماہرینِ طبیعیات کی صفِ اوّل میں زمقام عطا کرنے کے لئے کافی ہیں۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ابن الہیثم بصریات کا بانی ہے تو ہمارا مطلب طعاً نہیں ہوتا کہ ابن الہیثم پہلا شخص ہے جس نے بصریات کا مطالعہ شروع کیا بلکہ مقصد یہ بتانا ہوتا ہے ابن الہیثم پہلا شخص ہے جس نے بصریات کے اصول دریافت کئے اور بصریات سے متعلق بکھری ہوئی اور

غیر منظم معلومات کو ایک نظام کے تحت لا کر بصریات کو ایک باقاعدہ سائنس کی حیثیت دے دی۔ ابن الہیثم سے پہلے ایسے بنیادی نظریات بھی کہ روشنی اپنا مستقل وجود رکھتی ہے، اور احساسِ رویت پیدا کرنے میں موثر ہے یقین کے ساتھ پیش نہیں کئے جا سکے تھے۔ یہ صحیح ہے کہ ابن الہیثم سے پہلے یونانی سائنسدان اقلیدس نے انعکاسِ نور کا پہلا قانون پیش کر دیا تھا۔

اسی طرح ایک اور یونانی سائنس دان بطلیموس انعطافِ نور کو ابن الہیثم سے پہلے بیان کر چکا تھا اور بہت سے سائنس دان آتشی شیشوں (BURNING LENSES) کی جلانے کی کیفیت کو ابن الہیثم سے پہلے واضح کر چکے تھے۔ لیکن ان کی یہ تحقیقات صحیح خطوط پر نہیں تھیں مثلاً ایک انتہائی بنیادی نظریئے کو لیجئے اقلیدس، بطلیموس اور ماہرینِ علوم ریاضی سب کے سب اس نظریئے پر متفق تھے کہ دیکھتے وقت ایک شعاع آنکھ سے نکل کر شئے مرئی پر پڑتی ہے اور اس شعاع کے ذریعہ رویت یعنی دیکھنے کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ ان سائنس دانوں کے نزدیک آنکھوں سے نکلی ہوئی شعاعوں کا عمل حشرات الارض کے ان باریک اعضاء کا سا ہے جن کے ذریعہ وہ کسی شئے کا احساس حاصل کرتے ہیں۔ انتہائی حیرت انگیز بات تو یہ ہے کہ رویت کا یہ تصور ابن الہیثم کے مدتوں بعد تک بھی قائم رہا حتیٰ کہ ڈیکارٹ جیسا یورپی سائنس دان بھی اس غلطی میں بتلا رہا وہ کہتا ہے کہ جس طرح ایک نابینا انسان لکڑی سے ٹٹول کر احساس حاصل کرتا ہے اسی طرح ایک بینا انسان آنکھوں سے نکلنے والی شعاعوں کے ذریعہ احساس رویت حاصل کرتا ہے۔ اقلیدس بطلیموس اور دوسرے ماہرینِ علوم ریاضی نے انعکاسِ نور (REFLECTION OF LIGHT) اور انعطافِ نور (REFRACTION OF LIGHT) کی جو کیفیت بیان کی ہے تو وہاں نور یا روشنی سے ان کا مطلب ان آنکھوں سے نکلنے والی شعاعیں ہیں۔ شعاعوں کے بارے میں ان کا تصور وہ نہیں تھا جو ابن الہیثم نے پیش کیا اور جو آج ہم کو حاصل ہے۔ مثلاً آئینے میں انعکاس کے ذریعہ کسی شئے کے نظر آنے کے بارے میں ان کا نظریہ یہ ہے کہ شعاعیں آنکھوں سے نکل کر آئینے پر پڑتی ہیں اور پھر آئینے سے منعکس ہو کر اس شئے پر پڑتی ہیں تب آنکھ اس شئے کو دیکھتی ہے۔ اسی طرح انعطاف کے ذریعہ دکھائی دینے کے عمل کے بارے ان کی رائے یہ ہے کہ شعاعیں آنکھوں سے نکل کر ہوا میں نفوذ کرتی ہیں پھر ہوا سے کسی اور واسطے میں داخل ہوتی ہیں اور اس سے منعطف ہو کر شئے مرئی پر پڑتی ہیں تب جا کر آنکھ اس کو دیکھتی ہے۔

ابن الہیثم نے ایسے تمام بنیادی مسائل پر نئے سرے سے تحقیقات کیں اور تحقیقات کا نیا انداز اختیار

ب۔اس کا انداز اس محقق کا سا تھا جو حقائق کے انکشاف کی غرض سے متعلقہ مسائل کا تجزیہ کر کے اسی قسم کے سوالات پیدا کر رہا ہو کہ

۱۔ کیا ہر قسم کی روشنی کسی ایک واسطے میں خطِ مستقیم پر چلتی ہے۔

۲۔ کیا شئے مرئی سے آنکھوں کی طرف روشنی کی شعاعیں منتقل ہونے سے رؤیت کا احساس پیدا ہوتا ہے۔

۳۔ اگر روشنی کی شعاعیں جو شئے مرئی سے آنکھ کی طرف منتقل ہوتی ہیں وہ شئے مرئی کے ہر نقطے سے آنکھ کی پوری سطح پر پڑتی ہیں تو یہ کیسے ہوتا ہے کہ شئے مرئی اپنے مختلف اجزاء، الوان اور نقوش کے ساتھ اور کئی اشیائے مرئیہ اپنی صورتوں کے اختلاط یا اشتباہ کے بغیر علیحدہ علیحدہ صاف صاف نظر آجاتی ہیں۔

۴۔ جب شئے مرئی سے آنکھ کی طرف روشنی کی شعاعوں کی منتقلی سے رؤیت کا احساس آنکھ کے اندر پیدا ہوتا ہے تو اشیاء آنکھ سے باہر اپنی اپنی جگہ پر کیسے نظر آتی ہیں۔

۵۔ یہ کیسے ہوتا ہے کہ اشیاء کے فاصلے، ان کی شکل، ان کا حجم اور ان کی جسامت وغیرہ کا بھی احساس ہو جاتا ہے۔

۶۔ دو آنکھوں سے کوئی شئے ایک ہی کیوں نظر آتی ہے۔

۷۔ اغلاطِ بصر یعنی دیکھنے میں خلل پیدا ہونے کے کیا اسباب ہوتے ہیں مثلاً بعض دفعہ دُور کی چیز نظر نہ آنا یا قریب کی چیز دکھائی نہ دینا۔ ایک چیز کا دو نظر آنا وغیرہ۔

۸۔ کیا کسی صیقل کی ہوئی شئے یا آئینے سے ہر قسم کی روشنی کی شعاعیں ایک ہی طریقے پر منعکس ہوتی ہیں۔ اگر ایسا ہے تو پھر وہ عمومی طریقہ کیا ہے؟۔

۹۔ کیا انعکاس کے ذریعہ کسی شئے کا نظر آنا روشنی کی ان شعاعوں کے ذریعہ ہوتا ہے جو انعکاس کے بعد اس شئے سے آنکھ کی طرف منتقل ہوتی ہیں۔

۱۰۔ انعکاس کی صورت میں کسی شئے کی شبیہہ (IMAGE) کس جگہ بنتی ہے اور اس کی خصوصیات کیا ہیں؟

۱۱۔ کیا ہر قسم کی روشنی کی شعاعیں ایک ہی طریقہ پر منعطف ہوتی ہیں اگر ایسا ہے تو وہ عمومی طریقہ کیا ہے؟

۱۲۔ کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ انعطاف کے ذریعہ جو شئے دکھائی دے رہی ہے وہ اس روشنی کی وجہ سے ہے جو انعطاف کے بعد آنکھ کی طرف منتقل ہوتی ہے۔

۱۴ - انعطاف کی صورت میں کسی شئے کی شبیہہ کہاں بنتی ہے اور اس کی خصوصیات کیا ہیں ؟ -

یہ ہیں بصریات کے وہ بنیادی مسائل جن پر ابن الہیثم نے تحقیقات کیں۔ اور ان کے حل کے لئے سائنسی تجربات سے کام لیا۔ اس میں شک نہیں کہ ابن الہیثم نے متقدمین کی تحقیقات سے بھی استفادہ کیا ہے لیکن اس نے ان تحقیقات کو نئے سرے سے نئے انداز پر شروع کیا اور ان مسائل کے حل پیش کئے۔ اس کے حل منظم اور مربوط ہو کر ایک نظام کی صورت میں آ گئے -

ابن الہیثم کے اسی کارنامے کی بدولت اس کو امام بصریات یا بانیٔ بصریات تصور کیا جاتا ہے -

ابن الہیثم کی سائنسی تحقیقات کا طریقہ

ابن الہیثم نے سائنسی تحقیقات کا جو طریقہ متعین کیا ہے وہ اس کے تجربات کی تفصیلات اس کے بعض رسائل اور اس کی کتاب المناظر کے مقدمے کی اس عبارت سے واضح ہو جاتا ہے جو اس نے عمل رؤیت سے متعلق دو متضاد نظریات کی تحقیق کے سلسلے میں لکھی ہے۔ اس کے دور تک علومِ ریاضی کے ماہرین کا یہ نظریہ تھا کہ آنکھوں سے شعاعیں نکل کر شئے مرئی پر پڑتی ہیں اور اس سے رؤیت کا احساس پیدا ہوتا ہے - فلاسفہ کا نظریہ اس کے بالکل برعکس تھا۔ ان کے نزدیک عمل رؤیت میں شئے مرئی سے روشنی کی شعاعیں آنکھوں کی طرف منتقل ہونے سے عمل رؤیت واقع ہوتا ہے - ان متضاد نظریوں کے بارے میں کوئی حتمی فیصلہ کرنے کے لئے ابن الہیثم سائنسی تحقیق کے جن خطوط کو متعین کرتا ہے وہ خود اسی کے الفاظ میں یہ ہیں :-

۱ - فرأیت انی لا اصل الی الحق الامن امور یکون عنصرھا الامور الحسیۃ وصورتھا الامور العقلیۃ -

(ترجمہ) "میں یہ سمجھتا ہوں کہ میں حق تک صرف ان امور کے ذریعے پہنچ سکتا ہوں جن کی بنیاد امور حسیتہ ہوں اور صورت امور عقلیہ، یعنی کسی حقیقت کے انکشاف کا صرف ایک راستہ ہے کہ حواس سے کام لے کر مشاھدات اور تجربات کئے جائیں اور جو معلومات اس طرح حاصل ہوں ان پر غور و فکر کر کے کوئی نتیجہ نکالا جائے"

اس کا مطلب یہ ہے کہ ابن الہیثم کے نزدیک کسی حقیقت کے انکشاف کے لئے یونانی علماء اور فلاسفہ مثلاً ارسطو اور جالینوس کی طرح صرف غور و فکر ہی کافی نہیں تھا بلکہ حواس سے کام لے کر

مشاہدات (OBSERVATIONS) یا تجربات (EXPERIMENTS) جو در اصل مشاهدات ہی ہیں جو مخصوص طریقے پر کیے جاتے ہیں، بھی ضروری تھے۔ ابن الہیثم تجربے کے لئے لفظ 'اعتبار' تجربہ کرنے والے کے لئے لفظ 'معتبر' اور تجربے سے کوئی بات ثابت کرنے کے لئے اصطلاح ـــــ "الاثبات بالاعتبار" استعمال کرتا ہے۔

۲ ۔ ونستانف النظر فی مبادیہ ومقدماتہ ۔

(ترجمہ): "ہم زیر تحقیق مسئلے کے مبادی اور مقدمات یعنی ابتدائی اور بنیادی اُمور کی نئے سرے سے تحقیق کریں گے۔"

یہاں ابن الہیثم اس اصول کو واضح کرتا ہے کہ جب کسی سائنسی مسئلہ کا کوئی حل معلوم کرنا ہو تو اس کے ابتدائی مراحل سے ہی تحقیق کا آغاز کرنا چاہیئے۔

۳ ۔ ان النظر فی مسائل علم الضوء مرکب من طبیعی وتعلیمی ۔

(ترجمہ): "علم بصریات کے مسائل کی تحقیق طبیعیاتی و ریاضیاتی دونوں کے مجموعی مطالعہ سے ہوتی ہے۔"

اکثر قدیم یونانیوں کی طرح ابن الہیثم نے حقائق کے انکشاف کے لئے صرف کیفیاتی مطالعہ یعنی (QUALITATIVE STUDY) کو ہی نہیں بلکہ کمیاتی مطالعہ یعنی (QUANTITATIVE STUDY) کو بھی زبردست اہمیت دی ہے مثلاً ابن الہیثم نے روشنی کے منعکس ہونے کی خاصیت کی دریافت پر ہی اکتفا نہیں کیا بلکہ زاویۂ وقوع (ANGLE OF INCIDENCE) اور زاویۂ انعکاس (ANGLE OF REFLECTION) کی مقداریں بھی معلوم کیں۔ کمیاتی مطالعہ کے لئے اس نے اصولِ ریاضیات اور سائنسی آلات سے کام لیا اس نے سائنسی آلات کی صحت پر زور دیا تاکہ کمیاتی مطالعہ میں غلطی واقع نہ ہو۔

۴ ۔ ونبتدئ بالبحث باستقراء الموجودات وتصفح احوال المبصرات وتمییز خواص الجزئیات ونلتقط باستقراء ما یخص البصر فی حال الابصار وما هو مطرد لا یتغیر وظاهر لا یشتبه من کیفیة الاحساس ثم نترقی فی البحث والمقاییس علی التدریج والترتیب مع انتقاد المقدمات والتحفظ من الغلط فی النتائج ۔

(ترجمہ): "ہم زیر تحقیق مسئلے کے بارے میں موجودات کے استقراء سے یعنی اس مسئلہ کی بہت سی صورتوں

کو لے کر اور اشیاءِ مرئیہ کے حالات کی چھان بین سے اور مسئلے کی جزئیات کے خواص میں امتیاز کر کے اپنی تحقیق کا آغاز کریں گے اور استقراء کے ذریعہ ہم رؤیت کے ان خواص کو جو عمل رؤیت کے دوران نگاہ کے ساتھ مخصوص ہوں اور ان اُمور کو جو مستقل و غیر متغیر ہوں اور ان اُمور کو جو واضح ہوں اور دورانِ رؤیت مشتبہ نہ ہوں جمع کر لیں گے۔ پھر ان حالات و معلومات کی ترتیب اور درجہ بندی کر کے قیاس کے ذریعہ اس طرح آگے بڑھیں گے کہ ابتدائی مراحل پر تنقید اور نتائج میں غلطی سے تحفظ ہو۔"
جیسا کہ اس عبارت سے ظاہر ہے ابن الہیثم اس بات پر زور دیتا ہے کہ زیرِ تحقیق مسئلے سے متعلق زیادہ سے زیادہ جزئیات کا مشاہدہ یا دوسرے لفظوں میں ان پر تجربہ کیا جائے۔ اس مشاہدہ اور تجربہ سے جو معلومات جمع ہوں ان کو مرتب کر کے اور ان کی درجہ بندی کر کے ان کے درمیان کوئی قدرِ مشترک معلوم کی جائے جس کو سائنسی نظریہ (SCIENTIFIC THEORY) یا قانونِ طبعی (PHYSICAL LAW) کا نام دیا جاتا ہے۔

یہ طریقہ سائنس کی اصطلاح میں استقرائی طریقۂ تحقیق (INDUCTIVE METHOD OF RESEARCH) کہلاتا ہے۔ قدیم یونانی فلاسفہ استقرائی طریقے سے اپنے فلسفیانہ مسائل کے حل میں کام لیتے تھے جن کی بنیاد محض غور و فکر پر ہوتی تھی۔ مسلمان سائنس دانوں نے جن میں ابن الہیثم بھی شامل ہے تجربات سے حاصل شدہ معلومات کی بنیاد پر کسی مسئلہ کے حل کے لئے اس طریقے کو استعمال کیا۔

ابن الہیثم کے استقرائی طریقے سے کام لینے کی ایک مثال انعکاسِ نور کے بارے میں اس کی تحقیقات ہیں۔ اس نے مختلف اقسام کے اور مختلف مواد سے تیار شدہ آئینے لے کر ان پر مختلف قسم کی روشنیوں مثلاً سورج کی روشنی، چاند کی روشنی، آگ کی روشنی، چراغ کی روشنی، صبح کے وقت کی روشنی وغیرہ کے منعکس ہونے کا مطالعہ کیا۔ تب کہیں قانونِ انعکاس پیش کیا۔

اوپر بیان کردہ عبارت سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ ابن الہیثم کے نزدیک استقراء کے ذریعے کوئی سائنسی نظریہ یا قانونِ طبعی معلوم کر لینا ہی کافی نہیں بلکہ اس نظریئے یا قانون کے ثبوت کے لئے اور مزید انکشافات کی خاطر قیاس سے کام لے کر کچھ نتائج نکالنا بھی ضروری ہے تاکہ ان نتائج کو تجربات سے پرکھ کر اس نظریئے یا قانون کی توثیق یا تردید کی جا سکے۔ اگر یہ نتائج تجربات پر پورے نہ اُتریں تو نئی قدرِ مشترک دریافت کرنا یا دوسرے لفظوں میں نیا نظریہ قائم کرنا ضروری ہوگا۔

ابن الہیثم کی تحقیقات سے قیاس کی مثال یہ پیش کی جا سکتی ہے کہ جب اس نے اپنے تجربات سے روشنی کی شعاعوں کے خطِ مستقیم پر چلنے کو ثابت کر دیا تو قیاس کے ذریعہ ظل اور شبہ ظل یعنی (UMBRA اور PANUMBRA) کا تخیل پیش کیا۔ اور کسی منور جسم پر سے تنگ سوراخ میں سے ہو کر گزرنے والے نور یا روشنی کی شعاعوں کا راستہ متعین کیا۔ پھر ان کو تجربات سے پرکھا تو صحیح پایا جس سے اس نظریئے کی توثیق ہو گئی کہ روشنی کی شعاعیں کسی ایک واسطے میں ہمیشہ خطِ مستقیم پر چلتی ہیں۔

استقراء (INDUCTION) کے علاوہ ابن الہیثم نے کہیں کہیں تمثیل (ANALOGY) سے بھی کام لیا ہے جس کے معنی منطق کی اصطلاح میں یہ ہیں کہ دو اشیاء کے درمیان کسی امر میں مماثلت کی بنا پر کسی ایک شئے کے لئے وہی بات ثابت کی جائے جو دوسری شئے کے لئے ثابت ہو۔ مثلاً انعکاس نور کی کیفیت کو بتانے کے لئے ابن الہیثم نے تمثیلی طریقے سے کام لیا اور ایک میکانیکی مثال سے اس کو واضح کیا — وہ بیان کرتا ہے کہ جس طرح گیند کسی سخت سطح سے ٹکرا کر واپس آ جاتی ہے اسی طرح روشنی کی شعاعیں جب کسی صیقل کی ہوئی سطح پر پڑتی ہیں تو اس سے ٹکرا کر لوٹ آتی ہیں۔

میکانیکی مثالوں سے طبعیاتی مسائل کو واضح کرنے کا طریقہ انیسویں صدی کے آخر میں یورپی سائنسدانوں میں جن میں سرِفہرست ولیم تھامسن (WILLIUM THOMSON، زمانۂ حیات ۱۸۲۴ سے ۱۹۰۷ء تک) اور کلارک میگزول (CLERK MAXWEL، زمانۂ حیات ۱۸۳۱ سے ۱۸۷۹ء) کے نام ہیں، بہت مقبول ہوا۔

سائنسی نظریہ کے بارے میں ابن الہیثم کی رائے

ابن الہیثم کے نزدیک تجربات و مشاہدات اور تحقیق کے دوسرے مراحل سے گزرنے کے بعد بھی کسی حقیقت کا منکشف ہو جانا یقینی نہیں ہوتا بلکہ متوقع ہوتا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے۔

ولعلنا ننتھی بھذا الطریق الی الحق (ترجمہ) ہو سکتا ہے کہ ہم اس طریقے سے صحیح بات تک پہنچ جائیں۔

انسانی حواس اور عقل کی حدود کو ملحوظ رکھتے ہوئے ابن الہیثم سائنسی تحقیقات و نظریات میں غلطی کے امکان کو تسلیم کرتا ہے اور اللہ سے جو کہ علم و ہدایت کا منبع ہے مدد کا خواستگار ہے چنانچہ اس نے کہا ہے،

وما نحن مع جمیع ذلک برآء مما فی طبیعة الانسان من کدر البشریة ولکنا نجتھد بقدر

ماھو لنا من القوۃ الانسانیۃ ومن اللہ نستمد العون فی جمیع الامور ۔ (ترجمہ) "اور اس پوری تحقیق تلاش کے باوجود طبیعتِ انسانی کی بشری کمزوریوں سے ہم بری نہیں ہیں لیکن ہم بقدر قوتِ انسانی جد وجہد کرتے ہیں اور اللہ سے جملہ اُمور میں مدد کے خواستگار ہیں"

ابن الہیثم کے نزدیک کوئی سائنسی نظریہ محقق کی اپنی معلومات اور اس کے دَور کی معلومات کے مطابق قائم کیا جاتا ہے ۔لہٰذا یہ ممکن ہے کہ اس سلسلے میں معلومات کا دائرہ وسیع ہونے پر اس نظریہ میں ترمیم یا تبدیلی کرنی پڑے ۔اس سلسلے میں بیہقی اپنی کتاب تتمۃ عنوان الحکمۃ میں ابن الہیثم کے ایک رسالے کی عبارت سے اقتباس پیش کرتے ہیں ۔یہ عبارت علم الفلک سے متعلق نظریات کے سلسلے میں لکھی گئی ہے ملاحظہ

وتخیلنا اوضاعا ملائمۃ للحرکات السماویۃ فلو تخیلنا اوضاعا اخری غیرھا ملائمۃ ایضا لتلک الحرکات لما کان عن ذلک التخیل مانع لانہ لم یقم البرھان علی انہ لا یمکن ان یکون سوی تلک الاوضاع اوضاع اخری ملائمۃ مناسبۃ لتلک الحرکات ۔(ترجمہ) "ہم نے اجرامِ سماوی کی حرکات کے لئے ان حرکات کے مطابق مناسب اوضاع کا تصور پیش کیا ہے ۔پس اگر ہم ان اوضاع کے سوا کچھ اور مناسب اوضاع کا تصور کرلیں تو اس میں کوئی امر مانع نہیں ہوگا کیونکہ اس بات کی کوئی برھان قائم نہیں ہوتی ہے کہ ان اوضاع کے علاوہ اِن حرکات کے مناسب کوئی اور اوضاع نہیں ہوسکتیں ۔

ابن الہیثم اور دوسرے مسلمان سائنس دانوں نے سائنسی طریقۂ تحقیق کے جو خطوط متعین کئے وہ جدید سائنس کے ارتقاء پر منتج ہوئے ۔یہاں اہلِ یورپ کے اس دعوے کی قطعی تردید ہوجاتی ہے کہ بیکن (BACON) پہلا شخص تھا جس نے سائنس کے تجرباتی طریق (EXPERIMENTAL METHOD) کی بنیاد رکھی ۔اس دعویٰ کی تردید خود انگلستان کے ایک مفکر رابرٹ بریفالٹ (وفات ۱۹۴۸ء) نے اپنی کتاب میکنگ آف ہیومینٹی (MAKING OF HUMANITY) میں انتہائی پُرزور الفاظ میں کی ہے ۔اس نے واضح کیا کہ بیکن کی حیثیت بانی کی نہیں مبلغ کی تھی اور وہ یہ بیان کرتا ہوا نہیں تھکتا تھا کہ اہلِ یورپ کے لئے سائنس میں ترقی کرنے کا واحد ذریعہ عربی زبان اور عربوں کے سائنسی اسلوب ہیں ۔بریفالٹ نے یہ تصریح بھی کی کہ یورپ کے جس شخص نے مسلمانوں کے کسی انکشاف یا کارنامہ سے تعارف کرایا وہ اسی کے نام سے منسوب کردیا گیا ۔

ابن الہیثم کے انکشافات

تجربات کی بنیاد پر ابن الہیثم نے بصریات میں جو انکشافات کئے یہ مختصر مقالہ ان کی تفصیلات کا متحمل نہیں۔ یہاں صرف چند انکشافات کا ذکر کیا جاتا ہے جس سے دنیائے سائنس میں ابن الہیثم کے مقام اور جدید سائنس کے ارتقاء میں اس کے کردار کا اندازہ ہو سکتا ہے:-

۱۔ عملِ رؤیت کے متعلق اکثر قدیم سائنسدانوں کا نظریہ یہ تھا کہ آنکھ سے ایک شعاع نکل کر شئے مرئی پر پڑتی ہے اور اس کی وجہ سے آنکھ میں رؤیت کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ ابن الہیثم نے یہ انقلابی نظریہ پیش کیا کہ روشنی کی شعاعیں شئے مرئی سے آنکھ کی طرف منتقل ہوتی ہیں اور اس سے عملِ رؤیت واقع ہوتا ہے۔ اگرچہ بعض قدیم سائنس دان بھی اس نظریئے کے قائل تھے لیکن ابن الہیثم پہلا شخص ہے جس نے تجربات اور دلائل کی بنیاد پر اس کو ثابت کیا۔ ابن الہیثم اس کا قائل تھا کہ عدسۂ چشم (EYE LENS) میں رؤیت کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ اس غلطی کو بعد میں ابنِ رشد نے درست کیا اور ثابت کیا کہ دیکھنے کا تعلق شبکۂ چشم (RETINA) سے ہے۔

۲۔ ابن الہیثم نے آنکھ کی بناوٹ کی بہتر تشریح کی اور آنکھ کے مختلف حصوں اور ان کے متعلقہ وظائف کو واضح کیا۔

۳۔ اس نے انعکاسِ نور (REFLECTION OF LIGHT) کا دوسرا قانون معلوم کیا۔

۴۔ ابن الہیثم نے وہ اہم مسئلہ اور اس کا ریاضیاتی حل پیش کیا جو یورپ میں مسئلۂ ابن الہیثم (PROBLEM OF ALHAZEN) کے نام سے مشہور ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب کوئی منعکس کرنے والی سطح اور اس کے سامنے دو نقطے فرض کئے جائیں تو منعکس کرنے والی سطح پر ایسا نقطہ کیسے متعین کیا جائے کہ جب اس کو دونوں بیرونی نقطوں سے ملا دیا جائے تو دو خطِ مستقیم جو اس طرح پیدا ہوں ان میں سے ایک بمنزلۂ شعاعِ واقع (INCIDENT RAY) اور دوسرا بمنزلۂ شعاعِ منعکس (REFLECTING RAY) کے ہو۔ یہ مسئلہ اس وقت تو آسان ہے جب کہ منعکس کرنے والی سطح ہموار (PLANE) ہو بلکہ بعض مخصوص حالات میں اس وقت بھی سہل ہے جب کہ سطح کروی (SPHERICAL) اسطوانی (CYLINCLRICAL) اور مخروطی (CONICAL) ہو لیکن ریاضیاتی پہلو سے اس وقت بے انتہا مشکل ہو جاتا ہے جب

منعکس کرنے والی سطح محدب (CONVEX) یا مقعر (CONCAVE) ہو۔ یہ مسئلہ الجبرے کی چوتھے درجے کی مساوات کا مقتضی ہے۔

۵۔ اس نے آئینوں کے کروی انحرافات (SPHERICAL ABERRATION) کی تحقیق کی۔ اس نے روشنی کی شعاعوں کے انحراف کو شفاف اشیاء مثلاً ہوا اور پانی میں سے دیکھ کر تجربات کئے۔

۶۔ اس نے انعطافِ نور (REFRACTION OF LIGHT) کے بارے میں بھی تحقیقات کیں۔ وہ کہتا ہے کہ زاویۂ وقوع (ANGLE OF INCIDENCE) اور زاویۂ انعطاف (ANGLE OF REFRACTION) کی نسبت چھوٹے زاویوں کے لئے یکساں رہتی ہے مگر بڑے زاویوں کے لئے یکساں نہیں رہتی۔ اس نے فضائی انعطاف کا مطالعہ کیا اور اس بنا پر کرۂ فضائی کی بلندی کی پیمائش کی۔

۷۔ اس نے آئینے کے گول قطعات میں پانی بھر کر جو تجربے کئے ان سے عدسے (LENS) کی اس خاصیت کو ثابت کیا کہ وہ اشیاء کی جسامت کو بڑی دکھا سکتا ہے۔

۸۔ اس نے ہالہ، قوسِ قزح اور شفق وغیرہ کے بارے میں اپنے نظریات بیان کئے اس کے نزدیک شفق کی ابتداء یا انتہاء اس وقت ہوتی ہے جب آفتاب افق سے انیس درجے نیچے ہو۔

۹۔ اس نے افق کے قریب چاند اور سورج کی حالتوں میں ظاہری اضافے کی نہایت صحیح تشریح کی۔

۱۰۔ اس نے دوچشمی رؤیت (BINOCULAR VISION) کی توجیہہ کی۔

۱۱۔ ابن الہیثم پہلا شخص ہے جس نے حجلۂ تاریک (CAMERA OBSCURA) استعمال کیا۔ اس نے تجربہ کیا کہ اگر کسی کمرے میں انتہائی تنگ سوراخ کے سامنے کوئی شئے رکھی جائے تو کمرے کے اندر سفید پردے پر جو تصویر بنے گی وہ الٹی ہو گی۔

۱۲۔ روشنی کے بارے میں قدیم نظریہ کے برعکس ابن الہیثم نے ثابت کیا کہ روشنی ہر جگہ دفعتاً نہیں چمکتی۔ ایک جگہ سے دوسری جگہ پر پہنچنے میں وہ کچھ وقت لیتی ہے یعنی محدود رفتار سے سفر کرتی ہے۔ اور یہ کہ لطیف واسطے میں بہ نسبت کثیف واسطے کے اس کی رفتار زیادہ تیز ہوتی ہے۔

۱۳۔ اس نے اس قانون کی جھلک بھی پیش کی کہ ایک واسطے سے دوسرے واسطے میں داخل ہوتے وقت روشنی وہ راستہ اختیار کرتی ہے جس پر سفر زیادہ سہل اور زیادہ تیزی کے ساتھ ہو سکے۔

۔ اس نے نویں صدی عیسوی کے مسلم سائنسدان الماہانی کے اس مسئلے کو کہ ایک مستوی (PLANE) کے ذریعہ کسی کرہ کو مقررہ نسبت کے دو حصوں میں تقسیم کیا جائے، حل کیا۔ اس مسئلے کے حل کے لئے تیسرے درجے کی مساوات (THIRD DEGREE EQUATION) کو حل کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔

یورپ پر ابن الہیثم کے اثرات

جہالت و بربریت میں ڈوبی ہوئی یورپی اقوام جو اسپین میں رہنے والی درخشاں اسلامی تہذیب سے آراستہ مسلم قوم کے پہلو بہ پہلو زندگی گزار رہی تھیں اور ان سے مستقل میل ملاپ قائم کئے ہوئے تھیں، مسلمانوں کے اصول تہذیب و تمدن اور ان کے علوم و فنون سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکیں۔ ایک طرف یورپ کے طالب علم اسپین کی مسلم یونیورسٹیوں میں آکر تعلیم حاصل کرنے لگے اور دوسری طرف بارہویں صدی عیسوی میں عربی کتابوں کے لاطینی زبان میں ترجمہ کرنے کی تحریک پیدا ہوئی۔ اسی سلسلے میں ابن الہیثم کی بعض کتابوں کا لاطینی اور یورپ کی بعض مقامی زبانوں میں ترجمہ کیا گیا۔ ابن الہیثم کی کتاب المناظر کا ترجمہ OPTICAE THESAURUS ALHAZENI (الہازن کا بصری مسائل کا ذخیرہ) کے نام سے کیا گیا۔ لاطینی مترجمین ابن الہیثم کو الہازن لکھتے تھے اور اسی نام سے وہ یورپ میں مشہور ہے۔

یہاں یہ بیان کرنا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ عربی سے لاطینی وغیرہ میں ترجمہ کے دوران لاتعداد عربی الفاظ اور اصطلاحات کے علاوہ مسلمان علماء اور سائنس دانوں کے نام بھی اس طرح بدل گئے ہیں کہ پڑھنے والوں کو ان کے یورپی ہونے کا مغالطہ ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر تین نام ملاحظہ ہوں :-

عربی نام		لاطینی نام
۱۔ مشہور ماہر ہیئت و ریاضی محمد ابن جابر ابن سنان البتانی ۔	البیٹینیس	ALBETINIUS
۲۔ عظیم مسلم سرجن اور طبیب ابوالقاسم خلف ابن عباس الزہراوی ۔	البوکیسس	ALBUCASIS
۳۔ مشہور فلسفی ابن باجہ ۔	ایویمپیس	AVEMPACE

تقریباً پانچسو سال تک یورپ پر ابن الہیثم کا اثر رہا۔ سترہویں صدی تک یورپی سائنسدان اس کی کتاب سے استفادہ کرتے رہے۔ ۱۵۵۲ء میں رزنر (RISNER) نے اس کا آخری لاطینی ایڈیشن شائع کیا۔ یورپ کے مشہور مورخ سائنس جارج سارٹن کے بیان کے مطابق بیکن (BACON) سے لے کر

کیپلر (KEPLER) تک یورپی سائنسدان اس سے متاثر ہوئے۔ ویٹلو (VITELLO) لکھتا ہے کہ اس نے اپنی بصریات کی کتاب میں جو کچھ لکھا ہے وہ بطلیموس اور ابن الہیثم سے اخذ کیا گیا ہے۔

ابن الہیثم کے زمانے سے لے کر یورپ کے احیائے نو تک یورپ میں بصریات کے جو نظریات عام ہوئے ان سب پر ابن الہیثم تحقیق کر چکا تھا۔ بعد میں ابن الہیثم کے نظریات اور انکشافات بعض یورپی سائنس دانوں کی طرف منسوب کر دیئے گئے۔ مثلاً لیونارڈو دا ونسی (LEONARDO DA VINCI) کو بصریات کا بانی بتایا گیا۔ ارسطو کے ایک مسئلے کی تشریح کہ سورج کی شعاعیں جب ایک تنگ سوراخ سے کسی تاریک کمرے میں داخل ہوں تو سفید پردہ پر گول نشان بناتی ہیں خواہ تنگ سوراخ مثلث ہو یا مربع یا کسی اور شکل کا ہو موروليكس (MAUROLYCUS) کی طرف منسوب کی گئی۔ کرتشر (KIR CHER) کے بارے میں دعویٰ کیا گیا کہ وہ پہلا سائنسدان ہے جس نے ظل اور شبہ ظل کو بیان کیا۔ اٹلی کے ایک سائنس دان ڈیلاپورٹا (DELLA PORTA) کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ پہلا شخص ہے جس نے یہ بتایا کہ تنگ سوراخ سے اشیاء کی تصویریں کیسے بنتی ہیں۔

وقت کی یہ اشد ضرورت ہے کہ ابن الہیثم اور دوسرے مسلمان سائنسدانوں کے کارناموں کو مسلمانوں کے سامنے لایا جائے تاکہ ایک طرف وہ احساسِ کمتری جو مسلمانوں میں یورپ کی سائنسی ترقی کی وجہ سے پیدا ہو گیا ہے دُور ہو، اور دوسری طرف اپنے اسلاف کے کارناموں کو دیکھ کر مسلمانوں میں سائنسی ترقی کا جوش اور ولولہ پیدا ہو۔

اس وقت عالمِ اسلام میں جو انحطاط اور کمزوری پائی جاتی ہے اس کو طاقتور بنانے کے لئے دو قسم کی قوتوں کی ضرورت ہے۔ ایک تو اندرونی قوت جو جذبۂ ایمان اور عمل صالح سے پیدا ہوتی ہے اور دوسری طرف بیرونی قوت جو مادی ترقی سے جس کی بنیاد سائنسی تحقیقات پر ہے پیدا ہوتی ہے۔

ابن الہیثم بھی ان مسلمان سائنس دانوں میں سے تھا جو ایک طرف عالمِ دین اور دوسری طرف عظیم سائنس دان تھا۔ آج ہمیں بھی اچھا مسلمان اور بہترین سائنس دان بننے کی ضرورت ہے۔

اللہ تعالیٰ ہمیں اس ضرورت کے پورا کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العلمین ؏

جمہوریۂ ترکی کے عائلی قوانین

محمد رشید فیروز

وصایت میں عدالتوں کی مداخلت (دفعات ۴۰۴ تا ۴۰۸)

وصایت کے ماتحت اشخاص جو ممیز ہوں اور تمام متعلقہ افراد وصی کے معاملات کے خلاف عدالت کے سامنے اپنے اعتراضات پیش کر سکتے ہیں۔

مندرجہ ذیل معاملات میں عدالت کی اجازت حاصل کرنا ضروری ہے:۔

۱ ۔ غیر منقولہ املاک کی خرید و فروخت اور رہن اور بنیادی حقوق کے تسلیم کرانے کے لئے۔

۲ ۔ انتظامی ضروریات کے علاوہ غیر منقولہ املاک کی خرید و فروخت کے لئے۔

۳ ۔ انتظامی ضروریات کے علاوہ تعمیرات کے لئے۔

۴ ۔ واجبات کی ادائیگی یا وصولی کے لئے۔

۵ ۔ غیر ملکی زرمبادلہ سے متعلق معاہدوں کے نفاذ کے لئے۔

۶ ۔ ایک سال سے زیادہ اراضی کے کرائے پر دینے کے لئے اور تین سال سے زیادہ مدت سے متعلق عام کرائے کے لئے۔

۷ ۔ وصایت کے ماتحت شخص کے کسی صنعت یا پیشے میں حصہ لینے کے لئے۔

۸ ۔ فوری معاملات کے علاوہ وصی کی طرف سے مقدمہ بازی اور مصالحت کے لئے۔

۹ ۔ معاہدۂ نکاح اور ترکہ کی تقسیم کے لئے۔

۱۰ ۔ قرض کی ادائیگی سے معذوری سے متعلق بیان جاری کرنے کے لئے۔

۱۱ ۔ کسی صنعتی یا تجارتی پیشے میں شاگردی کے لئے۔

۱۲ - وصایت کے ماتحت شخص کے کسی تربیتی یا معاشرتی بہبود کے ادارے میں داخلے کے لئے۔

۱۳ - وصایت کے ماتحت شخص کی زندگی کے بیمے کے لئے۔

۱۴ - وصایت کے ماتحت شخص کی نئی اقامت گاہ کے حصول کے لئے۔

مندرجہ ذیل معاملات میں عدالتِ اصلیہ کی اجازت حاصل کرنا ضروری ہے:۔

۱ - وصایت کے ماتحت شخص کے متبنیٰ بننے یا اس کے کسی دوسرے شخص کو متبنیٰ بنانے کے لئے۔

۲ - شہری حقوق کے حصول یا ان حقوق سے دست بردار ہونے کے لئے۔

۳ - کسی اقتصادی ادارے کے حصول یا تصفیئے کے لئے اور وصایت کے ماتحت شخص کے کسی تجارتی ادارے میں رکن بننے اور سرمایہ مہیا کرنے کے لئے۔

۴ - کسی تنخواہ یا تاحیات آمدنی یا نفقہ کے معاہدے کے لئے۔

۵ - کسی میراث کو قبول یا رد کرنے کے لئے یا میراث کا معاہدہ کرنے کے لئے۔

۶ - کسی نابالغ کو اجازت دینے کے لئے۔

۷ - وصی اور اس کے ماتحت شخص کے درمیان کسی معاہدے کی تصدیق کے لئے۔

وصایت کے اعضاء کی ذمہ داری (دفعات ۴۰۹ تا ۴۱۳)

وصایت کی عدالتوں اور وصی کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے فرائض کو ایک مدبر منتظم کی طرح بجا لائیں۔ اگر ان سے عمداً یا سہواً کوئی نقصان ہو جائے تو وہ اس کی تلافی کے لئے ذمہ دار ہیں۔ اگر وصایت کی عدالتیں اور وصی کسی ہرجانے کی رقم کو ادا کرنے سے قاصر ہوں تو اُن کی ادائیگی سرکاری خزانے سے کی جائے گی۔ وصایت کی عدالتوں کا ہر رُکن نقصانات کی تلافی کے لئے ذمہ دار ہے۔

وصی کے خلاف ہرجانہ کی ادائیگی کے لئے دعویٰ ایسی عدالت میں دائر کیا جا سکتا ہے جس کو ایسے دعووں کی سماعت کا اختیار حاصل ہو۔

نابالغی اور حکمِ امتناعی کا انجام (دفعات ۴۱۴ تا ۴۲۲)

کسی نابالغ شخص کی وصایت اس کے سنِ بلوغ کو پہنچنے پر اور حاکم عدالت کے بلوغ کے بارے میں حکم صادر کرنے پر ختم ہو جاتی ہے۔

ہر قسم کے اشخاص پر وصایت عدالت اصلیہ کے حکم صادر کرنے پر ختم ہو جاتی ہے۔ کسی قیّم کی وصایت اس

کے سپرد کئے ہوئے امور کی تکمیل پر ختم ہو جاتی ہے۔

وصایت کا اختتام (دفعات ۴۲۲ تا ۴۲۳)

وصی کی وفات پر یا اس کے شہری حقوق سے محروم ہو جانے پر وصایت ختم ہو جاتی ہے۔ وصایت اس کی معینہ مدت کے خاتمے پر خود بخود ختم ہو جاتی ہے تاوقتیکہ اُس کی توسیع نہ کر دی جائے۔

وصی کے کام میں اگر کوئی رکاوٹ پیدا ہو جائے یا اس کو وصایت سے محروم کرنے والے حالات رونما ہو جائیں تو وصی کے لئے مستعفی ہونا ضروری ہے۔ لیکن جب تک وصی کا جانشین مقرر نہ ہو جائے اس کے لئے ضروری ہے کہ اپنے فرائض کی بجاآوری میں مصروف رہے۔

وصی کا ماتحت شخص اور دیگر متعلقہ افراد وصی کی برطرفی کے لئے عدالت سے درخواست کر سکتے ہیں، اگر کوئی خاص ضرورت پیش آئے تو عدالت وصی کو عارضی طور پر معطل کر سکتی ہے اور اس کو گرفتار کروا کر اس کی تحویل میں موجود اموال پر نگرانی کر سکتی ہے۔

وصایت کے اختتام سے متعلق دیگر احکام (دفعات ۴۲۴ تا ۴۲۸)

ہر وصی کے لئے ضروری ہے کہ اپنی وصایت کی مدت کے اختتام پر عدالت کو حسابات اور اپنی کارکردگی سے متعلق ایک رپورٹ پیش کرے۔ اور اپنے ماتحت شخص کے اموال کو اس کے یا اس کے ورثاء یا نئے وصی کے سپرد کر دے۔ حسابات کی جانچ اور تصدیق کے بعد اور اموال کے وصی کے ماتحت شخص اس کے ورثاء یا نئے وصی کو سپرد کئے جانے پر عدالت وصی کے تقرر کے خاتمے کا اعلان کرتی ہے۔

وصی کے خلاف ہرجانے کی ادائیگی کے سلسلے میں اور وصایت کی عدالتوں کے خلاف نقصانات کی ... کے لئے دائر کئے جانے والے مقدمات وصی کے آخری حسابات پیش کرنے کے بعد صرف ایک سال تک دائر کئے جا سکتے ہیں۔ وصایت کی عدالتوں اور سرکاری خزانہ کے خلاف ہرجانہ کی بقایا رقوم کی ادائیگی کے سلسلے میں دعویٰ دائر کرنے کی مدت ایک سال ہے۔

ہرجانہ کی ادائیگی کے لئے ایسے دعوے جن کا تعلق حسابات کی غلطیوں سے ہو یا ایسے عوامل سے ہو جن کا ایک سال کی مدت کے شروع ہونے سے پہلے معلوم ہونا ممکن نہیں تھا ایک سال کی مدت گزر جانے پر قابلِ سماعت نہیں ہو سکتے۔

وراثت کے احکام (دفعات ۴۲۹ تا ۶۱۷)

قانونی ورثاء (دفعات ۴۲۹ تا ۴۴۸)

متوفی کے فروع (یعنی اولاد) درجۂ اوّل کے ورثاء شمار کئے جاتے ہیں۔ اولاد کو وراثت میں مس حقوق حاصل ہوتے ہیں۔ مورث سے پہلے فوت ہو جانے والے بچوں کی اولاد حقِ وراثت کے ذریعۂ ورثاء میں شامل ہو جاتی ہے۔

لاولد متوفی کے ورثاء اس کے والدین ہوتے ہیں جنہیں وراثت میں مساوی حقوق حاصل ہو ہیں۔ متوفی سے پہلے فوت ہونے والے والدین کی اولاد حقِ وراثت کے ذریعے سے ورثاء میں شامل ہو جس شخص کی وفات کے وقت اس کی اولاد، والدین اور ان کی اولاد موجود نہ ہو، اس کے ورثاء کے دادا اور دادی اور نانا، نانی ہوتے ہیں۔ جن کو وراثت میں مساوی حقوق حاصل ہوتے ہیں۔ اگر دا اور دادی یا نانا اور نانی متوفی سے پہلے فوت ہو جائیں تو ان کی اولاد حقِ وراثت کے ذریعے سے و، میں شامل ہو جاتی ہے۔

دادا اور دادی، نانا اور نانی خونی رشتہ داروں کے زمرے میں آخری درجے کے ورثاء شما کئے جاتے ہیں۔

ایسے خونی رشتہ دار جن کا نسب صحیح نہ ہو، انھیں اپنی والدہ کی طرف سے حقِ وراثت مل جاتا ۔ اگر ان کے والد نے ان کی ولدیت کو تسلیم کر لیا ہو تو وہ قانونی ورثاء میں شامل کر لئے جاتے ہیں۔

اگر کوئی شوہر یا بیوی فریق ثانی کی وفات کی صورت میں فریق ثانی کے ورثاء کے ساتھ وراثت میں شریک ہو جائے تو اس کو یہ حق حاصل ہے کہ اگر وہ چاہے تو نصف جائداد سے استفادہ کا حق قبو کرے یا جائداد کے ایک چوتھائی حصے پر ملکیت کے حقوق حاصل کرے۔ شوہر یا بیوی جسے کسی جائداد یا سے استفادہ کے حقوق حاصل ہوں اس کو ایسے حقوق کے عوض ایک مقررہ سالانہ آمدنی طلب کر کا حق حاصل ہوتا ہے۔ ایسی آمدنی مقرر ہونے کے بعد فریق متعلق کو آمدنی کے حصول کے بارے میں کو خطرہ لاحق ہو تو اُسے ضمانت طلب کرنے کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔

متوفی کے شوہر یا بیوی کے دوبارہ نکاح کرنے کی صورت میں اگر دیگر ورثاء کے حقوق خطر۔

ں تو ان ورثاء کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ دوبارہ نکاح کرنے والے فریق سے ضمانت طلب کریں۔
متبنیٰ اور اس کی اولاد متبنیٰ بنانے والے شخص کے قانونی ورثاء ہوتے ہیں۔
لاولد فوت ہونے والے شخص کی املاک حکومت کی ملکیت ہو جاتی ہے۔ اگرچہ متوفی کے دادا، دادی
نا، نانی اور ان کے بھائیوں اور بہنوں کے استفادہ کے حقوق باقی رہتے ہیں [1]

وصیت کے احکام (دفعات ۴۴۹ تا ۵۲۹)

ہر عاقل شخص جس کی عمر پندرہ سال ہو چکی ہو قانون کی حدود کے اندر اپنی املاک سے متعلق
یت کر سکتا ہے۔
وراثت سے متعلق معاہدہ کرنے والے شخص کا بالغ ہونا ضروری ہے۔
اگر وصیت سے متعلق کوئی وثیقہ کسی غلطی، فریب، دھمکی یا تشدد سے متاثر ہو کر تحریر کیا
ہو تو وہ قانونی طور پر باطل ہو جاتا ہے۔ لیکن ایسا وثیقہ تحریر کرنے والا شخص اگر غلطی، فریب،
کی یا تشدد سے باخبر ہونے یا اس کے اثرات سے بچ جانے کے بعد ایک سال کی مدت کے اندر اپنی
یت کو کالعدم قرار نہ دے تو اُسے قانونی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے۔ اگر کسی وصیت کرنے والے شخص
، اپنی زندگی میں اپنی اولاد، والدین، بھائیوں، بہنوں یا بیوی یا شوہر کے لئے وصیت کی ہو تو ایسی وصیت
وہ حصہ قانونی طور پر تسلیم کیا جائے گا جو ان رشتہ داروں کے محفوظ حصوں سے زیادہ ہو۔ اگر ایسے
شتہ دار موجود نہ ہوں تو وصیت کرنے والے شخص کو اپنی پوری املاک کے لئے وصیت کرنے کا حق
صل ہے۔
محفوظ حصہ مندرجہ ذیل حصص وراثت پر مشتمل ہے:۔
۱۔ فروع کے حقِ وراثت کا تین چوتھائی۔

---

[1] جمہوریۂ ترکیہ میں ۱۹۲۴ء میں خلافت کے اختتام سے قبل جو سلاطینِ عثمانی فوت ہو چکے تھے ان کی ذاتی املاک پر اس قانون کا اطلاق نہیں ہوتا۔ ۷ ا ر اپریل ۷۵ ۱۹ء کے قانون ۵ ر ۵ کے مطابق آلِ عثمان سے تعلق رکھنے والی خواتین جن کو ترکی شہریت کے حقوق حاصل ہیں انہیں اپنی ان غیر منقولہ املاک پر تصرف کا حق حاصل ہے جس کا قانون کے مطابق ابھی تک تصفیہ نہیں کیا گیا۔

۲ ۔ والد یا والدہ کے ورثے کا نصف ۔

۳ ۔ ہر ایک بھائی اور بہن کے لئے ایک چوتھائی ۔

۴ ۔ اگر شوہر یا بیوی قانونی ورثاء کے ساتھ شامل ہو تو اُسے اپنی ملکیت کا پورا حصہ ملے گا اور اگر شوہر یا بیوی کے علاوہ کوئی دوسرا وارث موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں اسے ترکے کا نصف حصہ ملے گا ۔

نصاب وصیت مورث کی وفات کے وقت اس کے ترکے کی حالت کے مطابق مقرر کیا جاتا ہے ۔ متوفی کے قرضے، تجہیز و تکفین کے مصارف، ترکے کو مہر لگانے کے مصارف اور متوفی کے ساتھ رہنے والے اشخاص کے ایک ماہ کے رہائشی مصارف ترکے میں سے ادا کئے جاتے ہیں ۔

مورث نے اپنی زندگی میں اگر ایسے عطیات دیئے ہوں جن کا تعلق کسی وصیت سے نہ ہو تو انھیں نصاب وصیت میں شامل کر لیا جاتا ہے ۔

مورث نے اگر اپنی زندگی کا بیمہ کرایا ہو تو اس کی پالیسیاں اس کی وفات کے بعد ترکے میں شامل کر لی جاتی ہیں ۔

اگر کسی مورث کے وارثوں نے اس کے خلاف کوئی جرم کیا ہو یا اس کے قریبی رشتہ داروں کے خلاف کسی جُرم کے مرتکب ہوئے ہوں یا انہوں نے قانون کے مقرر کردہ فرائض کی ادائیگی میں کوتاہی کی ہو تو مورث ایسے ورثاء کو حقِ وراثت سے محروم کر سکتا ہے ۔

وصیّت کی اقسام (دفعات ۱۴۶۱ تا ۱۴۷۷)

وصیت نامہ یا معاہدۂ وراثت متوفی کی پوری املاک یا اس کے ایک حصے سے متعلق نصاب وصیت سے متجاوز نہ ہونے کی صورت میں قانونی حیثیت کا حامل ہے ۔ مورث وصیت نامہ یا معاہدۂ وراثت میں ورثاء کے لئے شرائط اور فرائض متعین کر سکتا ہے ۔ ایسی شرائط اور فرائض جو قانون اور عمومی اخلاق کے منافی ہوں باطل ہوتے ہیں ۔ مورث اپنی املاک یا اس کے ایک ظاہر حصے کے لئے وصیت کے ذریعے ورثاء کا تعین کر سکتا ہے ۔

ہر شخص اپنی املاک میں سے کسی دوسرے شخص کو وصیت کے ذریعے مخصوص اموال کا ہبہ کر سکتا

[redacted]

ہے جس میں کسی وارث کا تعین نہ کیا گیا ہو۔

جس ترکے سے متعلق وصیت کی گئی ہو وراثت کے آغاز کے دن اس ترکے کو ایسے شخص کے سپرد کیا جاتا ہے جو وصیت کے مطابق ترکے کی تقسیم کے لئے نگران مقرر کیا گیا ہو۔ مورث کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنی املاک کسی تیسرے شخص کو منتقل کرنے کے لئے کسی شخص کو متعین کر دے۔ ایسے شخص کو قانونی اصطلاح میں نامزد کہا جاتا ہے۔ عدالت اصلیہ نامزد کی تحویل میں رہنے والی املاک کا ایک رجسٹر تیار کراتی ہے۔ نامزد کے لئے ضروری ہے کہ وہ ترکہ کو اپنی تحویل میں لینے سے پہلے ضمانت مہیا کرے جس ملکیت سے متعلق وصیت موجود ہو وہ کلی یا جزئی طور پر وقف کی جا سکتی ہے۔ جو شخص اپنے حق وراثت سے دست بردار ہونا چاہے وہ کسی معاوضے کے بدلے میں یا بلا معاوضہ کسی دوسرے شخص سے اپنے حق سے دست بردار ہونے کا معاہدہ کر سکتا ہے۔ اگر ایسا معاہدہ کرنے والے شخص کے حقوق سلب ہو جائیں تو معاہدہ باطل ہو جاتا ہے۔

وصیت کی مختلف شکلیں (دفعات ۴۷۸ تا ۴۹۶)

وصیت ایک سرکاری دستاویز کی شکل میں یا زبانی کی جا سکتی ہے۔

رسمی وصیت نامہ عدالت صلح کے حاکم، نوٹری پبلک (NOTARY PUBLEC) یا قانون کے مطابق متعین شدہ سرکاری حکام دو شاہدوں کی موجودگی میں تیار کرتے ہیں۔

وصیت کرنے والا شخص کسی سرکاری حاکم کے سامنے اپنی وصیت بیان کرتا ہے جو اُسے تحریر کرا دیتا ہے اور وصیت کرنے والے کو وصیت نامہ دے دیتا ہے تاکہ وہ اُسے پڑھے اور دستخط کر دے۔ اس کے بعد حاکم اپنے دستخط اور وصیت کی تاریخ وصیت نامہ میں درج کرتا ہے۔ اس کارروائی کے بعد وصیت کرنے والا سرکاری حاکم کے سامنے دو شاہدوں کی موجودگی میں بیان کر دیتا ہے کہ اس نے وصیت نامہ کو پڑھ لیا ہے۔ دونوں شاہد وصیت نامہ کے نیچے اس امر کی تصدیق کرتے ہیں کہ وصیت کرنے والے نے اپنی وصیت ان کی موجودگی میں بیان کی ہے، اور اس کو قانوناً وصیت کا حق حاصل ہے۔ اگر وصیت کرنے والا شخص تعلیم سے بے بہرہ ہو تو حاکم وصیت نامہ شاہدوں کی موجودگی میں اُسے پڑھ کر سنا دیتا ہے۔ اور شاہد وصیت نامہ پر اس امر کی تصدیق کرتے ہیں کہ وصیت کرنے والے کو سرکاری حاکم نے ان کی موجودگی میں وصیت نامہ پڑھ کر سنا دیا ہے۔

جو حاکم عدالت، نوٹری پبلک یا سرکاری حاکم وصیت نامہ تیار کرے اس کے لئے ضروری ہے کہ اصلی وصیت نامہ یا اس کی ایک مصدقہ نقل اپنے پاس محفوظ رکھے۔

وصیت نامہ پر اس جگہ کا نام تحریر کرنا بھی ضروری ہے جہاں وہ تحریر کیا گیا ہے۔ اس کے ساتھ تاریخ کا اندراج بھی ضروری ہے۔

اگر خاص حالات کی بنا پر [illegible] جنگ [illegible] وصیت کرنے والا شخص [illegible] شاہدوں کی [illegible] وصیت نامہ [illegible]

[illegible]

[illegible] زبانی وصیت کی [illegible]

[illegible] جو وصیت نامہ کو [illegible] حیثیت [illegible]

[illegible] سرکاری وصیت نامہ کی شکل [illegible]

[illegible] شریک ہونے والے فریق [illegible]

[illegible] وارث کو [illegible] کر سکتے ہیں۔

[illegible] وارث یا قانونی [illegible] صورت میں [illegible]

وراثت خود بخود کالعدم ہو جاتا ہے۔

وصیت یا معاہدۂ وراثت کے ذریعے کئے جانے والے ہبہ جات منسوخ نہیں کئے جا
البتہ ہبہ کرنے والے شخص کے اختیاراتِ وصیت میں کمی واقع ہونے کی صورت میں ان ہبہ جا
میں تخفیف کی جا سکتی ہے۔

وصیت کرنے والا شخص اپنی وصیت کی تعمیل کے لئے ایک یا ایک سے زیادہ ایسے اشخا
کو متعین کر سکتا ہے جو اپنے شہری حقوق سے استفادہ کرنے کی اہلیت رکھتے ہوں۔

وصی اپنے تعین کی خبر ملنے کے بعد پندرہ روز کے اندر اپنے عہدے کو قبول
ردّ کر سکتا ہے، سکوت اختیار کرنے کی صورت میں یہ تصور کر لیا جائے گا کہ وصی نے ا
عہدہ قبول کر لیا ہے۔ وصی اپنی خدمات کے عوض معقول معاوضہ طلب کر سکتا ہے۔

اگر وصیت کرنے والے شخص نے وصی کے حقوق اور فرائض کا تعین نہ کیا ہو تو وصی کے حق
اور فرائض وہی ہوں گے جو کسی متوفی کے ترکے کا انتظام کرنے کے لئے عدالت کے مقرر کردہ "
(نگران) کے ہوتے ہیں۔

وصی کے فرائض میں وصیت کی تعمیل، ترکے کے قرضوں کی ادائیگی مورث کی وصیہ
کے مطابق ترکے کی ورثاء میں تقسیم، خصوصی املاک سے متعلق وصیتوں کا نفاذ شامل

(مسلسل)

واقعۂ معراج اور تسخیر ماہتاب

الطاف یوسف

تاریخ اسلام کے بہت سے واقعات ایسے ہیں جن کے بارے میں روایات واحادیث میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اسلامی واقعات کے بارے میں روایات واحادیث کا یہ اختلاف ان کے معرض وجود میں آنے یا نہ آنے کے بارے میں نہیں ہوتا بلکہ اس اختلاف اور بعض اوقات تضاد کا سبب کسی خاص واقعے کی تفصیل بیان کرنے کے بارے میں ہوتا ہے۔ تاریخ اسلام کا وہ عظیم الشان واقعہ بھی جسے "معراج" سے یاد کیا جاتا ہے، بہت سے دوسرے اسلامی واقعات کی طرح روایات واحادیث کے اختلاف سے نہ بچ سکا۔ قرآن حکیم کی سورۃ بنی اسرائیل اور سورۃ النجم کی ابتدائی آیات میں اسلامی روایات کے مطابق واقعہ معراج بیان ہوا ہے۔

سورۃ بنی اسرائیل کی آیت یہ ہے :-

سبحٰن الذی اسرٰی بعبدہٖ لیلاً من المسجد الحرام الی المسجد الاقصا الذی بٰرکنا حولہ لنریہ من اٰیٰتنا ط انہٗ ھو السمیع البصیر ۱۷ : ۱ (وہ ذات پاک ہے، جو اپنے بندے کو رات کے وقت مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک لے گئی، جس کے گرداگرد ہم نے برکتیں کر رکھی ہیں تاکہ ہم اس کو اپنے کچھ عجائبات دکھلا دیں۔ بے شک اللہ تعالیٰ بڑا سننے والا دیکھنے والا ہے۔

سورۃ النجم کی آیت یہ ہے :-

والنجم اذا ھوٰی ۝ ما ضل صاحبکم وما غوٰی ۝ وما ینطق عن الھوٰی ط ان ھو الا وحیٌ یوحٰی ۝ علمہٗ شدید القوٰی ۝ ذو مرۃٍ ط فاستوٰی ۝ وھو بالافق الاعلٰی ط ثم دنا فتدلّٰی فکان قاب قوسین او ادنٰی ۔ فاوحٰی الٰی عبدہٖ ما اوحٰی ط ما کذب الفؤاد ما راٰی ۝ افتمٰرونہٗ علٰی ما یرٰی ۝ ولقد راٰہ نزلۃً اخرٰی ۝ عند سدرۃ المنتھٰی ۝ عندھا جنۃ الماوٰی

یغشی السدرۃ مایغشیٰ ۝ مازاغ البصر وماطغیٰ ۝ لقد رای من آیٰت ربه الکبریٰ ۝

{قسم ہے ستارہ کی جب وہ غروب ہونے لگے۔ یہ تمہارے ساتھی نہ راہ (حق) سے بھٹکے اور نہ غلط راستہ ہولئے۔ اور نہ وہ خواہش نفسانی سے باتیں بناتے ہیں۔ ان کا ارشاد نری وحی ہے جو اُن پر بھیجی جاتی ہے۔ ان کو بڑا طاقت ور (ایک فرشتہ) تعلیم کرتا ہے جو قوی و پختہ کار ہے۔ پھر وہ (فرشتہ اپنی اصلی صورت میں آپؐ کے روبرو) نمودار ہوا ایسی حالت میں کہ وہ (آسمان کے) بلند کنارہ پر تھا۔ پھر وہ (فرشتہ آپؐ کے) نزدیک آیا اور معلق ہوا۔ سو دو کمانوں کے برابر فاصلہ رہ گیا بلکہ اور بھی کم پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے بندے پر وحی نازل فرمائی جو کچھ نازل فرمانی تھی۔ دل نے دیکھی ہوئی چیز میں کوئی غلطی نہیں کی۔ تو کیا تم لوگ ان (پیغمبرؐ) سے دیکھی ہوئی چیز میں نزاع کرتے ہو اور انھوں (پیغمبرؐ) نے اس (فرشتے) کو ایک اور دفعہ اترتے ہوئے بھی (صورتِ اصلیہ میں) دیکھا ہے۔ سدرۃ المنتہیٰ کے پاس اس کے قریب جنت الماویٰ ہے۔ جب اس سدرۃ المنتہیٰ پر جو کچھ چھاتا ہے (ہجوم وغیرہ) چھایا ہوا تھا، نگاہ نہ تو ہٹی اور نہ حد سے بڑھی۔ انھوں نے اپنے پروردگار (کی قدرت) کے بڑے بڑے عجائبات دیکھے۔}

ان آیات کے نزول کے بعد سے لے کر آج تک کسی مسلمان نے نفس واقعہ معراج کا انکار نہیں کیا بلکہ جس التزام سے تاریخ اسلام کے اس واقعے پر مسلمانوں کا اجماع رہا ہے۔ شائد تاریخ اسلامی کے کسی دوسرے واقع پر اس کثرت سے مسلمانوں کا اجماع نہ رہا ہوگا۔ اختلاف صرف اس کی تفصیلات کے بارے میں ہے۔ سرور کائنات، فخر موجودات، حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے قدیم سے قدیم رفقاء اور صحابہ کرامؓ میں سے بعض اس بات کے قائل رہے ہیں کہ معراج محض روحانی تھا۔ ایک دوسری جماعت اس بات کی حامی ہے کہ معراج جسمانی تھا۔ معراج کے روحانی اور جسمانی ہونے میں اختلاف کے ساتھ ساتھ معراج کی جائے وقوع کے بارے میں بھی اختلاف نقل کیا گیا ہے۔ ان قدیم اختلافات کے ساتھ ساتھ اب کچھ جدید اختلافات بھی سر اٹھا رہے ہیں۔ مثلاً مسجد اقصیٰ کے بارے میں جو سورۃ بنی اسرائیل کی آیت کے مطابق معراج کی منزل ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ اس سے مراد مدینہ منورہ کی مسجد ہے۔ اسی طرح یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ مسجد اقصیٰ سے مراد بیت المقدس کی بجائے جزیرہ کی ہی کوئی دوسری مسجد ہے۔

اگرچہ ان اختلافات کا احاطہ کرنا اور ان کی صحت و عدم صحت کا جائزہ لینا اور تحلیل

متضاد روایات و واقعات اور ان کی تفصیلات میں تطبیق دینا ایک انتہائی اہم موضوع ہے اور ان روایات کی چھان پھٹک کر کے صحیح حالات کی کھوج لگانا اسلام کی بہت بڑی خدمت ہے۔ لیکن اس وقت چونکہ ہمیں اپنے آپ کو عنوان کی مناسبت سے واقعۂ معراج اور تسخیرِ ماہتاب تک محدود رکھنا ہے۔ اس لئے ہم واقعات و روایات کے اختلاف کے بیان اور ان کی تحقیق و تطبیق کے بجائے نفس مضمون کو بیان کریں گے۔

تاریخ عالم میں دو قسم کے واقعات کے وقوع پذیر ہونے کا پتہ چلتا ہے۔ اوّل: وہ واقعات جو علل و اسباب کے پابند ہوتے ہیں۔ جب کسی واقعے کے وقوع پذیر ہونے کے لئے اسباب پیدا ہو جاتے ہیں تو وہ واقعہ وقوع پذیر ہو جاتا ہے۔ مؤرخین کے لئے اس واقع کا تجزیہ کرنا مشکل نہیں ہوتا۔

دوم: وہ واقعات جو ان اسباب و علل کے بغیر معرضِ وجود میں آتے ہیں۔ جن کا مشاہدہ و تجربہ عام حالات میں عام طور پر انسان نہیں کرتے۔ ایسے واقعات کو معجزات کہا جاتا ہے۔

اس تجزیہ کے بعد اب ہم دیکھتے ہیں کہ دَورِ حاضر کا سب سے بڑا محیر العقول واقعہ تسخیرِ ماہتاب معجزات میں شمار نہیں ہوتا، اس لئے کہ یہ ایسے اسباب و علل کا مرہونِ منت ہے جو انسانی تجربات و مشاہدات پر مبنی ہیں۔ اور جو واقعہ انسانی تجربات و مشاہدات پر مبنی اسباب و علل کا پابند ہو وہ معجزہ نہیں بلکہ تاریخ عالم کے ان واقعات میں شمار ہوتا ہے۔ جو معجزات کے علاوہ عام واقعات ہوتے ہیں۔ اس بات کے پایۂ ثبوت تک پہنچنے کے بعد کہ تسخیرِ ماہتاب معجزہ نہیں بلکہ تجربہ کے ذریعہ دہرایا جانے والا واقعہ ہے۔ ہمیں یہ معلوم کرنا ہے کہ دَورِ حاضر کے اس عظیم الشان کارنامے کے وجود پذیر ہونے میں تاریخ اسلام کے واقعہ معراج نے کیا کردار (ROLE) ادا کیا ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی معلوم کرنا ہے کہ اگر تاریخ عالم میں تسخیرِ ماہتاب سے قبل واقعہ معراج کا وجود نہ ہوتا تو دَورِ حاضر میں تسخیرِ ماہتاب کے واقعہ کا وقوع پذیر ہونا ممکن بھی تھا یا نہیں۔

انسانی تجربات و مشاہدات پر مبنی اسباب و علل دو قسم کے ہوتے ہیں۔

اوّل: نظریاتی، دوم: عملی۔

عام طور پر ہوتا یہ رہا ہے کہ کسی واقعے کے وہ اسباب جو اس کے عملی پہلو سے متعلق ہوتے ہیں نظریاتی اسباب والے پہلو پر غالب آجاتے ہیں۔ اس لئے نظریاتی اسباب پیچھے رہ جاتے ہیں۔ اور اسباب نظریاتی اسباب پر پوری طرح اپنا تسلط جما لیتے ہیں۔ اور یہ بات تسخیرِ ماہتاب کے سلسلے

ں طرح کے دوسرے واقعات کی نسبت زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے۔ یہاں بھی ہم دیکھتے ہیں کہ اس
۔پوری دنیا امریکی قوم کے اس کارنامے پر انگشت بدنداں ہے۔ اور حیرت و استعجاب کے عالم میں
تی و عملی پہلوؤں میں تمیز کئے بغیر محض عملی پہلو کی کامیابی پر عملی پہلو کو کامیاب بنانے والی
قوم کو خراج تحسین پیش کر رہی ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اگر عملی پہلو میں کامیابی پر امریکی قوم
صد تحسین ہے تو وہ قوم جس نے نظریاتی پہلو میں کامیابی حاصل کی تھی، عملیاتی پہلو میں کامیابی حاصل
نے کی نسبت نظریاتی پہلو میں کامیابی حاصل کرنے پر زیادہ تحسین و تبریک کے لائق ہے۔ یہ اس لئے ہے کہ
واقعے کے عملی پہلو میں کامیابی دور از قیاس بلکہ ناممکن ہوتی ہے جب تک کہ اس واقعے کے نظریاتی
ہو میں کامیابی حاصل نہ کی جائے۔ ہر عمل کو کوئی نہ کوئی فکر تحریک دیتی ہے۔ ہر فعل کے پیچھے کوئی نہ کوئی خیال
نا ہے اور ہر واقع کے عملی پہلو کو تحریک دینے والا کوئی نہ کوئی نظریاتی پہلو ہوتا ہے۔ اب ہمیں دیکھنا یہ
ہے کہ تسخیر ماہتاب کے امریکی کارنامے کے عملی اسباب و علل کو معرض وجود میں لانے والے نظریاتی اسباب
علل کیا تھے۔

تاریخ عالم پر نگاہ رکھنے والے اس بات سے پوری طرح آگاہ ہیں کہ ہبوطِ آدمؑ سے لے کر اب تک کرۂ ارضی
کے علاوہ دوسرے سماوی کرّوں کے متعلق جتنی تفصیلات اسلامی تاریخ میں ملتی ہیں کسی دوسرے مذہب میں
نہیں ملتیں۔ قرآن حکیم کی متعدد سورتیں سماوی کرّوں پر تفصیل سے روشنی ڈالتی ہیں اور مختلف کرّوں کے
مختلف مدارج کو وضاحت سے بیان کرتی ہیں۔ ستاروں، سیاروں، چاند سورج اور دوسرے اجرام فلکی
کا بیان بتکرار موجود ہے۔ ان حقائق کا بیان اور ان کی تفصیلات ایک متجسس ذہن کے لئے زبردست
رہنمائی، ذہنی اور دماغی قوتوں کو اعلیٰ سے اعلیٰ پرواز کی تحریک دیتی ہیں۔ جستجو اور تلاش کا زبردست
داعیہ پیدا کرتی ہیں۔ اور تحقیق و تدقیق کے لامتناہی ابواب وا کرتی ہیں۔ ان کے مطالعے سے تخیلات ر
تفکرات کی نئی نئی راہیں نکلتی ہیں۔ اور ان کے تعارف سے فکر و خیال کو پرواز کرنے کے بے شمار مواقع میّ
آتے ہیں۔ تاریخ گواہ ہے کہ قرآن کے ان حقائق کے بیان کو قرونِ وسطیٰ میں جب یونانی فلسفہ و منطق
واسطہ پڑا تو دونوں کے امتزاج سے فکر و خیال نے وہ ترقی کی کہ قرونِ وسطیٰ تک کی تاریخ میں اس
دور کے کارنامے دورِ حاضر کے تسخیر ماہتاب کے کارنامے سے کسی طرح بھی کم نہ تھے۔ قرآن و یونان کے اسی امتز
کا نتیجہ تھا کہ اس دور میں جب یورپ جہالت و گمراہی کی گھٹا ٹوپ ظلمت و تاریکی میں ٹامک ٹوئیاں مار رہا

تو غرناطہ، قرطبہ اور اشبیلیہ کی سائنسی رصد گاہیں اور تجربہ گاہیں اجرامِ فلکی کی تحقیقات کے ریکا قائم کرنے میں مصروف تھیں۔ یہ اسی دَور کی بات ہے کہ جب کبھی یورپی ممالک کا کوئی سیّاح اندلس و دیگر اسلامی ممالک کے محیر العقول سائنسی اور تکنیکی کارنامے دیکھ کر یورپ لوٹتا اور ان حقائق کو بیان کرتا تو اُس وقت کا پادری اس وقت کے حکمران کے ساتھ مل کر ایسے سیّاح کو دینِ مسیحیت سے خارج ہونے کا فتویٰ صادر کرتا۔ رفتہ رفتہ اسلامی رصد گاہوں اور تجربہ گاہوں کے تجربات و مشاہدات کے نتائج اندلس، سسلی اور جنوبی یورپ کے بہت سے مسلم آبادی کے جزیروں کے واسطہ سے یورپ میں بکثرت پہنچنے لگے۔ اور بہت سے یورپی متجسّس ذہنوں میں ان کے بارے میں دلچسپی بڑھنے لگی۔

تاریخِ ادبِ سائنس و تکنیک اس بات پر گواہ ہے کہ اس شوق و دلچسپی نے بہت سے یورپی متجسّ کو ان تجربات و مشاہدات سے براہ راست معلومات حاصل کرنے کے لئے عربی زبان سیکھنے پر مجبور کیا۔ یاد رہے کہ اس دَور میں عربی زبان کی اہمیت دَورِ جدید کی یورپی زبانوں۔ انگریزی، فرانسیسی، جرمن وغیرہ سے زیادہ تھی۔ عربی زبان اس وقت اتنی جاندار اور متحرک زبان تھی کہ دنیا کی کوئی دوسری زبان، مذہب و فلسفہ اور سائنس و تکنیک کے اعتبار سے اتنی ترقی یافتہ نہ تھی۔ عربی زبان ایک طرف تو اس وقت کی سب سے زیادہ متمدن اور مہذب قوم کی زبان تھی۔ دوسری طرف تمام علوم و فنون، طب، سائنس، فلسفہ، ریاضی، فلکیات، ارضیات پر محیط۔ ان یورپی متجسّین نے نہ صرف عربی زبان سیکھ کر مسلمانوں کے تجربات و مشاہدات سے ذاتی طور پر استفادہ کیا بلکہ بے شمار سائنس و فلسفے کی کتابیں اپنی اپنی زبانوں میں ترجمہ کیں۔ اس طرح بلاواسطہ اور بالواسطہ یورپ مسلمانوں کے سائنسی و تکنیکی کارناموں کے عملی اسباب و علل سے متعارف ہوا۔ اور انتہائی بد دیانتی اور احسان فراموشی سے مسیحی تعصب اور سیاسی کشمکش کی وجہ سے عربی زبان کو پیچھے چھوڑا۔ اور اس کی اہمیت کو گھٹا کر اس میں درج کارناموں کے اسباب و علل کو پس پشت ڈال دیا۔ اور اپنی زبانوں کو اتنی ترقی دی اور اپنے کارناموں کو اس بلندی پر پہنچا پا کر ان کے مقابلے میں ہر چیز کو حقیر کر دکھایا۔

ہلال و صلیب کی اس کشمکش نے مختلف ادوار طے کئے اور آہستہ آہستہ سیاسی و اقتصادی طور پر صلیب ہلال پر غالب آتی گئی اور مسلم اقوام ہر محاذ پر شکست خوردہ ذہنیت کی مالک ہوتی چلی گئیں کہ وہ خود دشمنوں کے پروپیگنڈے میں آکر اپنے ماضی سے نفرت اور دشمنی کے حال سے محبت

ت کرنے لگیں۔ اس طرح مسلمانوں کے سائنسی و تکنیکی کارناموں کے نظریاتی اور عملی اسباب و
پر یورپی اقوام غالب آگئیں۔

تسخیر ماہتاب کے سلسلے میں بھی یہی ہوا۔ پوری تاریخ انسانیت اس بات پر گواہ ہے کہ کسی انسان
ۂ ارضی سے دوسرے سماوی کرّوں کی طرف جاکر واپس آنے کا بیان سوائے تاریخ اسلام کے کسی
ری جگہ نہیں ملتا[1] اسلامی نقطۂ نظر سے اس واقعہ کا بیان ایک معجزہ ہے۔ قطع نظر اس بات
معراج کا یہ واقعہ روحانی تھا یا جسمانی، اپنی تفصیلات کے اعتبار سے دونوں برابر ہیں۔ ایک تاریخی
ـــہ کے نظریاتی اسباب و علل کی رُو سے جو تفصیلات معراج کے واقعہ کی روحانی معراج کی صورت
بیان کی جاتی ہیں۔ وہی جسمانی معراج ہونے کی صورت میں بیان کی جاتی ہیں۔ اس لئے ایک متجسس ذہن
لئے روح اوپر گئی اور واپس آئی۔ یا جسم اوپر گیا اور واپس آیا، دونوں برابر ہیں جبکہ اس واقعہ سے
ے اس ذہن کو پرواز کا موقع ملتا ہے۔ اس کی فکر کو پرواز کی تحریک میسر آتی ہے۔ اور [illegible]
میں ارتعاش پیدا ہوتا ہے۔

اجرامِ فلکی کا مطالعہ ایک قدیم فن ہے۔ لیکن اس فن کی غایت اور اس فن کا مقصد اس غایت
اس مقصد سے بالکل مختلف ہے جس کی طرف اسلام نے سب سے پہلی دفعہ رہنمائی کی۔ تاریخ اسلام
، واقعہ معراج نے اجرامِ فلکی کے مطالعہ میں ایک نئی راہ کھولی اور ایک سربستہ راز کی طرف پہلی دفعہ
ہنمائی کی۔ اس واقعہ کا بیان اور اس کی تفصیلات قرون وسطیٰ سے لے کر اب تک متجسسین اور محققین کے

---

[1] یہ کہنا کہ پوری تاریخ انسانیت میں آسمانوں پر جانے اور وہاں سے واپس آنے کا معراج رسولؐ سے قبل کوئی بیان موجود نہیں۔ ہماری محدود معلومات کی حد تک درست ہو سکتا ہے، لیکن اس ضمن میں یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ محض آسمانوں پر جانے کا خیال پیدا ہونا جس کا فرعون نے ہامان سے اظہار کیا تھا (دیکھئے ۴۰: ۳۶، ۳۷) یا جیسے عیسائیوں میں حضرت عیسیٰؑ کے آسمان پر جانے اور واپس آنے کا عقیدہ ہے ان میں سے کسی کو کیوں نہ اس سلسلہ کی کڑی مان کر انہیں اولیت دی جائے؟ یوں کہی جا کر واپس آنے سے قبل ایک تصور کا وجود ہے جو آسمانوں پر جانے کا ہے اور وہ انسانی ذہن کو مائل بہ پرواز کرنے کے لئے پوری قوت رکھتا ہے (مدیر)

لئے، معجزہ کے علاوہ ایک آئندہ ہونے والے عملی واقع کے لئے مسلسل کئی صدیاں نظریاتی اسباب و علل کی بنیاد فراہم کئے رکھی۔ اس واقعہ کے نظریاتی اسباب و علل اتنے مفید اور اتنے اعلیٰ وارفع تھے کہ ان پر عمل کرنے سے قبل بے شمار عملی اسباب و علل کا وجود ناگزیر تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ متذکرہ بالا قرآنی آیات کے نزول سے لے کر اب تک دورِ حاضر کے تسخیرِ ماہتاب کے نظریاتی اسباب و علل کی بنیاد پر جن عملی اسباب و علل کی ضرورت تھی پوری انسانیت ان کو معرضِ وجود میں لانے میں مصروف رہی۔ اور اب جبکہ قرآن کے فراہم کردہ نظریاتی اسباب و علل کی بنیاد پر عملی اسباب و علل معرضِ وجود میں آگئے۔ تو تسخیرِ ماہتاب کے نظریاتی اسباب و علل، اُس کے عملی اسباب و علل سے اپنی اہمیت کے اعتبار سے کسی طرح بھی کم نہیں۔ بلکہ ہماری نظر میں نظریاتی اسباب و علل، عملی اسباب و علل سے زیادہ اہم ہوتے ہیں۔ اس لئے کہ جب تک کسی فکر یا کسی نظریے کا وجود نہ ہو۔ اس پر کسی فعل یا عمل کا وقوع پذیر ہونا ناممکن ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر دورِ جدید کی سائنسی و تکنیکی ایجادات و تجربات قابلِ صد آفرین ہیں کہ وہ تسخیرِ ماہتاب کے عملی اسباب و علل کو معرضِ وجود میں لانے کا سبب بنے، تو اسلام اس سے زیادہ قابلِ تحسین و تبریک ہے کہ وہ تسخیرِ ماہتاب کے نظریاتی اسباب و علل کو معرضِ وجود میں لانے کا سبب بنا۔

کسی واقع کے عملی اسباب و علل کے سامنے اس کے نظریاتی اسباب و علل کو تین وجوہ کی بنا پر پسِ پشت ڈالا جاتا ہے۔ اوّل: وہ قوم، جس کے افراد ان نظریاتی اسباب و علل کو معرضِ وجود میں لائے ہوں، تاریخی حوادث و عوامل کی وجہ سے اس کی اہل نہ رہی ہو کہ وہ اس کے عملی اسباب و علل پر قدرت حاصل کر سکے۔ اور کوئی دوسری قوم تاریخ میں اس کی جگہ لے لے اور وہ اس واقع کے نظریاتی اسباب و علل کی روشنی میں اس کے عملی اسباب و علل پر قابو پاکر اس واقعہ کو معرضِ وجود میں لے آئے۔ دوم: نظریاتی اسباب و علل اور عملی اسباب و علل کے وقوع پذیر ہونے میں تاریخی اور مکانی طور پر اتنا بعد ہو کہ لوگ عام طور پر یہ بھول جائیں کہ اس واقعہ کے نظریاتی اسباب کو کون معرضِ وجود میں لایا تھا۔ اور وہ امتدادِ زمانہ کی وجہ سے اس واقعہ کے نظریاتی اسباب کو بھی اس قوم کی طرف منسوب کرنے لگیں، جو اس کے عملی اسباب پیدا کرنے میں کامیاب ہوئی ہو۔ سوم: نظریاتی اور عملی اسباب و علل پیدا کرنے والی دو مختلف قومیں آپس میں دین و ملّت، تاریخ و جغرافیہ، زبان و ادب اور تہذیب و تمدن میں

ب دوسرے سے مختلف ہوں۔ اور بعد میں آنے والی قوم، پہلی قوم کے ساتھ نظریاتی تعصب و جنون میں بری طرح مبتلا ہو کر، اس کے دین و مذہب، فلسفہ و ادب، سائنسی و تکنیکی ایجادات کو بُری طرح مسخ رنے میں باقاعدہ منصوبہ بندی سے کام لے۔ اور اس طرح ان تمام واقعات کے نظریاتی اسباب و علل کو قصداً راموش کرتی چلی جائے۔ جن کو معرضِ وجود میں لانے کے لئے اسے صرف عملی اسباب و علل کو معرضِ وجود میں لانا ہو۔ ہلال و صلیب کی قرونِ وسطیٰ میں اور دَورِ حاضر میں مذہبی و سیاسی اور اقتصادی کشمکش کا تجزیہ کیا جائے تو مندرجہ بالا تینوں وجوہ بیّن طور پر بدرجہ اتم کام کرتے نظر آئیں گے۔ تسخیرِ ماہتاب کے نظریاتی سباب پیدا کرنے کے بعد کچھ تو فنی و تکنیکی معلومات اور ان پر مہارت کی کمی کی وجہ سے مسلمان قوم س کے عملی اسباب پیدا کرنے میں ناکام رہی اور کچھ سیاسی انتشار کے بعد ذہنی اور علمی طور پر وہ کارنامے انجام نہ دے سکی، جو عملی اسباب پیدا کرنے کے لئے ضروری ہوتے ہیں۔

دوسرے سبب پر غور کرنے سے بھی یہ بات روزِ روشن کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ واقعہ معراج ور تسخیرِ ماہتاب کے درمیان تاریخی اور مکانی بعد چند سال کا نہیں، چودہ سو سال کا ہے۔ اور تیسرا اور سب سے بڑا سبب بھی بہت واضح ہے کہ یورپی اقوام نے کس تعصّب اور مذہبی جنون سے قرونِ وسطیٰ میں جنگیں شروع کیں، اور بیسویں صدی میں جنگِ عظیم کے دوران مسیحی فوجی دمشق میں داخل ہوتے وقت بھی یہ نعرہ لگا رہے تھے کہ ہم نے صلاح الدین ایوبی کا بدلہ لے لیا۔ اور یہ کہ صلیبی جنگوں کا سلسلہ ابھی جاری ہے۔ چنانچہ یہی وہ اسباب تھے جن کی وجہ سے مسلمانوں کے بے شمار نظریاتی اسباب و علل جن کی بنیاد پر یورپی و امریکی اقوام نے بے شمار عملی اسباب و علل کی مدد سے سائنس کے محیر العقول واقعات پیدا کئے، بھلا دیئے گئے اور محض عملی اسباب و علل میں کامیابی کی وجہ سے اس کے نظریاتی اسباب و علل کو پس پشت ڈال دیا گیا۔

'انتقاد' کے لئے کتاب کے دو نسخے آنا ضروری ہے

انتقاد

تہذیب الاخلاق لمسکویہ

تصحیح و ترجمہ (انگریزی) قسطنطین زریق

۱۹۶۶ء - صفحات ۲۴۳ - قیمت - مذکور نہیں -

THE REFINEMENT OF CHARACTER (TRANSLATION)

CENTENNIAL PUBLICATIONS, AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT, PAGES 221, PRICE IS NOT GIVEN.

ابو علی احمد بن محمد مسکویہ کی معرکۃ الآرا تصنیف "تہذیب الاخلاق" فلسفۂ اخلاق کی ایک مشہور کتاب ہے۔ جو کئی دفعہ مصر میں اور غیر منقسم ہندوستان میں طبع ہو چکی ہے۔ اگرچہ مسکویہ کے نوجوان معاصر شیخ الرئیس بن سینا نے کبھی بھی فلسفے میں مسکویہ کی علمیت و قابلیت کو تسلیم نہیں کیا، پھر بھی مؤخر الذکر کی "تہذیب الاخلاق" اپنے زمانۂ تالیف سے دنیا بھر کے علماء سے خراجِ تحسین وصول کر چکی ہے۔ اس کا منفرد مقالہ "تجارب الامم" (تجرباتِ اقوام) بنی بویہ کے دَور پر ایک انمول تصنیف ہے۔ پروفیسر مارگولیوتھ جس نے اس کے انگریزی ترجمے کا دیباچہ لکھا ہے، کہتا ہے: "اگرچہ اس تاریخ میں کئی بڑی کوتاہیاں ہیں، پھر بھی مجموعی طور پر یہ عربی زبان میں ایک نادر پُر از معلومات و قابلِ وثوق کتاب ہے۔ کیوں کہ اس کا معتدبہ حصہ مصنف نے ان اشخاص اور اداروں کے حالات بیان کرنے میں صرف کیا ہے جن سے وہ بخوبی متعارف و شناسا تھا۔"

طویل عرصے سے علمی حلقوں میں اس قیمتی اخلاقی مقالے کے تنقیدی جائزے کی ضرورت محسوس کی جا رہی تھی۔ پروفیسر زریق اس کمی کو پورا کرنے پر مبارک باد کے مستحق ہیں۔ انہوں نے نہ صرف اس

ماے کا گہرا تنقیدی جائزہ لیا ہے بلکہ اس کا انگریزی میں ترجمہ بھی شائع کیا ہے۔ فلسفے کے طالب
سوں کو امریکن یونیورسٹی، بیروت، کا شکر گزار ہونا چاہیئے کہ اس نے ان کی یہ دونوں تحقیقی کوششیں
پنی صد سالہ مطبوعات میں شامل کریں۔

مرتب نے کتاب کے نام سے بھی قابلِ قدر بحث کی ہے۔ اور غالباً صحیح طور پر یہ نتیجہ اخذ لیا ہے کہ کتاب کا اصل نام "کتاب الطھارۃ فی تھذیب الاخلاق" تھا۔ جیسا کہ ان مختلف مخطوطوں سے جو فاضل محقق کے زیر نظر تھے پتہ چلتا ہے۔ یہ بات کہ مصنف نے دراصل اپنی تصنیف کا نام "کتاب الطھارۃ" ہی رکھا تھا، مشہور محقق طوسی محمد بن حسن نصیر الدین کی تصنیف "اخلاق ناصری" سے بھی ظاہر ہوتی ہے۔ محقق طوسی اپنی کتاب کے دیباچے میں لکھتے ہیں:۔

"ناصر الدین عبدالرحیم بن ابی منصور کے دربار میں ابوعلی احمد بن محمد بن یعقوب بن مسکویہ کی کتاب "الطھارۃ" کا تذکرہ ہُوا۔ اور یہ بیان کیا گیا کہ مصنف نے یہ کتاب اصلاح اخلاق پر لکھی تھی۔ طوسی نے عربی میں چار شعر بھی مصنف اور اس کی تصنیف کی تعریف میں کہے۔ جن کو فاضل مرتب نے حسبِ ذیل شعر سمیت صفحات (د) اور (ز) پر نقل کیا ہے۔

وسمه باسم الطهارة قاضیا به حق معناه ولم یك مائنا

"اور (مصنف نے) کتاب کا نام طہارۃ رکھا، اور حق تو یہ ہے کہ یہ نام کتاب کے متن کی صحیح ترجمانی کرتا ہے۔ اور یہ نام رکھنے میں انہوں نے غلط بیانی سے کام نہیں لیا۔"

محقق طوسی کا یہ بیان ایا صوفیہ (استنبول) کے مخطوطہ (نمبر ۲۵۹۱) میں دو مختلف مقامات پر بیان کئے ہوئے عنوان نیز کتاب کے آخر میں ذکر کردہ عنوان سے مطابقت رکھتا ہے۔ جو بالترتیب یہ ہیں:۔

"کتاب الطھارۃ فی تھذیب الاخلاق لابن مسکویہ الخ" اور "کتاب الطھارۃ لابن مسکویہ فی تھذیب الاخلاق الخ"۔ اسی طرح مطبوعہ متن کے صفحہ ۲۲۲ کی عبارت "تم کتاب الطھارۃ فی تھذیب النفس" بھی اسی نام کی تائید کرتی ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ کتاب بلاشک وشبہ "کتاب الطھارۃ" ہی تھا اور تشریحی الفاظ جو اس کے بعد مذکور ہیں وہ صرف اس کو ظاہر کرتے ہیں جن کی وضاحت کے لیے کتاب لکھی گئی۔ یعنی فی تھذیب الاخلاق یا فی تھا

النفس۔ اور بعد میں اس کتاب کا نام اپنے نفس مضمون کی بنا پر" تہذیب الاخلاق" مشہور ہو گیا۔ یہ حقیقت کہ مصنف اپنی کتاب کے لئے خود یہ نام استعمال نہیں کرتا اس حقیقت سے بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ مشہور یعقوبی مفکر یحییٰ بن عدی (متوفی ۳۶۴ھ) کی کتاب تہذیب الاخلاق اس دور کے علماء میں خاصی معروف تھی، نیز خود مسکویہ نے اپنی تصنیف میں اس کتاب سے کچھ اقتباسات لئے تھے۔

اس نام کی داخلی شہادت خود کتاب کی اس عبارت سے ملتی ہے: ولذلک سمیناہ ایضاً بکتاب الطهارة" اور اسی وجہ سے میں نے اس کا نام کتاب الطهارة رکھا ہے" (بحوالہ اصل متن، صفحہ ۱۹، ترجمہ۔ صفحہ نمبر ۸۲) جیسا کہ مرتب نے اپنے دیباچے (اصل متن صفحہ "م" / ترجمہ صفحہ xviii) میں لکھا ہے کہ اس کا مطلب شاید مادی اشیاء اور جسمانی خواہشات سے روح کو پاک صاف کرنا تھا جس کی تحصیل اس علم کا بنیادی مقصد ہے۔ بحوالہ اصل متن: "ولذلک رتبنا هذا الکتاب عقب ذلک الکتاب لیلحظ منها السعادة الاخیرة المطلوبة بالحکمة البالغة وتهذب لها النفس وتهیأ بقولها بما سموه غسولا وتنقیة من الامور الطبعیة وشهوات الابدان ولذلک ایضاً سمیته بکتاب الطهارة۔

(ترجمہ):۔ اور یہی وجہ ہے کہ ہم نے اس کتاب کو پہلی کتاب کے بعد مرتب کیا تاکہ دونوں تصانیف کے مطالعے سے وہ آخری سعادت ملحوظ رہے جو کامل دانائی سے مطلوب ہوتی ہے اور تاکہ نفس کو اس کے لئے شائستہ اور اسے قبول کرنے پر آمادہ کیا جائے، جسے مادی اشیاء اور جسمانی خواہشات کی صفائی کے لئے تنقیہ اور تصفیہ کہا گیا ہے۔ اور اسی وجہ سے میں نے اس کا نام "کتاب الطهارة" رکھا ہے"

فاضل مصحح نے اپنے سامنے چھ مخطوطے رکھے ہیں، جن میں چار استنبول میں محفوظ ہیں (فاتح: ۳۵۱۱، کوپرولو: ۷۶۷، ایا صوفیا: ۱۹۵۷، اور کوپرولو ہی میں فاضل احمد: ۲۶۱)۔ ایک قاہرہ میں (دارالکتب المصریة، ۴۳۴) اور ایک برٹش میوزیم (متحف بریطانی)، لندن میں؛ (۷۲۱ یا ۱۵۶۱)، فاضل مرتب نے متن کی تصحیح کرنے اور اعراب لگانے کے علاوہ تمام اضافوں، حذف کردہ اصلاح و ترمیم کو تعلیقات میں بیان کر دیا ہے، اور حروف صحیح و علت لکھنے میں ہم آہنگی برقرار رکھی ہے، مزید برآں مرتب نے ذیلی عنوانات کا اضافہ کیا ہے جو پڑھنے والے کو ایک ہی نظر میں کتاب کے مضامین و مشتملات سے آگاہ کرنے میں ممد و معاون ثابت ہوں گے۔

مصحح نے اپنے حواشی میں تصنیف کے چھ مآخذ بتانے کی کوشش بھی کی ہے۔ خود مسکویہ نے بھی یونانی

نیف و فلاسفہ افلاطون، ارسطو، بقراط، جالینوس اور برآئی سن (BRYSON) کے حوالے دیئے
. اس سلسلے میں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ یونان میں ایک ہی نام کے مختلف فلسفی مختلف ادوار میں گزرے
، مثلاً جالینوس (GALEN) اور بقراط ناموں کے کئی فلسفی ہیں (HIPPOCRATES) ایسا معلوم
ہے کہ مرتب ڈاکٹر والزر (DR. R. WALZER) کے اس نظریئے کی تائید کر رہے ہیں کہ اس
ب کے متن میں "بقراط" "سقراط" سے بدل گیا ہے۔ (صفحہ ۲ - ۸۰) حالانکہ یہ دونوں نام
ان مفکرین میں معروف و مشہور ہیں۔ اس حقیقت سے قطعِ نظر کہ مسکویہ سقراط کے افکار سے
ی طرح باخبر ہے اور اس نے اپنے متن (دیکھو صفحہ ۱۵۶) میں صحیح طریقے سے اس کے حوالے
یئے ہیں، یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ مسکویہ اس کا حوالہ دیتے وقت تقریباً صحیح یونانی تلفظ استعمال
ا ہے یعنی (ARISTOTALES کو) ارسطو طالیس۔ (صفحات: ۷۶، ۸۲، ۹۲، ۹۶،
۹۸، ۱۱۹، ۱۵۶، ۱۶۹، ۱۷۰) اور (SOCRATES) سقراطیس (صفحہ ۱۵۶ اور
۱) - لہذا قدرتی طور پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ اس خاص مقام (صفحہ ۸۰) پر "سقراطیس" کا
"سقراط" کی شکل میں کیوں کرتا ہے؟ پھر مسلمان مفکرین کے لئے یہ ایک غیر معمولی بات ہے کہ سقراط
کر لفظ سقراطیس سے کریں۔ کیونکہ اس کو عام طور پر سقراط ہی کہا جاتا ہے۔ میں نہایت ادب سے
پنے محترم اُستاد ڈاکٹر والزر (یونانی سے عربی میں (GREEK INTO ARABIC) صفحہ ۲۲۴ تعلیق
۲) اور مرتب سے صفحہ ۸۰ سطر نمبر ۲ پر "بقراط" (جیسا کہ تمام مخطوطات میں درج ہے) کو "سقراط" سے
بدلنے میں اختلاف کی جرأت کرتا ہوں۔ بہر حال یہ واضح ہے کہ نفسِ مضمون میں بقراط کا حوالہ دینے سے
بقراط اول مقصود نہیں جو سقراط سے پہلے گزرا ہے، بلکہ اس کا اشارہ بقراط ثانی کی طرف ہے جس کا نام
جالینوس کے ساتھ عربی زبان کی فلسفیانہ تصانیف میں آیا ہے۔ (ملاحظہ ہو ابو سلیمان المنطقی کا قلمی نسخہ
منتخب صوان الحکمہ - کوپریلو نمبر ۹۰۲ ورق ۱۵ (ب ۱۴)۔ یہ حقیقت ہے کہ ابتدائی عہد کے بہت
سے مصنفین نے جن تمام تصانیف کا حوالہ دیا ہے (بشمول متقدمین مفکرین اسلام) ان میں سے بیشتر
تصنیفات ہم تک نہیں پہنچیں۔ مثال کے طور پر ارسطو کی "کتاب فضائل النفس" (صفحہ ۹۶ اور ۱۹۱) یا کتاب
الاخلاق" (صفحہ ۷۹) جالینوس کی "کتاب التشریح" و کتاب منافع الاعضاء" (صفحہ ۱۲۱) "کتاب تعرف المرء
[illegible]

ت الحکماء قاہرہ ۱۹۰۰ء / ۱۳۰۰ھ جلد ا صفحہ ۱۰۱) اور ان کے علاوہ بہت سی دوسری تصانیف
اری دسترس سے باہر ہیں، یہ صرف قیاس کی بنا پر ممکن ہے کہ موجودہ دور کے مفکرین خیالات و
ا مماثلت کی بنیاد پر فکر انسانی کی مسلسل اور منظم تاریخ ترتیب دینے کی کوشش کرتے ہیں۔
باوجودیکہ ابو علی مسکویہ کی کتابیں لوگوں میں متداول تھیں اور چار دانگ عالم میں مشہور و معروف
ہر بھی ان میں سے اکثر و بیشتر کے صحیح نام تک آج محفوظ نہیں اور نہ ہی یہ ساری تصنیفات دستیاب
ں۔ مثلاً اس نے اکثر اپنی تصنیف "کتاب ترتیب السعادات" کا ذکر کیا ہے۔ (صفحہ ۱۵، ۴۹،
۱۲۱)۔ جس کو اب کچھ مفکرین "کتاب السعادۃ" (عبدالعزیز عزت: ابن مسکویہ قاہرہ۔ صفحہ ۱۳۵)
بر کرنے لگے ہیں۔ اسی طرح ہم اس کی ایک دوسری تصنیف "الفوز الاکبر" (بحوالہ القفطی تاریخ الحکماء
۲) کے متعلق بھی یقین سے نہیں کہہ سکتے کہ یہ درحقیقت "تہذیب الاخلاق" ہی ہے (عبدالعزیز:
یہ صفحات ۱۳۴ - ۱۳۹)۔ اسی طرح اس کی تیسری کتاب "الرسالۃ المسعدۃ" کے متعلق بھی آج تک
رائے قائم نہیں ہو سکی۔ ممکن ہے جیسا کہ فاضل محقق کا خیال ہے یہ کتاب "ترتیب السعادات"
صفحہ ۲۲۷ آخری سطر)۔ البتہ یہ عجیب سی بات ہے کہ مسکویہ خود اپنی تصنیف یا تصانیف کا
نے عنوانات سے کرتا ہے۔

ں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ مسکویہ نے کبھی الفارابی کا ذکر (۸۲۵ - ۹۵۰ء) "المعلم الثانی" کے
نہیں کیا اور نہ ہی کہیں الفارابی کی "تحصیل السعادۃ" یا "آراء اہل المدینۃ الفاضلۃ" کا
ہے۔ اپنے عہد سے قبل کے مسلمان مفکرین میں سے وہ صرف ابو یوسف یعقوب بن اسحاق الکندی
۱م مطابق سنہ ۸۷۳ء) کا حوالہ دیتا ہے۔ پھر اپنے پیشروؤں (الکندی اور الفارابی) کے برعکس
پنے معاصرین کی تصانیف کے اقتباسات نقل کرتا ہے (مثلاً عربی متن صفحہ ۸۵ / ترجمہ صفحہ
اظ اس فلاسفر (ارسطو طالیس) کے ہیں جن کو میں نے من و عن نقل کر دیا ہے" یہ ابو عثمان
ن رابع دسویں صدی) کے ترجمے سے ماخوذ ہیں۔ اسی طرح مسکویہ قرآن کریم کی آیتوں اور
ب کے مضامین کو نقل کرتا ہے۔ لہٰذا یہ وثوق کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ مسکویہ یونانی فلسفیوں
ن مفکرین کا حوالہ دیتے وقت بڑی احتیاط اور اعتماد سے کام لیتا ہے، ظاہر ہے کہ ان سے
ر کارناموں سے اور خصوصاً اپنے معاصرین کے افکار و مآخذ سے ہمارے عہد کی بہ نسبت

مسکویہ کو زیادہ معلومات حاصل تھیں۔ یہ صحیح ہے کہ قرآن کریم کے سچے پیروؤں کی طرح مسلمان مفکرین بلا استثناء مسکویہ" ان افکار پہ زیادہ توجہ دیتے تھے جن کی وہ تشریح کرنا چاہتے تھے، بجائے اس کے کہ وہ فلسفۂ یونان کے ان حاملین اور معاصر مصنفین کے نام اور ان کے ماخذ کے حوالے احتیاط سے رقم کرتے جن سے انھوں نے استفادہ کیا تھا اور جن پر انھیں کامل اعتماد تھا۔ اس استدلال کے خلاف جو اس کی شخصیت کی تائید میں پیش کیا جاتا ہے (دیکھو عبدالعزیز عزت ابن مسکویہ صفحہ ۸۲۔ العاملی الاعیان الشیعہ۔ جلد ۱۰۔ صفحہ نمبر ۱۴۴۔ نص عربی تعلیق نمبر ۹ صفحہ ۱۰۸ و ۲۳۲۔ انگریزی ترجمہ تعلیق نمبر ۵ صفحہ ۷ ۹ و ۲۰۳)۔ یہ بات قابلِ غور ہے کہ مسکویہ خلیفہ اوّل حضرت ابوبکر صدیقؓ کا حوالہ دیتے ہوئے کہتا ہے (ترجمہ صفحہ ۱۶۲)۔ "ابوبکر صدیقؓ حق پر تھے جب انھوں نے ایک خطبے میں فرمایا" جو بادشاہ ہیں وہ دونوں جہان میں سب سے زیادہ مصیبت زدہ ہوتے ہیں"۔ (عربی متن صفحہ ۱۸۱)۔ پھر جب وہ علماء و فضلاء کے چار درجوں کا تذکرہ کرتا ہے تو وہ کہیں بھی ائمہ معصومین کا ذکر نہیں کرتا۔ وہ صرف اتنا کہتا ہے کہ ان کے چار درجے ہیں۔

۱۔ الموقنین : پہلا درجہ صاحبِ ایقان کا۔

۲۔ المحسنین : دوسرا درجہ صاحبِ احسان کا۔

۳۔ المصلحین : تیسرا درجہ صاحبِ اصلاح کا ۔ اور

۴۔ الفائزین : چوتھا درجہ صاحبِ فوز و کامرانی کا۔

(دیکھو عربی نص۔ صفحہ ۱۲۳/ ترجمہ صفحہ ۱۰۹)

فاضل محقق نے اپنے ترجمے کی بنیاد خود اپنے اڈیشن پر رکھی ہے۔

پروفیسر زریق اپنی عمدہ کارکردگی اور خصوصاً اصل عربی متن کو بجنسہٖ انگریزی میں منتقل کرنے اور ترجمہ صحیح انگریزی طرزِ بیان کو قائم رکھنے پر مبارک باد کے مستحق ہیں۔ بیس صفحات کے دیباچے۔ تعلیقات اور کا اور اصطلاحات الفاظ کی فہرستوں کے علاوہ مترجم نے کتاب کے آخر میں علوم فلسفہ اور اخلاقیات میں استعمال ہونے والے عربی الفاظ کی نہایت کارآمد لغت کا اضافہ باختصار کیا ہے۔

خوبصورت گرد پوش، چھپائی کی نفاست اور دونوں حصوں کی دیدہ زیب طباعت قابلِ تعریف ہے خوبیوں کے ساتھ دونوں جلدوں کی ظاہری شکل و شباہت حقیقت میں بہت ہی دل کش ہیں۔

ترجمہ۔ سید رئیس الرحمٰن

ادارہ تحقیقات اسلامی
کی
دو نئی کتابیں

(۱) "کتاب النفس و الروح (عربی میں)"

مصنف: مشہور مفسر و متکلم امام فخر الدین رازی (المتوفی ۶۰۶ھ / ۱۲۰۹ء)

محقق: ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی۔ پروفیسر انچارج

یہ نادرالوجود کتاب مشہور مفسر ومتکلم امام فخرالدین رازی رحمۃ کی تصنیف ہے۔ یہ کتاب دو حصوں میں منقسم ہے۔ حصہ اول میں علم الاخلاق کے اصول کلیہ سے بحث کی گئی ہے۔ دوسرے حصہ میں خواہش نفسانی سے پیدا شدہ امراض کے علاج سے بحث کی گئی ہے۔

اس کتاب کا ذکر کشف الظنون کے سوا کسی دوسری جگہ فہرست کتب میں نہیں ملتا۔ براکلمن کو بھی اس کتاب کے وجود کا علم نہیں۔ بوڈلین لائبریری آکسفورڈ کے مخطوطہ کے علاوہ اس کتاب کے کسی دوسرے نسخے کا وجود آج تک دریافت نہیں ہوا۔ اس کتاب کے عربی متن کو ڈاکٹر محمد صغیرحسن معصومی پروفیسر انچارج ادارہ ھذا نے بڑی دیدہ ریزی سے مرتب کیا ہے۔ اس کا انگریزی ترجمہ پریس میں ہے اور جلد شائع کردیا جائے گا۔

صفحات --- ۲۲۰ قیمت سترہ روپے

(۲) "کتاب الاموال"

مؤلف: امام ابوعبید قاسم بن سلام رحمۃ (المتوفی ۲۲۴ھ / ۸۳۹ء)

مترجم و مقدمہ نگار: عبدالرحمان طاہر سورتی - ریڈر

یہ کتاب امام ابوعبید رحمۃ کی تالیف ہے۔ مؤلف امام شافعی رحمۃ اور امام احمد بن حنبل رحمۃ کے ہمعصر اور اسلامی علوم کے ماہر ہیں۔

کتاب کا اردو ترجمہ دو حصوں میں منقسم ہے۔ حصہ اول اسلامی مملکت میں غیر مسلموں سے لئے جانے والے سرکاری محصولات اور ان کی تفاصیل پر مشتمل ہے۔ حصہ دوم مسلمانوں سے وصول ہونے والے مالی واجبات (صدقہ و زکواۃ) پر مشتمل ہے۔ ہر دو حصہ پر مترجم کے مقدموں کا اضافہ کیا گیا ہے۔

حصہ اول صفحات --- ۵۳۴ قیمت سترہ روپے

حصہ دوم صفحات --- ۴۸ قیمت بارہ روپے

ناظم نشر و اشاعت: ادارہ تحقیقات اسلامی۔ پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵، اسلام آباد

طابع: خورشید الحسن مطبع: خورشید پرنٹرز اسلام آباد
ناشر: اعجاز احمد زبیری ۔ ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد (پاکستان)

Regd. No. P. 14 *December, 1969*

Monthly FIKR-O-NAZAR *Islamabad*

ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE

مجموعہ قوانین اسلام

کی

تیسری جلد شائع ہو گئی

مجموعہ قوانین اسلام مؤلفہ تنزیل الرحمٰن کی پہلی دو جلدوں میں نکاح، نفقہ زوجہ، مہر، طلاق، عدالتی تفریق، خلع، مبارات، ظہار، ایلاء، لعان اور عدت سے متعلق قوانین اسلام کو مدون شکل میں پیش کیا جا چکا ہے - یہ جلد نسب اولاد، حضانت، نفقہ اولاد و آباء واجداد، ہبہ اور وقف کے اسلامی قوانین پر مشتمل ہے

حسب سابق تیسری جلد میں بھی مذکورہ قوانین کو دفعہ وار شکل میں جدید انداز پر مرتب کر کے مختلف مذاہب فقہ — حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، حنبلیہ شیعہ امامیہ اور ظاہریہ — کے نقطہ ہائے نظر تشریح کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں - ساتھ ہی ممالک اسلامیہ میں رائج الوقت متعلقہ قوانین کے تفصیلی حوالے بھی شامل ہیں - آخر میں پاکستان کی اعلیٰ عدالتوں کے فیصلوں کا ذکر کرتے ہوئے جہاں کہیں قوانین نافذ الوقت میں کوئی نقص، کمی یا خلاف شرع بات محسوس کی گئی ہے اس کی نشان دہی کے ساتھ متعلقہ قانون میں ترمیم یا جدید قانون سازی کی طرف توجہ دلائی گئی ہے -

امید ہے کہ جب پاکستان میں پارلیمانی سطح پر شخصی قانون مسلمانان (مسلم پرسنل لاء) کو مکمل آئینی اور قانونی صورت دینے کے لئے ضابطہ بند (Codify) کیا جائے گا تو یہ مجموعہ ملک کی وزارت ہائے قانون اور قومی و صوبائی اسمبلیوں کے لئے بہترین راہ نما ثابت ہو گا -

اسلامی قانون پر کوئی لائبریری اس مجموعہ کے بغیر مکمل نہیں کہلائی جا سکتی -

حصہ اول	۱۰ روپے
حصہ دوم	۱۵ روپے
حصہ سوم	۱۵ روپے

ملنے کا پتہ

ادارہ تحقیقات اسلامی - اسلام آباد

پوسٹ بکس نمبر [illegible]، اسلام آباد

ادارہ تحقیقات اسلامی
کی
دو نئی کتابیں

(۱) "کتاب النفس و الروح" (عربی متن)

مصنف : مشہور مفسر و متکلم امام : فخر الدین رازی (المتوفی ۶۰۶ھ / ۱۲۰۹ء)

محقق : ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی ۔ پروفیسر انچارج

یہ نادرالوجود کتاب مشہور مفسر و متکلم امام فخرالدین رازی (رح) کی تصنیف ہے۔ یہ کتاب دو حصوں میں منقسم ہے ۔ حصہ اول میں علم الاخلاق کے اصول کلیہ سے بحث کی گئی ہے ۔ دوسرے حصہ میں خواہش نفسانی سے متعلق امراض کے علاج سے بحث کی گئی ہے ۔

اس کتاب کا ذکر کشف الظنون کے سوا کسی قدیم یا جدید فہرست کتب میں نہیں ملتا ۔ براکلمن کو بھی اس کتاب کے وجود کا علم نہیں ۔ بودلین لائبریری (آکسفورڈ) کے مخطوطہ کے علاوہ اس کتاب کے کسی دوسرے نسخے کا وجود آج تک دریافت نہیں ہوا ۔ اس کتاب کے عربی متن کو ڈاکٹر محمد صغیرحسن معصومی پروفیسر انچارج ادارہ ھذا نے بڑی دیدہ ریزی سے ایڈٹ کیا ہے ۔ اس کا انگریزی ترجمہ پریس میں ہے اور جلد شائع کردیا جائے گا ۔

صفحات ۲۲۰ — قیمت بندرہ روپے

(۲) "کتاب الاموال"

مؤلف : امام ابوعبید قاسم بن سلام رح (المتوفی ۲۲۴ھ / ۸۳۹ء)

مترجم و مقدمہ نگار : عبدالرحمان طاہر سورتی - ریڈر

یہ کتاب امام ابوعبید رح کی تالیف ہے - مؤلف امام شافعی رح اور امام احمد بن حنبل رح کے ہمعصر اور اسلامی علوم کے ماہر ہیں -

کتاب کا اردو ترجمہ دو حصوں میں منقسم ہے - حصہ اول اسلامی مملکت میں غیر مسلموں سے لئے جانے والے سرکاری محصولات اور ان کی تفاصیل پر مشتمل ہے - حصہ دوم مسلمانوں سے وصول ہونے والے مالی واجبات (صدقہ و زکواۃ) پر مشتمل ہے - ہر دو حصہ پر مترجم نے مقدموں کا اضافہ کیا ہے -

حصہ اول صفحات —۳۴۵ قیمت پندرہ روپے

حصہ دوم صفحات —۴۰۸ قیمت بارہ روپے

ملنے کا پتہ : ادارہ تحقیقات اسلامی- پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ اسلام آباد

طابع : خورشید الحسن مطبع : خورشید پرنٹرز اسلام آباد

ناشر : اعجاز احمد زبیری ۔ ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد (پاکستان)

Regd. No. P. 14 *October, 1969*

Monthly FIKR-O-NAZAR *Islamabad*

ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE

مجموعہ قوانین اسلام

کی

تیسری جلد شائع ہو گئی

مجموعہ قوانین اسلام مؤلفہ تنزیل الرحمن کی پہلی دو جلدوں میں نکاح، نفقہ زوجہ، مہر، طلاق، عدالتی تفریق، خلع، مبارات، ظہار، ایلاء، لعان اور عدت سے متعلق قوانین اسلام کو مدون شکل میں پیش کیا جا چکا ہے - یہ جلد ثبوت اولاد، حضانت، نفقہ اولاد و آباء واجداد، ہبہ اور وقف کے اسلامی قوانین پر مشتمل ہے

حسب سابق تیسری جلد میں بھی مذکورہ قوانین کو دفعہ وار شکل میں جدید انداز پر مرتب کر کے مختلف مذاہب فقہ — حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، حنبلیہ شیعہ امامیہ اور ظاہریہ — کے نقطہ ہائے نظر تشریح کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں - ساتھ ہی ممالک اسلامیہ میں رائج الوقت متعلقہ قوانین کے تفصیلی حوالے بھی شامل ہیں - آخر میں پاکستان کی اعلیٰ عدالتوں کے فیصلوں کا ذکر کرتے ہوئے جہاں کہیں قوانین نافذ الوقت میں کوئی نقص، کمی یا خلاف شرع بات محسوس کی گئی ہے اس کی نشان دہی کے ساتھ متعلقہ قانون میں ترمیم یا جدید قانون سازی کی طرف توجہ دلائی گئی ہے -

امید ہے کہ جب پاکستان میں پارلیمانی سطح پر شخصی قانون مسلمانان (مسلم پرسنل لاء) کو مکمل آزادی اور قانونی صورت دینے کے لئے ضابطہ بند (Codify) کیا جائے گا تو یہ مجموعہ ملک کی وزارت ہائے قانون اور [illegible] قانونی اسمبلیوں کے لئے ضروری امداد ثابت ہوگا -

اسلامی قانون [illegible] اس مجموعہ کے تینوں مکمل [illegible] سکتی -

حصہ اول	۱۰ روپے
حصہ دوم	۱۵ روپے
حصہ سوم	۱۵ روپے

ملنے کا پتہ

ادارۂ تحقیقات اسلامی - اسلام آباد

پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ اسلام آباد

ماہنامہ

فکر و نظر

علمی و دینی مجلہ

لیتفقھوا فی الدین

تاکہ وہ دین میں فہم حاصل کریں

ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی ○ اسلام آباد

(پاکستان)

ادارہ تحقیقات اسلامی کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ ان تمام افکار و آراء
سے متفق بھی ہو جو رسالہ کے مندرجہ مضامین میں پیش کی گئی ہوں ۔
اس کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے -

سالانہ چندہ چھ رو

ی پرچہ ساٹھ پیسے

ماہنامہ
فکر و نظر
اسلام آباد

جلد ۷ | ذیقعدہ ۱۳۸۹ھ ○ جنوری ۱۹۷۰ء | شمارہ ۷

مشمولات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

صدر مملکت آغا محمد یحییٰ خان صاحب کی وہ نشری تقریر جس نے ملک کی بہت سی سیاسی پیچیدگیوں کا حل پیش کر کے قوم کو آزاد فضا میں ایک درخشاں مستقبل کی طرف تیز گام ہونے کی دعوت دی یقیناً اس ملک کی تاریخ میں ایک رہنما مینار ثابت ہوگی۔ اب ہمارے رہنماؤں اور عوام کا فرض ہے کہ وہ آزادی کا صحیح مفہوم اور اس کی اسلامی حدود معلوم کرنے کے بعد اس نعمت سے اپنے دینی مقاصد حاصل کرنے کی پوری پوری جد وجہد کریں۔ جو قومیں اللہ تعالیٰ کی بخشی ہوئی نعمتوں اور آسائشوں میں اللہ کو بھلا دیتی ہیں، آزادی کا ناجائز فائدہ اٹھاتی یا اس کی ناقدری کرتی ہیں اللہ تعالیٰ ان کی سخت گرفت کرتا اور ان سے شدید انتقام لیتا ہے۔

اسلام ایک ایسے معاشرہ کی تشکیل چاہتا ہے جس کے افراد باہمی مودت و محبت میں ایک جسم و جان کی طرح ہوں۔ ان کے افعال و اعمال، باہمی صلاح و فلاح، نشو و نما اور ترقی و بہبود کے منصوبوں پر اسی طرح توجہ صرف ہونی چاہیئے، جس طرح بدن کا ہر عضو دوسرے عضو کا معاون و مددگار اور مونس و غمخوار ہوتا ہے اور بدن کے تمام جائز تقاضے خواہ مادی ہوں یا روحانی، پورے کئے جاتے ہیں۔ اگر بدن کے کسی عضو پر کوئی افتاد پڑتی ہے تو تمام توجہ اعتدال اور صحت برقرار رکھنے پر ہوتی ہے، کیونکہ اعتدال و صحت باقی نہ رہنے پر روحانی ترقی ممکن ہے نہ جسمانی۔ یہی وجہ ہے کہ بھوک کی شدت میں نماز سے پہلے پیٹ بھرنے کی تلقین کی گئی ہے

اسلام معاشرے کی بنیاد افراد پر رکھتا ہے، اور افراد کی ایسی تربیت کرتا ہے جس سے ہر فرد خیر و شر کو پرکھنے کا معیار حاصل کر لیتا ہے، پھر وہ پوری قوت سے خیر و معروف کو قبول کرنے اور فساد و منکر سے دُور رہنے میں لگا رہتا ہے۔ اسلامی معاشرہ ایک جاندار بدن ہے۔ اس میں اس درجہ توازن و اعتدال ہوتا ہے کہ وہ اپنی اجتماعی ضروریات پوری کرنے میں کسی کشمکش کا شکار نہیں ہوتا، اس میں نہ تو دماغ سے پیٹ کی آویزش ہوتی ہے نہ ہاتھ سے آنکھ کی لڑائی۔ اور یہ سب کچھ اس لئے ہے کہ اس کے دل

[redacted]

ورزبان میں اختلاف نہیں ہوتا، وہ ذاتی اغراض ومصالح کا شکار نہیں ہوتا۔ اس میں علاقائی عصبیتیں رکاوٹ نہیں بنتیں، پورے معاشرہ کا مقصود ایک ہی ہوتا ہے اور وہ یہ کہ اللہ کا بول بالا کیا جائے، اللہ کی محبت تمام محبتوں پر غالب رکھی جائے، اللہ کے احکام کو تمام احکام پر فوقیت دی جائے۔

قوموں کی زندگی میں قدم قدم پر امتحانات پیش آتے ہیں۔ ہر قوم اپنے بلند مقاصد حاصل کرنے کے لئے جس قدر مخلص اور مستقل مزاج ہوتی ہے۔ اسی اعتبار سے اسے بدلہ ملتا ہے۔ دین اسلام ہمیں بلند ترین عزائم ومقاصد حاصل کرنے کی تلقین کرتا ہے اور ان مقاصد تک پہنچنے کے لئے قسم قسم کی آزمائشوں سے گزرنا پڑتا ہے۔ ان آزمائشوں سے گزرنے میں کہیں جاہ ومنصب کی محبت آڑے آتی ہے اور کہیں حبِّ مال ومتاع، کہیں اولاد وخاندان کی محبت اور کہیں قید رسوم ورواج، مسلمان کی کامیابی اس میں ہے کہ وہ ان تمام آزمائشوں میں ثابت قدمی سے اپنے مقصد کی طرف بڑھتا جائے اور تمام محبتوں پر اللہ کی محبت کو غالب رکھے۔

اس سال قوم کو پھر نئے انتخاب کا سامنا ہے۔ ملک کی ہر جماعت کو اصرار ہے کہ وہی اسلام کی سربلندی اور اجتماعی عدل کے لئے کوشاں ہے۔ اس موقع پر جماعتوں کا ایک دوسرے سے الجھنا، اور اسلام کو صرف اپنے لئے مخصوص کرنا فساد وبدنظمی کا باعث ہوگا۔ ہم مسلمان ہیں ہم سب کا ایک متحد مقصد ہے۔ الگ الگ جماعتیں صرف اس لئے ہوتی ہیں کہ معاشرہ کی اصلاح کے لئے اجتماعی کوششیں تیز تر کی جائیں۔ اور زیادہ سے زیادہ عوام کو باشعور بناکر اپنے مقاصد حاصل کرنے کے لئے تیز رفتار بنایا جائے۔

انتخاب میں کامیاب ہونے والے نمائندوں کے سامنے سب سے پہلے اس ملک کی دستور سازی کا مرحلہ درپیش ہوگا، لہٰذا بلا تاخیر قوم میں اسلامی شعور بیدار کرنا ضروری ہے۔ یہ کام رہنماؤں اور حکومت کے تعاون سے انجام پانا چاہیئے، جیساکہ ہم سب جانتے ہیں اسلامی مملکت میں اسمبلی شوریٰ کے فرائض انجام دیتی ہے۔ مختلف فیہ مسائل طے کرنے اور احکام کے نفاذ کے لئے اسلام میں شوریٰ کو اوّلین حیثیت حاصل ہے۔ قرآن مجید کے واضح احکام میں شوریٰ کو کوئی دخل نہیں۔ ہمارے دینی اور سیاسی رہنماؤں کا فرض ہے کہ انتخابات کے سلسلہ میں بجائے اختلافی مسائل اٹھانے کے قوم میں صحیح دینی روح پیدا کریں، تاکہ قوم اسمبلی کے لئے صحیح دینی شعور رکھنے والے امیدواروں کو کامیاب بنائے اور اس طرح مجلس شوریٰ ملک کو اسلامی دستور دینے میں

[redacted]

کامیاب ہو جائے۔ یقیناً یہ کوشش نہ صرف ہمارے ملک یا عالم اسلامی کے لئے، بلکہ ساری دنیا کے لئے اسلام کا عملی نمونہ پیش کرنے کا ذریعہ بن جائے گی۔ بنابریں اپنے اختلافات کو نیک نیتی اور خلوص دل کے ساتھ حل کرنے کے لئے ہمیں اسلامی طریقہ "شوریٰ" سے فائدہ اٹھانا چاہیئے اور شوریٰ سے پہلے اختلافی مسائل کو چھیڑنے سے گریز کرنا چاہیئے۔

صحیح اور پاکیزہ انتخاب کے لئے ضروری ہے کہ قوم کے ہر فرد کو ووٹ کی صحیح قیمت سے آگاہ کیا جائے اسے ان تمام طاقتوں سے باخبر کیا جائے جو اس کے ووٹ پر ڈاکہ ڈالتی ہیں۔ اس مختصر مدت میں یہ تو ناممکن ہے کہ قوم کے ہر فرد کو اپنے ووٹ کے غلط استعمال سے بچایا جا سکے البتہ اس کے ذہنی شعور کو بیدار کیا جا سکتا ہے اور اس بارے میں صحیح معلومات کے ذریعہ عوام کی تربیت کرنا تمام سیاسی جماعتوں کے ساتھ ساتھ اسلامی حکومت کا بھی فریضہ ہے۔

گزشتہ ماہ نوجہ مبذ پر اطلاعات و قومی امور نوابزادہ شیر علی خان نے ایک تقریب میں مساجد سے پورا پورا فائدہ اٹھانے، وہاں بچوں کی تعلیم و تربیت کا بندوبست کرنے اور عوام کو اسلامی اقدار سے آشنا کرنے پر توجہ دلائی تھی، حقیقت یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں مسجد مسلمانوں کی معاشرتی سرگرمیوں کا مرکز تھی۔ رائے عامہ معلوم کرنے کا طریقہ جسے آج ہم انتخاب اور ووٹ سے تعبیر کرتے ہیں، رسول اللہؐ اور خلافت راشدہ کے زمانہ میں بیعت کہلاتا تھا۔ خلفاء اور ان کے نمائندے مساجد ہی میں عوام سے بیعت لیا کرتے تھے اگر ہم مساجد کا استعمال سنت نبوی (علیٰ صاحبہا الف تحیۃ) کے مطابق کرنے لگیں تو عوام اور حکومت میں تعاون و رابطہ پیدا کرنے کے لئے کسی نئے منصوبہ کی ضرورت باقی نہ رہے گی۔ مساجد کو اسلامی معاشرت میں مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ یہیں سے دین و ایمان کی تبلیغ کے ساتھ ساتھ اعمال صالحہ اور اخلاق حسنہ عام کرنے کا کام لیا جا سکتا ہے۔

اجماع

سرچشمۂ وحدتِ ملّی

ڈاکٹر احمد حسن ــــــــــــــــ ترجمہ: ثروت صولت

قرآن مجید میں مسلمانوں کے لئے جگہ جگہ امت کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ یہ لفظ یعنی امت ایک ایسی اصطلاح ہے جس میں اتحاد اور یک جہتی کا مفہوم مضمر ہے۔ ایک ایسا اتحاد اور ایک ایسی یک جہتی جس کا تعلق صرف بیرونی ڈھانچے سے ہی نہ ہو بلکہ جو نظریاتی طور پر بھی پایا جائے۔ قرآن مجید میں اس اصطلاح سے مراد ایسی جماعت ہرگز نہیں جس میں برائے نام اتحاد ہو یعنی جو خارجی طور پر تو متحد ہو لیکن جس میں اندرونی طور پر اختلاف پایا جائے۔ قرآن کریم مسلمانوں کو متحد رہنے اور انتشار و افتراق سے بچنے کی شدید تاکید کرتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لائے تو آپ نے سیاسی مقاصد کے تحت ایک وسیع تر معاشرہ کی تشکیل کی جس میں یہودی بھی شامل تھے۔ لیکن یہ وسیع تر معاشرہ زیادہ مدت قائم نہیں رہا اور بالآخر غیر مسلموں کو اس معاشرہ سے خارج کر دیا گیا اس طرح جو معاشرہ وجود میں آیا اس کی بنیاد چند اصولوں پر قائم ہے جو قانون مذہبی عقائد اور مذہبی رسوم و آداب (عبادات) پر مشتمل ہیں۔ ان اصولوں نے اسلامی معاشرہ کو ایک خارجی شکل دے دی۔

مسلمانوں کو ایک امت کی شکل میں متحد اور یکجا کرنے کا عمل آنحضرتؐ کے مدینہ ہجرت کرنے کے بعد شروع ہوا اور اسی شہر میں انہوں نے ایک جداگانہ اور مربوط امت کی حیثیت اختیار کی اس وحدت و یک جہتی کے حصول کے لئے آنحضرتؐ نے جو پہلا قدم اٹھایا وہ ان غیر مسلموں کو جماعت سے نکالنا تھا جنہوں نے مسلمانوں سے کئے ہوئے وعدوں کی خلاف ورزی کی تھی۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ مؤاخاۃ کا نظام قائم کر کے مسلمانوں کو ایک ٹھوس جماعت کی شکل میں متحد کر دیا گیا۔ قرآن مجید میں اسلامی اخوت کو خدا کی نعمت کہا گیا ہے ایک موقع پر جب اوس اور خزرج کے قبیلوں میں خون بہا کا جھگڑا ہو گیا تھا تو قرآن مجید نے ان کو دینی بھائی قرار دے کر ان کے معاندانہ جذبات کی شدت میں کمی کی تھی۔ آنحضرتؐ کے زمانے میں چونکہ مسلمانوں میں اس قسم کے نظریاتی اختلافات نہیں تھے جیسے بعد میں پیدا ہو گئے

اس لئے یہ نظریاتی ہم آہنگی ایک نہایت اہم قوت تھی جو مسلمانوں کو ایک دوسرے سے جوڑے ہوئے تھی قرآن مجید میں بار بار اسلامی اخوت کا ذکر کیا گیا ہے اور مسلمانوں کو ایک دوسرے سے تعاون کرنے کی تاکید کی گئی ہے۔ مسلم معاشرہ میں خارجی اور داخلی اتحاد قائم رکھنے کے لئے قرآن مجید کی یہی اخلاقی تعلیمات اتحاد کے جذبے کے لئے محرک تھیں رسالت میں مسلمانوں میں اتحاد قائم رکھنے کی سب سے بڑی قوت یہی قرآن اور سنّت نبوی تھی۔

حضرت ابوبکرؓ کی خلافت کے زمانے میں جب کئی قبیلوں نے حکومت کو زکوٰۃ دینے سے انکار کر دیا تھا تو اس ملّی وحدت کی ضرورت بڑی شدت سے محسوس کی گئی۔ حضرت ابوبکرؓ صورت حال کی سنگینی کا احساس کرتے ہوئے ان سے جنگ کرنا چاہتے تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ دین بالکل اسی حالت میں رہے جس میں وہ پیغمبرؐ اسلام کے زمانے میں تھا۔ زکوٰۃ ادا نہ کرنے کا مسئلہ حضرت ابوبکرؓ کے لئے بڑا اہم تھا۔ لیکن حضرت عمرؓ اور بعض دوسرے صحابہ اس معاملے میں ایک دوسرا نقطۂ نظر رکھتے تھے۔ چونکہ لوگوں کو اسلام قبول کئے ابھی دیر نہیں ہوئی تھی اس لئے یہ صحابہ ان کے ساتھ نرمی اختیار کرنا چاہتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ اس موقع پر حضرت عمرؓ نے کہا تھا کہ آپ ان لوگوں سے کس طرح جنگ کریں گے جبکہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہے کہ: مجھ کو حکم دیا گیا ہے کہ لوگوں سے اس وقت تک جنگ کروں جب تک کہ وہ "لا الٰہ الا اللہ" کا اقرار نہ کر جب وہ یہ کلمہ اپنے منہ سے کہہ دیں تو ان کی جانوں اور مالوں کو میری طرف سے امان مل جائے گی لیکن حضرت ابوبکرؓ نے ان سے اتفاق نہیں کیا۔ انہوں نے جواب دیا: خدا کی قسم میں اس شخص سے جنگ کروں گا جو چیز کو الگ کرتا ہے جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ملا دیا ہے۔ حضرت ابوبکرؓ نے اس موقع پر جو کچھ کہا اس پر روایات مختلف ہیں لیکن ان تمام روایات سے صورت حال کی سنگینی کا پتہ چلتا ہے۔ حضرت عمرؓ کو حضرت ابوبکرؓ جواب اور ان کا یہ عزم کہ وہ اس قسم کے لوگوں سے جنگ کریں گے اس تحقیق میں بڑی اہمیت رکھتا ہے کہ بعد کی ا تاریخ میں لفظ "مسلمان" کی قانونی تعریف کے نظریہ نے کیا شکل اختیار کی۔ حضرت عمرؓ بظاہر امت کو انتشار وا سے بچانا چاہتے تھے اور ان لوگوں کو بھی امت مسلمہ میں شامل کرنا چاہتے تھے جو زکوٰۃ دینے سے انکار کر رہے تھے۔ کہنا تھا کہ ایک لازمی فرض کی ادائیگی کی خلاف ورزی ایک زیادہ اہم مقصد کی خاطر برداشت کی جا سکتی ہے او لئے انہوں نے حدیث کا حوالہ دیا جس میں لفظ مسلمان کی قانونی وضاحت کی گئی ہے۔ لیکن حضرت ابوبکرؓ کے ل کا ایک ٹھوس بنیاد پر کھڑا ہونا اور عہد رسالت کے طریقہ کی پیروی کرنا امت مسلمہ کے اتحاد اور یک جہتی کے لئے اہم تھا۔ وہ سابقہ عمل (تعامل امت) کے ترک کرنے کو نقص فی الدین سمجھتے تھے۔ سنت (تعامل امت) اجما صول کو تسلیم کرنے سے قبل تک مسلمانوں کو متحد رکھنے کی سب سے بڑی قوت تھی۔ حضرت عمرؓ کے متعد

جاتا ہے کہ انہوں نے بالآخر اپنے مؤقف میں تبدیلی کر لی تھی اور حضرت ابوبکرؓ کے خیال سے اتفاق کر لیا تھا حضرت ابوبکرؓ نے ان قبائل سے جنگ کی اور ان کو اطاعت قبول کرنے پر مجبور کیا۔ اس بات سے ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اسلام میں نظریاتی وحدت کو اتنی اہمیت حاصل تھی کہ اس کے عوض بعض مسلمان قبائل سے محرومی برداشت کی جاسکتی تھی۔ یہ یہ نظریاتی وحدت وہم آہنگی سنت کی پیروی کے ذریعہ حاصل کی گئی تھی۔ آگے چل کر اسلام میں مختلف فرقوں کا ظہور ہوا۔ انتہا پسند اور اعتدال پسند ہر دو گروہ سنت کی پیروی کرنے کا دعویٰ کرتے تھے۔ ان میں اعتدال پسند گروہ نے بالآخر اپنے لئے اہل سنت والجماعت کی اصطلاح اختیار کر کے دوسروں کے مقابلے میں ایک امتیازی حیثیت اختیار کر لی۔

آنحضرتؐ کی وفات کے بعد سنت کے مفہوم میں بعض ایسے اجزائے ترکیبی بھی شامل ہونے گئے جن کا رسولؐ سے براہ راست تعلق نہیں تھا۔ مقامی رسم و رواج (عرف) صدر اسلام میں مسلمانوں کا تعامل اور سیاسی حکام کے بنائے ہوئے قانونی ضوابط بھی سنت کے مفہوم میں شامل ہو گئے۔ جب تک یہ سنت اپنے وسیع تر مفہوم میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات کے مطابق رہی اور مسلمانوں کا عمل خالص اور مسلسل رہا اس کو سنت رسولؐ ہی سمجھا گیا۔ مسلمانوں کی عملی زندگی پہلے چار خلفاء کے زمانے میں نسبتاً خالص رہی اور اس کی بنیاد تعامل پر تھی۔ اس وقت فقہی اور کلامی اختلافات برائے نام تھے۔ اسی وجہ سے پہلے چار خلفاء کے عمل کو سند کی حیثیت حاصل ہے کیونکہ ان کا یہ عمل سنت رسولؐ کا ایک حصہ تھا۔ ان خلفاء کو ابتدائی فقہی کتابوں میں عام طور پر "ائمۃ الہدیٰ" اور قرون وسطیٰ کی کتابوں میں "خلفائے راشدین" کہا گیا ہے۔ اگرچہ آخرالذکر اصطلاح کی بنیاد ایک حدیث پر ہے لیکن اس اصطلاح سے ان خلفاء اور ان کے جانشینوں یعنی اموی اور عباسی خلفاء کے درمیان ایک حد فاصل قائم ہو گئی ہے۔ امام شافعیؒ نے احادیث پر جس طرح زور دیا ہے اس کے بعد سنت کا وسیع تر مفہوم قائم نہیں رہا اور سنت صرف ان احادیث تک محدود ہو گئی جو احادیث کے مشہور مجموعوں میں جمع کر دی گئی ہیں۔ پھر بھی پہلے چار خلفاء کی سنت اور صحابہؓ کی سنت کا تصور قرون وسطیٰ کی اسلامی کتابوں میں باقی رہا۔ امام شافعیؒ کے زمانے تک اسوۂ حسنہ کو جاننے کے تین طریقے تھے (۱) وہ احادیث جو خود رسولؐ سے تعلق رکھتی ہیں (۲) وہ احادیث و روایات جن کا تعلق پہلے چار خلفاء سے تھا اور (۳) صحابہؓ کا عمل جو تواتر سے ثابت ہو۔

تیسری صدی ہجری میں تحریک تدوین حدیث کے ساتھ ساتھ حدیث کی کتابوں میں اضافہ ہونا شروع ہو گیا اس کی وجہ سے اخبار آحاد اور معروف حدیثوں کے درمیان ٹکراؤ کا مسئلہ پیدا ہو گیا۔ احادیث کے مجموعے زیادہ تر ایسی احادیث پر مشتمل تھے جن کی مسلمانوں کے عمل سے مطابقت نہیں پائی جاتی تھی۔ لیکن احادیث کے ان مجموعوں نے ان معروف حدیثوں کے مقابلے میں زیادہ عروج پایا جو مسلمانوں کے متواتر عمل سے مطابقت رکھتی تھیں۔ تدوین

حدیث کے نتیجہ میں چونکہ ہر موضوع سے متعلق احادیث کثرت سے موجود تھیں اس لئے اب فقہ، کلام یا عبادات سے متعلق مسائل کی صحت کے لئے ان کا احادیث پر مبنی ہونا ضروری قرار پایا۔ امام ابوالحسن اشعری جو اعتدال پسند مدرسہ فکر کے لئے ترجمان ہیں اس مروجہ اور مسلمہ اصول کے متعلق کہتے ہیں کہ: "یہ اصحاب الحدیث والسنہ کے عقائد کا ملخص ہے" اور ایک دوسرے مقام پر وہ کہتے ہیں کہ: "یہی ہے جس پر اہل الحدیث والسنۃ عمل کرتے ہیں"

امام شافعی کی کوششوں سے اور بعد میں امام احمد بن حنبلؒ کی مساعی کے نتیجہ میں اہل سنت نے اپنے مکتب فکر کی بنیاد حدیث پر رکھی۔ امام ابوالحسن اشعری اہل الحدیث کی اصطلاح ان لوگوں کے لئے استعمال کرتے ہیں جن کے عمل کی بنیاد حدیث پر ہے۔ اس اصطلاح میں لفظ سنت اس اعتدال پسند مدرسۂ فکر کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کی پیروی حدیث کی روشنی میں کرتا ہے۔ جو گروہ اس مسلمہ طریقے سے اختلاف رکھتے تھے ان کو امام اشعری نے اہل البدعۃ، اهل الهوى، اهل الزيغ والتضليل کہا ہے۔ وہ مرجئہ، خوارج، معتزلہ اور شیعوں کے لئے یہی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ معتزلہ معروف احادیث پر زور دیتے تھے۔ وہ خبر الواحد یا شاذ حدیثوں کو جن سے مسلمان ناواقف ہوتے اور جن پر ان کا عمل نہ ہوتا تھا تسلیم کرنے سے انکار کرتے تھے۔ حدیث سے متعلق ان کا مسلک امام شافعی، جاحظ اور الخیاط کی تصانیف میں واضح طور پر بتایا گیا ہے۔ شیعہ اپنے موقف کی تائید میں اخبار آحاد کی شکل میں جو احادیث پیش کرتے تھے ان کو رد کرتے ہوئے راوندی کو جواب دیتے ہیں: کہ ہم اس کو اس لئے رد کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے سب واقف ہیں اور وہ ہم تک امت کے بڑے حصے کے ذریعہ بالتواتر پہنچی ہے۔ جو کوئی ایک ایسی شاذ روایت بیان کرتا ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنتوں کے خلاف ہے تو اس کی یہ دروغ بیانی سب پر آشکار ہو جائیگی اور اس کی روایت رد کر دی جائیگی۔ صدر اسلام کے شیعہ بھی ایسی کوئی حدیث قبول نہیں کرتے تھے جو قرآن مجید کے خلاف ہوتی تھی اور جس پر مسلمانوں کا اتفاق نہیں ہوتا تھا۔ خود خوارج بھی خبر الواحد کو شک و شبہ کی نظر سے دیکھتے تھے۔ حدیث سے متعلق ان کا نقطۂ نظر اس تنقید سے واضح ہے جو ابن قتیبہ کی کتاب تاویل مختلف الحدیث میں معتزلہ اور خوارج نے بعض احادیث پر کی ہے۔ اس پس منظر کو سامنے رکھتے ہوئے آسانی سے پتہ چلایا جا سکتا ہے کہ امام اشعری نے اہل سنت والجماعت کے لئے اہل الحدیث والسنۃ کی اصطلاح کیوں استعمال کی ہے۔

[redacted]

اب تک جو کچھ بتایا گیا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سنت کا اصول اجماع سے پہلے امت اسلامیہ میں اتحاد قائم رکھنے کا ایک ذریعہ تھا۔ اور اگرچہ پہلی اور دوسری صدی ہجری کی اسلامی کتابوں میں اجماع کا لفظ غیر اصطلاحی معنوں میں بار بار استعمال کیا گیا ہے لیکن ایک سند کی حیثیت سے اس کا وہ مقام نہیں تھا جو سنت کی اصطلاح کو حاصل تھا۔ اس کے دو اسباب تھے۔ اول یہ کہ سنت ایک ایسا ادارہ (INSTITUTION) تھا جسے قبل از اسلام کے سماجی نظام میں بھی تسلیم کیا جاتا تھا۔ اگر معاشرے میں کوئی چیز (کسی کی) سنت کے طور پر اختیار کی جاتی تھی تو وہ کم ازکم ان لوگوں کے لئے جو اس ادارے سے مانوس تھے ایک طرح کا نفسیاتی اثر رکھتی تھی۔ علاوہ ازیں اس ادارے یا اصول کی اہمیت سے عرب پہلے ہی واقف تھے۔ دوم یہ کہ اس اصول کو قرآن مجید کی تائید بھی حاصل تھی۔ قرآن مجید میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت پر زور دیا گیا ہے۔ لہٰذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت مسلمانوں کو متحد کرنے کے لئے ایک مستند محرک تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف جو باتیں منسوب تھیں مسلمانوں کے لئے ان پر عمل کرنا لازمی تھا اگر ان میں سے کسی بات کو رد کیا جاتا تھا تو سنت کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ اس کی روایت اور سند میں کوئی نقص پایا جاتا تھا۔ ہم نے ایک دوسری جگہ[۱] یہ بتایا ہے کہ تقریباً دوسری صدی ہجری کے وسط تک سنت اور اجماع میں اس قدر قریبی تعلق تھا کہ یہ دونوں اصطلاحات ایک ہی معنوں میں استعمال ہوتی تھیں۔

خلافت راشدہ کے بعد تعامل میں فرق پڑ جانے کی وجہ سے مختلف امور میں انتشار کی کیفیت پیدا ہوگئی۔ ہر فقہی مسئلے میں اختلافات رونما ہونے لگے اور مذہبی فرقوں نے ایمان کی بنیادوں کو ہلا دیا۔ ان اسباب کی وجہ سے سنت کی تعبیر میں بھی فرق پڑ گیا۔ اب صرف گنتی کے چند مسائل میں یہ دعویٰ کیا جا سکتا تھا کہ یہ وہ چیز ہے جس پر ساری امت عمل کرتی ہے۔ اس مرحلہ پر اس شدید اختلاف کے پس منظر میں اجماع کا تصور پیدا ہوا۔ اس لئے امام شافعیؒ نے اس تصور پر بجا اعتراض کیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اجماع کا اصول مسلمانوں کو افتراق و انتشار سے بچانے کے لئے قائم کیا گیا تھا۔ اس کے بعد سے اجماع اور سنت دو مختلف چیزیں ہوگئیں۔ سنت کی جگہ حدیث نے لے لی۔ اور اجماع کی حیثیت آخری فیصلہ کن سند کی ہوگئی۔ اجماع کا تصور اکثریت رکھنے والے اس گروہ کے ساتھ ساتھ زور پکڑتا گیا جو اہل السنۃ کہلاتا تھا اور دوسرے مذہبی فرقوں کا مدمقابل تھا۔ یہ گروہ چونکہ ایک صحیح اور مثالی راستہ پر چلنے کا دعویدار تھا اس لئے لفظ سنت اسکے نام کا جزو بن گیا۔ خیال کیا جاتا ہے کہ جماعتی وحدت پر زور اسی موقع پر دیا گیا کیونکہ اہل سنت نے انتہا پسند

گروہوں کو گمراہ قرار دیا۔

امام شافعیؒ نے اجماع اور خبر الواحد کے مسئلہ پر جو بحث کی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اہل سنت کے اس موقف کی بنیاد وہ احادیث ہیں جو اخبار آحاد کہلاتی ہیں۔ لیکن جب دوسرے فرقوں نے اپنے اپنے مسلک کی تائید میں حدیثیں پیش کرنا شروع کیں تو حدیثوں کی تعداد میں اضافہ ہوجانے کی وجہ سے انتشار کی کیفیت پیدا ہوگئی۔ یہ حالت دیکھ کر اعتدال پسند گروہ نے اجماع کا سہارا لیا۔ اب اہل الحدیث، اہل السنتہ اور اہل الاجماع ہم معنی اصطلاحیں بن گئیں۔ تیسری صدی ہجری میں ہم دیکھتے ہیں کہ جماعت کے لفظ پر زور دیا جانے لگا۔ احمد بن حنبلؒ جنہوں نے امام شافعیؒ کے شروع کئے ہوئے کام کو مکمل کیا، مسلمانوں کو نماز کے لحاظ سے تین گروہوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ پہلے گروہ میں خوارج، روافض اور اہل البدعہ شامل ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ گروہ نماز باجماعت کو ناپسند کرتا اور مسلمانوں کو بے دین سمجھتا ہے۔ دوسرا گروہ ان لوگوں پر مشتمل ہے جو عیش و عشرت کے دلدادہ ہیں اور شراب نوشی اور دوسرے برے کاموں کی مجالس منعقد کرتے رہتے ہیں۔ تیسرا گروہ اہل الجماعت کا ہے جو مسجدوں میں پابندی سے نماز باجماعت ادا کرتا ہے۔ ان کے خیال میں یہ آخر الذکر گروہ سب سے اچھا ہے۔[۱۳] احمد بن حنبل جب اہل الجماعت کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو ان کی مراد صرف ان ہی لوگوں سے نہیں ہوتی جو نماز باجماعت ادا کرتے ہیں بلکہ وہ غالباً اس سے مراد اعتدال پسند گروہ لیتے ہیں۔ اہل الجماعت کی اصطلاح لفظ اہل السنت کے ارتقا کے دوسرے دور سے تعلق رکھتی ہے۔ پہلا دور یا مرحلہ وہ تھا جب اہل العدل اور اہل السنت کہا جاتا تھا۔ یہ اصطلاح امام ابو حنیفہؒ نے اس خط میں استعمال کی ہے جو انہوں نے عثمان البتیؒ کو لکھا تھا جنھوں نے ابو حنیفہ پر ارجاء کا الزام لگایا تھا۔ ابو حنیفہؒ نے اس الزام کو رد کرتے ہوئے لکھا تھا: "واضح رہے کہ افضل ترین علم جو آپ نے سیکھا ہے اور جو لوگوں کو سکھانا چاہیئے وہ سنت ہے۔ آپ کو ان لوگوں سے واقف ہونا چاہیئے جو اسے (یعنی سنت کو) لازمی سمجھ کر سیکھتے ہوں۔ جہاں تک المرجئہ کے لقب کا تعلق ہے تو اس میں ان لوگوں کی کیا غلطی ہے جنھوں نے عدل پر مبنی باتیں کہیں اور اہل البدعت نے انھیں یہ لقب دے دیا۔ فی الحقیقت وہ لوگ اہل العدل اور اہل السنت ہیں اور دشمنوں نے انھیں یہ لقب (مرجئہ) دیدیا ہے"۔[۱۴] اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اہل السنت اور اہل البدعت اس سے پہلے ہی الگ الگ ہوگئے تھے۔ اہل البدعۃ ان لوگوں کو سمجھا جاتا تھا جو اعتدال پسند گروہ سے تعلق رکھتے تھے اور اس میں وہ تمام گروہ شامل تھے جو اہل سنت کے خلاف تھے۔

وحدت ملی کے مفہوم میں لفظ "جماعت" کا اطلاق پہلی مرتبہ پہلی صدی ہجری میں ہوا۔ ۴۱ھ کو جس میں امیر معاویہ حضرت حسن ابن علیؓ سے مصالحت کرنے کے بعد خلیفہ بنے، عام الجماعت یعنی اتحاد کا سال کہا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس سال سے دوہری خلافت ختم ہوگئی تھی اور وہ کشمکش باقی نہیں رہی تھی جو اس سے پہلے حضرت علیؓ اور امیر معاویہؓ کے درمیان ہو رہی تھی۔ سیاسی لحاظ سے یہ سال مسلمانوں کے اتحاد کا آغاز تھا لیکن جاحظ (متوفی ۲۵۵ھ) نے اس سال کو افتراق، استبداد اور ملوکیت کے آغاز کا سال لکھا ہے۔ عام الجماعت کے لفظ سے ظاہر ہوتا ہے کہ امت خانہ جنگی سے تنگ آگئی تھی اور اسے داخلی اور خارجی اتحاد کی ضرورت تھی۔ ہم بتا چکے ہیں کہ اسلام میں کلامی فرقوں کا ظہور اس سیاسی انقلاب اور تغیر کے نتیجہ میں ہوا تھا جو حضرت عثمانؓ کے بعد پیش آیا۔ حضرت علی کے زمانے میں یہ انتشار عروج پر تھا۔ اب ملی وحدت کی تحریک کے ذریعہ اس خارجی افتراق و انتشار سے نجات حاصل کرلی گئی۔ اب ہم دیکھیں گے کہ حدیث نے سواد اعظم یا جماعت سے وابستہ رہنے پر زور دیکر اس تحریک کی رفتار کو کس طرح تیز کیا۔ داخلی اختلاف یا نظریاتی انتشار، سنت کے غالب تصور نے دور کر دیا۔ اہل السنت والجماعت کی یہ اصطلاح جو اعتدال پسند اور اکثریت رکھنے والے گروہ کی ترجمانی کرتی ہے۔ انتہا پسندانہ رجحانات کے درمیان ایک درمیانی راستے کی شکل میں ابھری۔ اس تصفیہ کو مستقل شکل دینے کے لئے فقہ و کلام نے ایک دوسرے سے تعاون کیا۔ تقلید کے نظریہ کے تحت پہلی تین صدیوں کی فقہی میراث کو تدوین اور تالیف کے ذریعہ محفوظ کر دیا گیا۔ اہل سنت کے مذہبی عقائد کے ارتقاء نے، جس کا آغاز امام احمد بن حنبل نے کیا تھا، اور جس کی تکمیل امام اشعری نے کی، اسلامی عقائد کو قطعی شکل دیدی۔ مذہبی عقیدہ کو علمی لحاظ سے اس قطعی اور مکمل شکل دینے کے عمل میں جماعت کے نظریہ نے سب سے نمایاں حصہ لیا۔ اجماع کا لفظ اگرچہ اسلام سے قبل عرب میں رائج تھا تاہم اسے علمی اصطلاحی حیثیت سے ایک قوت بننے کا موقع اس وقت ملا جب اسلام میں اختلافات ظہور پذیر ہو رہے تھے۔ اب اجماع نے قوت نافذہ کی شکل اختیار کرلی۔ اس تحریک کے آخری مرحلے[۱۸] میں اہل سنت اہل الاجماع کہلانے لگے۔ اجماع کی اس قوت کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ اہل سنت کے مخالفین بھی اجماع کا حوالہ دے کر اپنے نظریات کو حق بجانب ثابت کرتے تھے اور اسی کی بنیاد[۱۹] پر اپنے مخالفوں کو اپنے فرقہ سے خارج کرتے تھے۔

وہ خانہ جنگیاں جن کی وجہ سے جماعت کا تصور پیدا ہوا تاریخ میں فتنہ کے لفظ سے یاد کی گئی ہیں حدیث کی کتابوں[۲۰] میں ان خانہ جنگیوں کو فتنہ صماء، عمیاء اور بعض اوقات فتنہ بکماء گونگا، اندھا اور بہرہ فتنہ [redacted]

(یعنی انتہائی بھیانک اور ہولناک ابتلا) کہا گیا ہے۔ لفظ فتنہ اور اس کی صفات غالباً قرآن کی اس آیت سے ماخوذ ہیں

وَحَسِبُوٓا اَلَّا تَكُونَ فِتْنَةٌ فَعَمُوا وَصَمُّوا ثُمَّ تَابَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ ثُمَّ عَمُوا وَصَمُّوا كَثِيرٌ مِّنْهُمْ وَاللّٰهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ [21]

ترجمہ:- اور وہ یہ خیال کرتے تھے کہ (ان کی) کوئی آزمائش نہیں ہوگی تو وہ اندھے اور بہرے ہوگئے۔ پھر خدا نے ان کی طرف توجہ فرمائی لیکن پھر ان میں سے بہت سے اندھے اور بہرے ہوگئے

کہا جاتا ہے کہ ایک مرتبہ حضرت ابن عمرؓ کے سامنے قرآن کی آیت (قاتلوھم حتّٰی لاتکون فتنۃ ویکون الدین لِلّٰہ [22] (ترجمہ) اور تم کافروں سے یہاں تک جنگ کرو کہ فتنہ نہ رہے اور دین اللہ کے لئے ہو جائے۔ پیش کی گئی اور ان سے فتنہ کے معنی پوچھے گئے۔ انہوں نے جواب میں کہا: آپ جانتے ہیں فتنہ کیا ہے؟ رسول اللہؐ کافروں سے جنگ کر رہے تھے (تاکہ وہ اسلام قبول کرلیں اور اپنے قدیم مذہب پر نہ پلٹ جائیں) ان کے اپنے قدیم مذہب کی طرف پلٹنے کو فتنہ کہا گیا ہے لیکن وہ جنگ جو آپ لوگ دنیوی اقتدار کے لئے لڑ رہے ہیں اس پر فتنہ کا اطلاق نہیں ہوتا [23]۔" اس صراحت سے واضح ہوتا ہے کہ یہ خانہ جنگیاں لوگوں کی نظر میں بڑی سنگین نوعیت کی تھیں اور وہ ان کو امت مسلمہ کے لئے گمراہی سمجھتے تھے۔ لیکن ان خانہ جنگیوں کے بارے میں ابن عمرؓ کا نقطۂ نظر دوسرا تھا اور انہوں نے لفظ فتنہ کی ایک نئی تعبیر کی۔ اس روایت سے بہرحال یہ معلوم ہوتا ہے کہ لفظ فتنہ کی تعریف کے بارے میں لوگوں کے ذہن صاف نہیں تھے۔ جماعت کا تصور غالباً اسلام میں فرقہ بندی (فتنہ) کے ظہور کے خلاف ایک رد عمل تھا۔ احادیث کی کتب سے ہمارے اس مفروضہ کی تائید ہوتی ہے۔ احادیث کے تقریباً ان تمام مجموعوں میں جو تیسری صدی ہجری میں مرتب ہوئے فتن کے عنوان کے تحت ابواب موجود ہیں۔ ان ابواب کا سب سے بڑا موضوع وہ پیشین گوئیاں ہیں جو فرقوں کے ظہور میں آنے اور امت مسلمہ میں افتراق پڑنے سے متعلق ہیں۔ فتنوں سے متعلق ان احادیث میں مسلمانوں کے من حیث الجماعت اتحاد پر زور دیا گیا ہے۔ رسولؐ اللہ کی یہ تمام احادیث اہل سنت کی طرف سے اپنے موقف کی تائید میں پیش کی جاتی تھیں۔ فتنہ اور جماعت کی اصطلاحوں کا احادیث کی کتب میں پہلو بہ پہلو بیان ہونا اس کا ثبوت ہے کہ یہ احادیث ایک ہی زمانے سے تعلق رکھتی ہیں۔

پیشین گوئیوں سے متعلق احادیث جن میں اسلام میں فرقوں کے ظہور کا تذکرہ ہے اور جماعت کے ساتھ وابستہ رہنے پر زور دیا گیا ہے تعداد میں بہت زیادہ ہیں۔ اور اگر ہم ان کو پورا پورا نقل کریں تو ہم اپنے موضوع سے دور چلے جائیں گے لہٰذا ہم یہاں صرف چند اہم اور اپنے موضوع سے متعلق احادیث کا تجزیہ کریں گے ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا: تم سے پہلے اہل کتاب بہتّر [24] گروہوں میں تقسیم تھے، تم تہتر [2]

[redacted]

گروہوں میں تقسیم ہو جاؤ گے۔ ان میں ۷۲ فرقے دوزخ میں جائیں گے اور صرف ایک فرقہ جنت میں داخل ہوگا یہ واحد گروہ جماعت ہے[۲۴]۔ یہ حدیث مختلف طریقوں سے روایت کی گئی ہے۔ لیکن سب سے اہم اور دلچسپ وہ روایت ہے جس میں کہا گیا ہے کہ صرف اہل السنت والجماعت نجات پائیں گے۔ اس روایت میں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ اہل السنت والجماعت وہ ہیں جو رسول ؐ اور اس کے صحابہ[۲۵] کی پیروی کرتے ہیں۔ اس حدیث میں اہل السنت والجماعت کی اصطلاح کا استعمال تعجب انگیز ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اعتدال پسند گروہ نے اپنے مذہب اور اپنے نام کو کس طرح حدیث کی بنیاد پر حق بجانب ثابت کیا ہے۔ اس سے پہلے ہم اس اصطلاح کے ارتقا کا ذکر کر چکے ہیں اور اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اہل سنت کے مسلک کی بنیاد حدیث پر ہے۔ اسفرائینی (متوفی ۱۰۴۱ء) نے اس کی اس طرح وضاحت کی ہے: "امت کے بے شمار فرقوں میں کوئی فرقہ ان لوگوں (اعتدال پسند گروہ) سے زیادہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کرنیوالا اور آپ کی سنت پر عمل کرنے والا نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کو اصحاب الحدیث کہا جاتا ہے اور ان کا لقب اہل السنتہ والجماعت ہے[۲۶]

ایک دوسری حدیث ہے: "میرے بعد اختلافات رونما ہوں گے۔ اگر تم کسی آدمی کو دیکھو جو خود کو امت سے علیحدہ کر رہا ہو یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے عمل میں تفریق ڈال رہا ہو تو اس کو قتل کر دو خواہ وہ کوئی ہو، یہ اس وجہ سے کہ جماعت کے اوپر اللہ کا ہاتھ ہے اور اس آدمی کے ساتھ شیطان ہوتا ہے جو خود کو جماعت سے الگ کرتا ہے[۲۷]۔" اس قسم کی احادیث میں بعد میں ہونے والی خانہ جنگی کے اثرات کی پیشین گوئی کی گئی ہے جب کہ مسلمان شدید قسم کے افتراق کا شکار ہوں گے اور ان کو مکمل اتحاد کی ضرورت ہوگی۔ ان میں جماعت کے مسلّمہ نقطۂ نظر سے ذرہ برابر اختلاف کی اجازت نہیں ہے اور اتحاد پر زیادہ سے زیادہ زور دیا گیا ہے۔

جماعت سے سختی کے ساتھ وابستہ رہنے کے تصور نے ایک دوسرے تصور کے لئے راہ ہموار کی اور وہ یہ کہ جماعت کے متفقہ فیصلے بری عن الخطا ہیں۔ ذیل کی حدیث اسی تصور کی عکاسی کرتی ہے: "میری جماعت کسی غلط بات پر متفق نہیں ہوگی۔ جب تم اختلاف دیکھو تو تمہیں اکثریت کی پیروی کرنی چاہیئے[۲۸]۔" اجماع کے اصول کی تائید اسی حدیث کی بنیاد پر کی جاتی ہے۔

قرون وسطیٰ کی اسلامی فکر میں امت کے استحکام کی خاطر جماعت پر جو زور دیا گیا اس کی وجہ سے فرد کی اہمیت سے انکار کی راہ ہموار ہو گئی اور اس بات نے انفرادی فکر کو نقصان پہنچایا۔ جماعت کے ساتھ وابستگی

[redacted]

کے ساتھ ہی ساتھ امیر کی بے چون و چرا اطاعت کے لئے بھی زور دیا گیا۔ جماعت کے ساتھ کلی وابستگی اور امیر کی اطاعت نے مل کر ایک فرد کے لئے آزادی کے تمام راستے مسدود کر دیئے۔ یہ سب کچھ ایک عارضی انتظام کے طور پر کیا گیا تھا لیکن بدقسمتی سے یہ تصور مستقل حیثیت اختیار کر گیا۔ ذیل کی حدیث سے اس خیال کی وضاحت ہوتی ہے :

حذیفہ بن الیمان سے روایت ہے :

" لوگ رسول اللہ سے خیر کے بارے میں سوال کرتے تھے لیکن میں ان سے شر کے بارے میں سوال کرتا تھا کہ کہیں ہم اس میں مبتلا نہ ہو جائیں۔ میں نے پوچھا " یا رسول اللہ ہم جاہل تھے اور برائیوں میں مبتلا۔ اللہ نے ہمیں بھلائی دی کیا اس بھلائی کے بعد پھر برائی آئے گی؟ آپ نے فرمایا " ہاں " میں نے کہا، " تو کیا اس برائی کے بعد پھر بھلائی آئے گی؟ آپؐ نے فرمایا " ہاں اس وقت دخن ہوگا " میں نے سوال کیا " دخن کیا چیز ہے " آپ نے جواب دیا " لوگ میری سنت کے علاوہ دوسرے راستے کی پیروی کریں گے اور بغیر کسی ہدایت کے زندگی گذاریں گے ان میں تم اچھائی بھی پاؤ گے اور برائی بھی " میں نے سوال کیا اس اچھائی کے بعد پھر برائی آئے گی؟ آپؐ نے فرمایا " ہاں، لوگ آتش دوزخ کے دروازوں میں داخل ہونے کے لئے بلائیں گے اور جو اس طرف جائے گا اس کو دوزخ میں پھینک دیا جائے گا " میں نے کہا " یا رسول اللہ مجھے ان لوگوں کی صفات بتایئے " آپ نے جواب دیا " وہ ہم لوگوں میں سے ہوں گے اور ہماری زبان بولیں گے " میں نے پوچھا اگر وہ لوگ مجھے ملیں تو میں کیا کروں؟ آپؐ نے فرمایا " مسلمانوں کی جماعت اور ان کے امیر کی پیروی کرو "۔ میں نے کہا اور اگر جماعت اور اس کا رہنما نہ ہوں تو میں کیا کروں؟ آپؐ نے جواب دیا " تمام فرقوں کو چھوڑ دو خواہ تم کو کسی درخت کی جڑ ہی میں کیوں نہ پناہ لینا پڑے یہاں تک کہ تم اسی حالت میں مر جاؤ "[۲۹]

ایک اور حدیث ہے : " اگر تم میں سے کوئی اپنے امیر کو ایسا کام کرتے ہوئے دیکھے جو اس کے قابل نفرت ہے تو اسے صبر و ضبط سے کام لینا چاہیئے۔ اس لئے کہ جو شخص خود کو جماعت سے بالشت بھی دور رکھے گا وہ جہالت کی موت مرے گا "[۳۰]۔ جن احادیث میں اطاعت امیر پر زور دیا گیا ہے وہ سیاسی اتحاد و استحکام کے فقدان کی عکاسی کرتی ہیں۔ چونکہ بنو امیہ اور بنو عباس رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کا قائم کیا ہوا معیار جس پر خلفائے راشدین ایک حد تک قائم رہے تھے برقرار نہ رکھ سکے اس لئے عوام

[illegible] میں آتی تھا

ا خلفاء اور بعد کے خلفاء کے طرز عمل کے درمیان امتیاز کیا جاسکے ۔ ذیل کی حدیث میں چار خلفاء کی اطا

ر زور دیا گیا ہے:

”میں تم کو خدا سے ڈرنے اور امیر کی اطاعت کرنے کا حکم دیتا ہوں خواہ تمہارا امیر ایک حبشی غلام ا کیوں نہ ہو۔ میرے بعد جو رہے گا وہ بڑا اختلاف دیکھے گا۔ تو پھر تم کو میری سنت اور خلفائے راشدین ا سنت کی پیروی کرنی چاہیئے۔ اس پر قائم رہو اور اس پر پورا پورا عمل کرو۔ تم کو دین میں نئی پیدا کی ہوئی توں کی پیروی سے بچنا چاہیئے کیونکہ دین میں ہر نیا اضافہ بدعت ہے اور ہر بدعت گمراہی ہے۔“ [31]

اگرچہ اس حدیث میں خلفائے راشدین کے ناموں کا ذکر نہیں ہے لیکن اس کی عام طور پر یہی تشریح کی ہے کہ اس میں اشارہ پہلے چار خلفا کی طرف ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ خلفائے راشدین کی اصطلاح تیسری مدی ہجری میں رائج ہوئی کیونکہ پہلی دو صدیوں کی کتابوں میں اس کا پتہ نہیں چلتا۔ ہو سکتا ہے کہ یہ اصطلاح کورہ بالا حدیث ہی سے لی گئی ہو۔

مذکورہ بالا احادیث سے پتہ چلتا ہے کہ سنت اور جماعت دونوں پر یکساں زور دیا گیا ہے۔ دوسرے اظ میں سنت اور جماعت ایک مرحلے پر ہم معنی ہو گئے تھے اور یہ بات فطری تھی کیونکہ اکثریت والی جماعت نا پسندوں کی وجہ سے وجود میں آئی تھی اور اس نے اپنے نظریات اور سنت میں کامل اتفاق پیدا کر لیا تھا چنانچہ یث میں صحیح کہا گیا ہے کہ سنت کو چھوڑنا جماعت سے علیحدہ ہونے کے برابر ہے۔ [32]

امت اسلامی یا ملت اسلامی کی تعریف کا سوال ”تصور جماعت“ کا لازمی نتیجہ ہے۔ اس میں تکفیر کا ئلہ بھی شامل ہو جاتا ہے۔ غالباً اس کو اس لئے رواج دیا گیا کہ مختلف امور میں مخالف گروہوں کے مقابلے میں سنت کا معیار صداقت قائم کیا جاسکے۔ امام شافعیؒ نے جماعت کے ساتھ رہنے پر سختی سے زور دیا ہے لیکن ں نے جماعت کی کوئی تعریف بیان نہیں کی۔ امام شافعیؒ نے اہل الکلام کی جو اصطلاح استعمال کی ہے اور م ابو حنیفہؒ نے عثمان البتی کو جو خط لکھا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ دوسری صدی ہجری سے مسلمانوں مذہبی فرقے پیدا ہونے شروع ہو گئے تھے۔ علاوہ ازیں امام ابو حنیفہ کے خط میں اہل العدل والتوحید صطلاح کا استعمال ظاہر کرتا ہے کہ اعتدال پسند گروہ بھی ظہور میں آگیا تھا۔ لیکن لفظ امت اور ملت کی ند تعریف کا امام شافعیؒ کی وفات تک جو ۲۰۴ھ میں واقع ہوئی پتہ نہیں چلتا۔ ہو سکتا ہے کہ اس کی وجہ کہ اسلام کا نظریاتی پہلو ایک مکمل نظام کی شکل میں ابھی ارتقا کے مرحلہ میں تھا۔ تیسری صدی ہجری میں اعلا

[redacted]

کی اشاعت اور اس کے ساتھ ساتھ علم کلام کے وجود میں آنے سے ایک مسلمان اور اسلامی جماعت کی تعبیر و تشریح کا سوال پیدا ہوا ہو۔ جماعت کی تعریف[۳۲] کا آغاز غالباً نماز با جماعت سے ہوا۔ احمد بن حنبلؒ نے لکھا ہے کہ خوارج، روافض اور اہل بدعت اپنی نمازیں باقی مسلمانوں کے ساتھ جماعت کی شکل میں نہیں پڑھتے تھے اور وہ ان کو گمراہ اور جماعت سے خارج سمجھتے تھے[۳۳]۔ علاوہ ازیں خوارج کا ایک فرقہ ازارقہ مسلمانوں کے ملک کو دارالکفر سمجھتا تھا ان کے اپنے جداگانہ کیمپ ہوتے تھے جن کو وہ دارالاسلام کہتے تھے۔ ان خارجیوں کے لئے یہ لازمی تھا کہ وہ ہجرت کر کے ان کیمپوں میں چلے جائیں کیونکہ جو شخص مسلمانوں کے ساتھ دارالکفر میں رہتا تھا وہ کافر سمجھا جاتا تھا[۳۴]۔ علیحدگی کے ان رجحانات نے امت مسلمہ کی اصطلاحی تعریف کے لئے راہ ہموار کی ہوگی۔

ہمیں عبدالقاہر بغدادی (متوفی ۴۲۹ھ) سے پہلے لفظ امت کی کوئی مستند تعریف نظر نہیں آتی۔ ہاں اس کی تعریف میں اکا دکا بیانات ضرور ملتے ہیں۔ جاحظ اپنے زمانے کے شیعوں کے اس الزام کی تردید کرتا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کافر تھے۔ وہ ان سے کہتا ہے: "آپ ہماری اس بات سے متفق ہیں کہ وہ (ابوبکرؓ) کلمہ پڑھتے تھے۔ شریعت کے مطابق ذبح کئے ہوئے جانور کا گوشت کھاتے تھے اور اسلام کا اظہار کرتے تھے۔ لہٰذا اصول (قیاس) کے تحت یہ لازم آتا ہے کہ ان کے اس ظاہر لہ کا (؟) پر ہمارے اور تمہارے اتفاق کی بنیاد پر ان کو ایک مسلمان سمجھا جائے"[۳۵]

یہ مسئلہ ایک سنجیدہ مسئلہ تھا کہ ایک مسلمان گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے کافر ہو جاتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ امام اشعریؒ کے وقت تک اس بات پر اجماع ہو چکا تھا کہ کوئی مسلمان جس کا اہل قبلہ سے تعلق ہو، زنا، چوری یا اسی قسم کے کسی اور گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے کافر نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ امام اشعری گناہ کبیرہ کے ارتکاب کرنے والے مسلمان کو مسلمان ہی سمجھتے تھے۔ ان کے خیال میں یہ عقیدہ اہل الحدیث والسنتہ کے لئے بنیادی حیثیت رکھتا ہے[۳۶]۔ وہ لکھتے ہیں کہ ایک ایسے شخص کے بارے میں جو گناہ کبیرہ کا مرتکب ہوا ہو دو نقطۂ نظر ہیں: ایک یہ کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر ہو جاتا ہے اور دوسرا یہ کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر نہیں فاسق ہوتا ہے۔ اول الذکر نظریہ خوارج کا ہے اور دوسرا اہل استقامہ کا۔ انہوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ واصل بن عطاء سے پہلے کسی نے یہ رائے نہیں دی کہ جو مسلمان گناہ کا مرتکب ہوتا ہے وہ نہ مسلمان رہتا ہے اور نہ کافر ہوتا ہے۔ وہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ چونکہ اس خیال کا اظہار کر کے اس نے مسلمان کی تعریف پر اجماع سے اختلاف کر کے واصل نے خود کو جماعت سے علیحدہ کر لیا تھا اس لئے اس کو معتزلی کہا گیا۔ اشعری اس کے بعد لکھتے ہیں کہ تمام مسلمان اس پر متفق ہیں کہ اہل الصلوٰۃ میں جو گناہ کرے وہ مسلمان رہ سکتا ہے[۳۷]۔ اس نقطۂ نظر سے مسلمانوں کے اتفاق کی وجہ سے واصل کو جماعت سے خارج کیا گیا اور اس کی رائے کو رد کر دیا گیا[۳۸]۔

لیکن اشعری نے امت یا ملت کی اصطلاح کی تفصیل سے وضاحت نہیں کی ۔ ان کے نزدیک اہل قبلہ اور اہل صلوٰۃ وہ لوگ ہیں جن پر امت یا ملت مشتمل ہے اور اس تعریف میں انتہا پسند اور اعتدال پسند دونوں گروہ شامل ہیں۔

امت مسلمہ کی تعریف البغدادی (متوفی ۴۲۹ھ) کے زمانے میں صاف ہو کر واضح ہو گئی ۔ انہوں نے لفظ امت کی ان تعریفوں کی وضاحت کی ہے جو الکعبی (متوفی ۳۱۹ھ) الکرامیہ اور اہل حدیث کی ایک جماعت کی طرف سے بیان کی گئی تھیں ۔ وہ ان تعریفوں کو رد کر کے خود ایک تعریف کرتے ہیں جس کو وہ مستند سمجھتے تھے ۔ وہ لکھتے ہیں کہ کعبی کے خیال میں ملت اسلام میں ہر وہ شخص شامل ہے جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کا اعتراف کرتا اور ان کی تعلیمات کو سچا سمجھتا ہے خواہ اس کے بعد وہ شخص چاہے کچھ بھی کہے ۔ کرامیہ کے خیال میں امت اسلام کی اصطلاح کا اطلاق ان لوگوں پر ہوتا ہے جو اسلام کا کلمہ پڑھتے ہوں خواہ وہ اس پر خلوص سے ایمان لائے ہوں یا نہیں ۔ اہل حدیث کی ایک جماعت کے خیال میں امت اسلام کے نام کا اطلاق ان لوگوں پر ہوتا ہے جو فرائض کی ادائیگی پر عقیدہ رکھتے ہیں یعنی قبلے کی طرف منہ کر کے دن میں پانچ مرتبہ نماز پڑھتے ہیں ۔ آخر میں بغدادی اپنی تعریف بیان کرتے ہیں جو اہل سنت کے عقائد اور نظریات کی ترجمانی کرتی ہے ۔ ان کے نزدیک ملت اسلام کی تعریف یہ ہے: "ہم لوگوں کے خیال میں جو بات سچی ہے یہ ہے کہ ملت اسلام کے نام کا اطلاق ہر اس شخص پر ہوتا ہے جو دنیا کو فانی سمجھتا ہو ۔ خدا کو ایک اور ہمیشہ قائم رہنے والا جانتا ہو اس کو عادل سمجھتا ہو اور مذہب تشبیہہ کو رد کرتا ہو، خدا کی صفات کے انکار کی تردید کرتا ہو اور اس کے ساتھ خدا کے تمام نبیوں پر ایمان رکھتا ہو اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو خدا کا نبی مانتا ہو اور یہ کہ وہ تمام انسانوں کے لئے رسول بنا کر بھیجے گئے تھے اور اللہ کو اپنی شریعت کا مددگار جانتا ہو اور اس کی تعلیمات کے سچ ہونے کا یقین رکھتا ہو ۔ قرآن مجید کو شریعت کا ماخذ جانتا ہو، دن میں پانچ وقت کی نماز پڑھتا ہو ، زکوٰۃ دیتا ہو ، رمضان کے مہینے میں روزے رکھتا ہو اور یہ مانتا ہو کہ کچھ شرائط پورا کرنے والے مخصوص لوگوں کے لئے حج ایک فریضہ ہے ۔ جو شخص ان تمام باتوں پر ایمان رکھتا ہو تو پھر وہ ملت اسلامیہ کا ایک رکن ہے ۔ تو اگر وہ اپنے ایمان کو ایسی بدعت شنیعہ سے خلط ملط نہ کرے جو کفر کی سمت لے جاتی ہے تو وہ ایک موحد اور سنی ہے[۲۸] ۔ ملت کی مذکورہ بالا تعریف، اشعریوں کے تعصب کا واضح ثبوت ہے کیونکہ وہ مسلمہ نقطۂ نظر کے مخالف کو ملت اسلامیہ کا رکن بنانے کے روادار نہیں ۔ اس کے باوجود البغدادی تمام گمراہ فرقوں کو اسلام سے خارج کرنے کے معاملے میں واضح نہیں ہیں بلکہ وہ ان فرقوں کے رہنماؤں کے بارے میں سخت ہیں ۔ وہ ان کو کبھی مرتد قرار دیتے ہیں اور کبھی مجوسی[۲۹] ۔

شہرستانی نے ملت کی جو تعریف کی ہے وہ بغدادی کے مقابلے میں زیادہ مدلل اور معقول ہے۔ چنانچہ وہ ملت، منہاج اور سنت کی تعریف اس طرح کرتے ہیں: انسانوں کو اپنی روزی کمانے کے لئے اور دوسری دنیا کی تیاری کرنے کے لئے اپنے ہم جنسوں سے میل جول اور ربط ضبط کی ضرورت پیش آتی ہے۔ یہ ربط ضبط اس طرح قائم ہونا چاہیئے کہ اس کے نتیجے میں یک جہتی اور تعاون حاصل ہو۔ یک جہتی کی بدولت آدمی کے حق کی حفاظت کی جا سکتی ہے۔ اور تعاون کے ذریعہ آدمی وہ چیز حاصل کرسکتا ہے جو اس کے پاس نہیں ہے۔ اس طرح کے میل جول سے جو جماعت وجود میں آتی ہے اس کو ملت کہا جاتا ہے۔ وہ مخصوص طریقہ جس سے یہ ہیئت قائم ہوتی ہے منہاج شریعت اور سنت کہلاتا ہے۔ سنت کے اس طریقہ پر اتفاق کو جماعت کہا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے، لکل جعلنا منکم شرعۃ ومنھاجا (ترجمہ: ہم نے تم میں سے ہر ایک کے لئے ایک دستور اور طریقہ مقرر کیا ہے۔ (۵ : ۴۸) اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ منہاج شریعت اور سنت کی اصطلاحات ایک طرح سے ہم معنی ہیں۔ اس تعریف میں ملت اور جماعت میں بھی فرق کیا گیا ہے۔ جماعت اصل چیز ہے اور سنت اور دوسری اسی قسم کی اصطلاحات جماعت کے معاون اور آلۂ کار کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اوپر کی تعریف سے سنت اور جماعت کا تعلق بھی واضح ہو جاتا ہے۔ جماعت کے مقابلے میں ملت کا تصور زیادہ وسیع ہے۔ اس تعریف کے تحت جماعت بھی ملت کی تشکیل میں ایک معاون کی حیثیت رکھتی ہے۔

علمائے اسلام نے جب اہل سنت کے عقائد واضح طور پر متعین کر دیئے تو مخالفوں کی تکفیر کا تصور پیدا ہوا ایک مسلمان کی علمائے سنت نے جو تعریف کی ہے اس کو تکفیر کے لئے معیار بنا لیا گیا۔ چونکہ اہل سنت اجماع کے قائل تھے۔ اس لئے اجماع کے اصول کی مخالفت کرنے والے کو بے دین اور کافر قرار دیدیا جاتا تھا۔ علمائے اپنے مخالفوں کی اس کثرت سے تکفیر کی کہ علم کلام کا مطالعہ متنازعہ فیہ موضوع بن گیا۔ چنانچہ علم کلام کے مطالعہ کی حمایت اور مخالفت میں بکثرت رسالے لکھے گئے۔

حجۃ الاسلام غزالیؒ (متوفی ۵۰۵ھ) نے مسلمانوں کی اس کثرت سے تکفیر کی شدت سے مخالفت کی۔ ان کے خیال میں کفر رسولؐ کی تعلیمات سے انکار کا نام ہے۔ چنانچہ وہ یہودیوں، عیسائیوں، ہندوؤں اور ملحدوں کو اس لئے کافر سمجھتے تھے کہ ان کا پیغمبر اسلامؐ اور ان سے قبل آنے والے پیغمبروں پر ایمان نہیں تھا۔ تکفیر کے خطرات اور نزاکت کی وضاحت کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ تکفیر کا حکم بھی ایسا ہی شرعی ہے جیسے غلامی اور آزادی کا حکم ہے۔ مثلاً اگر ایک مسلمان کافر قرار دیا جاتا ہے تو وہ سزائے موت اور ہمیشہ کے لئے

۔خ کا مستحق ہو جاتا ہے ۔اس کی بنیاد چونکہ شریعت پر ہے اس لئے غزالی کا خیال ہے کہ کفر کا علم. نص سے یا نص پر قیاس کرکے ۔ وہ ان لوگوں کو کافر نہیں سمجھتے جو اسلامی احکام کی تمثیلی انداز میں تاویل کرتے ہیں بنیکہ وہ قانون تاویل کی پابندی کریں ۔وہ کہتے ہیں کہ تاویل کرنے والوں کو کافر قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں ہے ۔ اسلام کے ہر فرقہ کو اس کا سہارا لینا پڑتا ہے ۔جہاں تک اسلام کی لازمی شرائط کا تعلق ہے ۔اس کے بارے غزالی کہتے ہیں کہ جو شخص ظاہری معنی قطعی بدل دے اور اس کا ثبوت بھی فراہم نہ کرے وہ یقیناً کافر ہے ۔اس سے ا ہر ہوتا ہے کہ غزالی مسلمانوں کی تکفیر کے معاملے میں بڑے محتاط تھے ۔انہوں نے اس سلسلے میں بڑا مفید مشورہ ہے جسے ہم ذیل میں نقل کرتے ہیں : "تمہیں اہل قبلہ کو جہاں تک ممکن ہوسکے اس وقت تک کافر قرار دینے باز رہنا چاہیئے جب تک کہ وہ کلمہ پڑھتے ہوں اور اس کی تکذیب نہ کرتے ہوں ۔تکذیب کا مطلب رسول کا رہے خواہ یہ انکار دلیل کی بنا پر ہو یا بغیر دلیل ۔کسی کو کافر قرار دینے میں واضح طور پر خطرات ہیں جب کہ خاموش نے میں کوئی خطرہ نہیں"[۴۳]۔

اسلامی نظریات کی بنیاد تین مآخذ پر ہے یعنی تواتر کے ساتھ حاصل ہونے والی اور معروف احادیث، الواحد اور اجماع ۔ جو شخص تواتر کی بنیاد پر مبنی نظریات کو رد کرتا ہے تو غزالی کے نزدیک وہ کافر ہے لیکن جو ر آحاد سے انکار کرتا ہے وہ کافر نہیں۔جہاں تک ان نظریات سے انکار کا تعلق ہے جن کی بنیاد اجماع پر ہے تو اس ،بارے میں وہ کہتے ہیں کہ یہ کفر نہیں ہے کیونکہ یہ بات بذات خود اختلافی ہے کہ اجماع کو سند کی حیثیت حاصل ہے میں ۔علاوہ ازیں وہ اجماع پر وہی اعتراضات کرتے ہیں جو ان سے پہلے امام شافعی کر چکے تھے وہ کہتے ہیں کہ یہ بات لوم کرنا کہ زیر بحث مسئلہ پر مسلمانوں کا اتفاق ہو گیا ہے بڑا مشکل کام ہے ۔آخر میں وہ یہ فیصلہ دیتے ہیں کہ جو ں اجماع کی مخالفت کرتا ہے (یعنی ایک ایسے فعل کی جو غزالی کے خیال میں ثابت نہیں) ایک جاہل اور گمراہ سکتا ہے لیکن کافر نہیں ہوسکتا ۔لہٰذا ایسے شخص کو کافر قرار نہیں دیا جاسکتا[۴۴]۔

غزالی مسلمان کی اس تعریف کو تسلیم نہیں کرتے جسے سنی علماء ایک معیار سمجھتے ہیں وہ ان متکلمین سے نفرت ظہار کرتے ہیں جو اللہ کی رحمت کا دائرہ تنگ کر دیتے ہیں اور جنت کا حصول صرف علماء تک محدود کر دیتے ۔ وہ لفظ مسلمان کی اپنی جداگانہ تعریف کرتے ہیں اور یہ تعریف بھی تعریفوں کے مقابلے میں زیادہ معقول لوم ہوتی ہے ۔ وہ لکھتے ہیں "جو بات واضح طور پر صحیح ہے وہ یہ ہے کہ وہ شخص جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ م کی تعلیم پر اور قرآن مجید پر پختہ یقین رکھتا ہو ایک مومن ہے خواہ وہ دلیل سے واقف ہو یا نہ ہو ۔ کلامی

لائل پر مبنی ایمان خاصا کمزور ہوتا ہے۔ سب سے پختہ یقین عام آدمیوں کا ہوتا ہے۔ اور یہ یقین بچپن سے سنی وئی باتوں کی بنا پر ان کے دلوں میں جاگزیں ہو جاتا ہے[۴۵]۔

اجماع کی لغوی ترکیب پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا تصور اس وقت پیدا ہوا ہوگا جب اسلام ں اختلافات ابھر آئے تھے۔ اس لفظ کے لغوی تجزیے سے ہمارے خیال کی تائید ہوتی ہے۔ اجماع کے اصلی معنے ع کرنا، مجتمع کرنا، اکٹھا کرنا، یک جا کرنا ہیں۔ یہ اصطلاح شاید عربی محاورے اجمعت النھب سے ہے (میں نے ن اونٹوں کو ہر طرف سے اکٹھا کر کے یک جا کیا جو ان لوگوں سے بطور غنیمت لئے گئے تھے جن کی وہ ملکیت تھے) گویا س کا مطلب اونٹوں کو اکٹھا کر کے ایک ساتھ لے جانا ہوا[۴۶]۔ ائمہ لغت لفظ اجماع کے مفہوم کو بتلانے کے لئے عام لور پر ایک ہذلی شاعر ابوذؤیب کے مندرجہ ذیل شعر سے استشہاد کرتے ہیں۔ وہ کہتا ہے:

فکأنھا بالجزع بین نبایع   و اولات ذی العرجاء نھب مجمع

ترجمہ:- وحشی گدھے اور گدھیاں وادی نبایع اور ذی العرجاء کی پگڈنڈیوں کے درمیان ایسے معلوم ہوتے ہیں جیسے اونٹوں کو جگہ جگہ سے لوٹ کر ایک جگہ اکٹھا کر دیا ہو

عربی محاورہ فلاۃ مجمعہ لفظ اجماع کے مفہوم کو سمجھنے کی ایک مناسب مثال ہے۔ اس محاورے کے معنی ہیں ایک کھلا میدان جس میں لوگ جمع ہوں اور وہ ایک دوسرے سے اس طرح علٰحدہ علٰحدہ نہیں بیٹھے ہیں کہ وہ بھٹک جائیں۔ لہٰذا میدان کو مجمعہ اس لئے کہا گیا ہے کہ وہ لوگوں کو متحد کئے ہوئے ہے۔ لفظ اجماع اونٹنی کے تھنوں کو ملا کر رسّی[۴۷] سے باندھنے کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس لفظ کے اصل معنی علٰحدہ چیزوں کو ملا کر یک جا کرنا ہیں۔

اس کے علاوہ لفظ اجماع کے دوسرے معنی بھی ہیں۔ یعنی بے ترتیب چیزوں کو ملا کر ترتیب دینا جیسے رائے، جس کے بارے میں آدمی یقین کرتا ہے اور پھر فیصلہ کرتا ہے لہٰذا کسی معاملے کا اس طرح تعین کرنا، عہد کرنا یا فیصلہ کرنا (جب کہ وہ ذہن میں غیر طے شدہ رہا ہو) کہ وہ قطعی طور پر طے ہو جائے اس لفظ (اجماع) کے مفہوم میں داخل ہے۔

اسی مفہوم سے اجمعت الامر یا اجمعت علی الامر کا محاورہ ہے یعنی (میں نے فلاں کام کا پختہ عزم کر لیا، یا قطعی فیصلہ کر لیا[۴۸])۔ قرآن نے لفظ اجماع ایسے ہی موقع کے لئے استعمال کیا ہے[۴۹]۔ خیال کیا جاتا ہے کہ اس لفظ کے دونوں معنی ہیں یعنی اتحاد اور عزم۔ ابتدائی دور کے علماء نے اس لفظ کو افتراق

ے دور کے بعد ملت میں اتحاد اور یک جہتی پیدا ہو جانے کے معنی میں نیز متفقہ اور متعین عمل کے مفہوم
مال کیا۔ لیکن یہ اصطلاح قبل از اسلام کے محاوروں سے تعلق رکھتی ہے۔ یہ سوال کہ کیا یہ اصطلاح
ے رواقی فلسفیوں سے لی گئی ہے جیسا کہ پروفیسر سائمن وان ڈین برگ (SIMON VAN DEN BERGH)
ہے، ایک ایسا مسئلہ ہے جس کا جواب مشکل ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اسلامی تاریخ میں یہ نظریہ ایک
ور عمرانی ضرورت کے تحت ظہور میں آیا۔ اور اس قسم کے سماجی اور عمرانی ادارے اور دستور مختلف مذہبوں
متوں میں عام ہیں۔

اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کے بعد سے تقلید اور اجماع کا چولی دامن کا ساتھ رہا ہے۔ بلکہ اجماع
وسطیٰ میں مسلمانوں میں اتحاد اور نظم وضبط قائم رکھنے والی قوت کی حیثیت سے برقرار رکھنے میں تقلید
عنصر رہی ہے۔ یہ تعین کرنا مشکل ہے کہ اجتہاد کا دروازہ کس دور میں بند ہوا اور تقلید کب عام ہوئی
ی دوسری[2] جگہ تفصیل سے بتایا ہے کہ فقہی سرگرمیوں کے مختلف میدانوں میں افراد کی تقلید کرنے کا
دوسری صدی ہجری سے شروع ہوا۔ یہ وہ زمانہ ہے جب صدر اسلام میں فقہی مذاہب تشکیل پا رہے
رجحانات چوتھی صدی ہجری میں عروج پر پہنچے جبکہ مختلف فقہا کی سختی کے ساتھ تقلید کی جانے لگی۔
کا دروازہ یکایک بند نہیں ہوا بلکہ ابتداءً تخلیقی فکر اور مجتہدانہ سرگرمیوں کی رفتار سست ہو گئی۔
ری ہجری کی فقہی کتابوں میں ہمیں ایسی باتیں ملتی ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ اسلامی فقہ پر تقلید نے کس
یہ پایا۔ ابوالحسن کرخی (متوفی ۳۴۰ھ) نے حنفی فقہ کے اصولوں پر ایک کتابچہ لکھا۔ اس کتابچہ میں انہوں
ب ذیل ضابطوں کا تعین کیا ہے: "قرآن کی کوئی آیت جو ہمارے ائمہ واساتذہ کی رائے کے خلاف نظر
ے منسوخ سمجھا جائے گا یا پھر ایسی صورت میں اصول ترجیح عمل میں لایا جائے گا۔ بہتر یہ ہے کہ زیر بحث آیت
طرح تشریح کی جائے کہ وہ ان کی رائے سے مطابقت پیدا کر لے"۔ وہ مزید لکھتے ہیں کہ "کوئی حدیث جو
اساتذہ کی رائے کے خلاف جائے اسے یا تو منسوخ سمجھا جائے گا یا یہ سمجھا جائے گا کہ زیر بحث حدیث کسی
متوازی حدیث کے خلاف ہے جو اساتذہ کی رائے کے موافق ہوگی۔ لہٰذا دلیل کی بنیاد متوازی
پر ہوگی (یعنی جو ہمارے ائمہ کی رائے کے مطابق ہو) لیکن اگر اس قسم کی کوئی متوازی حدیث نہ ہو تو ترجیح
ل پر عمل ہوگا جیسا کہ ہمارے اساتذہ نے کیا۔ لیکن اگر ترجیحی اصول کا اطلاق نہ ہو سکے تو حدیث کی تشریح
کی جائے گی کہ اس میں اور رائے میں موافقت پیدا ہو جائے۔ تشریح اور تعبیر دلیل کے مطابق کی جائے گی۔

اگر علامت تینخ کی ہو تو اس کی تشریح اسی لحاظ سے کی جائے گی ۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو پھر ہم کوئی اور طریقہ اختیار کریں گے ۔ فقہ حنفی کے مستند فقہیہ کے مرتب کئے ہوئے یہ دو اصول چوتھی صدی کے فقہی رجحانات کی عکاسی کرتے ہیں ۔ "ہمارے اساتذہ" کی رائے اب اجماع کی شکل اختیار کر رہی تھی جو فیصلے کرنے کا واحد معیار بن گیا تھا۔ اسلامی فقہ کے بارے میں اس تقلیدی طرز عمل کے نتیجے میں قرآن و سنت رسولؐ کی تشریح آزادانہ کرنے کی بجائے ابتدائی دور کے فقہاء کے فیصلوں کی روشنی میں کی جانے لگی ۔ عراق کے فقہا آزادانہ رائے دینے میں ممتاز تھے اور ان میں کٹر پن نہیں پایا جاتا تھا لیکن یہ واضح رہے کہ ابتدائی دور کے فقہاء کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ فقہی امور میں تقلید کے خلاف تھے ۔ لیکن قرون وسطیٰ میں انہی فقہاء کی تقلید کو لازمی قرار دیا گیا۔

طبری (متوفی ۳۱۰ھ) نے اپنی کتاب اختلاف الفقہاء میں ابتدائی دور کے فقہاء یعنی امام ابو حنیفہؒ امام مالکؒ امام اوزاعیؒ اور امام شافعیؒ کے فقہی اختلافات کا تذکرہ کیا ہے ۔ لیکن جن امور میں ان کا اتفاق تھا ان کے لئے طبری نے " اجمعوا " کا لفظ استعمال کیا ہے ۔ یہ پہلا موقع ہے کہ لفظ اجماع کا استعمال واضح طور پر فقہا کی ایک معینہ تعداد (جن کے ناموں کا علم ہے) کے اتفاق رائے کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کیا گیا ہے ۔ امام مالکؒ نے موطا میں اس لفظ کا عام طور پر استعمال کیا ہے ۔ لیکن انہوں نے فقہا کے یا اہل مدینہ کے عام اتفاق رائے کو ظاہر کرنے کے لئے یہ لفظ استعمال کیا ہے ۔ امام شافعیؒ اور ان کے ہم عصر فقہاء نے بھی یہی طریقہ اختیار کیا ہے ۔ لیکن یہ بات واضح رہے کہ یہ اختلاف اور اتفاق ہم عصر فقہاء کے درمیان تھا اور ایسے اتفاق کو ظاہر نہیں کرتا ہے جو اختلاف کے بعد تصفیہ کی شکل میں ہوا ہو ۔ جب فقہی اصولوں کے معیار مقرر کئے گئے تو اختلاف خارج از بحث قرار دیا گیا اور فقہا کے اتفاق کو معیار قرار دیا گیا ۔ پھر بھی تقلید کے اس دور میں ہمیں چوتھی صدی ہجری میں بعض ایسے فقہا ملتے ہیں جنہوں نے اپنے سے پہلے کے فقہاء سے اختلاف رائے ظاہر کیا ۔ مثلاً امام ابو حنیفہؒ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ متفقہ طور پر گوہ کا گوشت حرام بتاتے ہیں ۔ طحاوی نے اس مسئلہ پر شرح معانی الآثار میں اچھی طرح بحث کی ہے اور امام محمدؒ کے دلائل کی تردید کی ہے ۔ لیکن یہ تخلیقی اور آزادانہ فکر قرون وسطیٰ میں مشکل ہی سے نظر آتی ہے ۔ اس کے بعد سے آزادانہ اجتہاد کا دور ختم ہو گیا اور محدود اجتہاد کا دور شروع ہوا جو ایک مخصوص فقہی مسلک کے دائرے میں کیا جاتا تھا ۔ نتیجہ یہ نکلا کہ فقہی میدان میں تقلید کی جڑیں مضبوط ہو گئیں ۔ اجماع کے اصول کے تحت چار سنی مذاہب فقہ کو مستند تسلیم کر لیا گیا اور باقی کے قدیم فقہی مذاہب کو سند ماننے سے انکار کر دیا گیا ۔ کوئی بھی رائے جو مذکورہ بالا چار فقہی

[redacted]

ے ملاوہ ہوتی تھی اس کی حیثیت ایک فرد کی رائے کی ہوتی تھی ۔ اور اس کا کوئی وزن نہیں ہوتا تھا ۔ اجماع کو غذا دی لیکن یہ تقلید تخلیقی صلاحیت کے لئے مہلک ضرب ثابت ہوئی ۔ اب اجماع مذہب گیا اور اس کی بجا طور پر یہ تعریف کی گئی الاجماع عصام الشریعۃ و عمادھا والیہ استنادھا ع شریعت کے لئے دستہ اور ستون ہے اور اجماع ہی سے اس کو سند حاصل ہے'' اس قسم کے جمود اور لید کا نتیجہ یہ نکلا کہ تقلید کے خلاف ردعمل شروع ہوا ۔ ابن حزم (متوفی ۴۵۶ھ) ابن تیمیہؒ (متوفی ابن قیمؒ (متوفی ۷۵۱ھ) اور شوکانیؒ (متوفی ۱۲۵۰ھ) نے تقلید کی شدت سے مخالفت کی اور آزادانہ بڑا زور دیا ۔

حواشی و حوالہ جات

قرآن مجید ۲: ۱۴۳ - ۳: ۱۱۰ - ۲۱: ۹۲ - ۲۳: ۵۲   ۳: ۱۰۳، ۱۰۵

ابن ہشام، سیرت النبی، قاہرہ تاریخ طباعت درج نہیں، جلد دوم صفحہ ۱۱۹ - ۱۲۳

قرآن مجید ۳: ۱۰۳ - ۱۵: ۴۷   قرآن مجید ۴۹: ۱۰

قرآن مجید ۵: ۳ - ۹: ۱۲ - ۳۳: ۵

بخاری، الجامع الصحیح، لیدن ۱۹۰۸ء، جلد چہارم صفحہ ۴۲۱، ۴۴۴ (کتاب الاعتصام)

الاشعری، مقالات الاسلامیین، قاہرہ ۱۹۵۰ء جلد اول صفحہ ۳۲۰

ایضاً جلد دوم صفحہ ۱۴۹، ۱۵۲ - الاشعری، الابانہ، حیدرآباد دکن ۱۹۴۸ء صفحہ ۸

الخیاط ۔ الانتصار، قاہرہ ۱۹۲۵ء ۔ صفحہ ۱۳۵

الکلینی، الکافی، تہران ۱۳۸۲ھ، جلد اول صفحہ ۱۶۹ (کتاب التوحید)

ملاحظہ ہو میرا مضمون IJMA IN THE EARLY SCHOOLS مطبوعہ اسلامک اسٹڈیز (جلد ۶ نمبر ۲) صفحہ ۱۳۲ ۔

دیکھئے الشافعی، کتاب الام جلد ہفتم (جماع العلم)

احمد بن حنبل کے مجموعۃ الحدیث النجدیہ الرسالۃ السنیہ قطر ۱۳۸۳ھ صفحہ ۴۶۸

محمود الحسن، معجم المصنفین، حیدرآباد دکن ۱۳۴۴ھ جلد دوم صفحہ ۱۹۶

واعلم ان افضل ما علمتم و ما تعلمون الناس السنۃ و انت ینبغی لک ان تعرف من اھلھا الذین ینبغی ان یتعلموھا واما ما ذکرت من اسم المرجئۃ فما

[redacted]

ذنب قوم تکلموا بعدل ویسماھم اھل البدع بھذا الاسم ۔ ولکنھم أھل العدل
اھل السنۃ ۔ ۰ انما ھذا الاسم سماھم بہ أھل الشنآن ۔

۱۶ـ الجاحظ، النابتہ (رسالہ فی بنی امیہ) قاہرہ ۱۹۳۷ء ص ۹۴

۱۷ـ ایضاً ۱۸ـ ۶۲ ابوریدہ، ابراہیم بن سیار النظام قاہرہ ۱۹۴۶ء صفحہ ۲۰

یقول ابن حزم: فنحن معشر المتبعین للحدیث، المعتمدین علیہ اھل السنۃ
والجماعۃ حقا بالبرھان الضروری، وانا اھل الاجماع کذلک ۔ ابن حزم۔ الاحکام
فی اصول الاحکام ۔ مطبوعہ قاہرہ ۱۳۴۵ھ ۔ ج ۴ ۔ ص ۱۲۸ ۱۹ـ الخیاط الانتصار صفحہ ۱۶۳، ۱۶۴

۲۰ـ ابوداؤد، سنن (کتاب الفتن) ۲۱ـ قرآن مجید ۵ : ۱۷ ۲۲ـ قرآن مجید ۲: ۱۹۳

۲۳ـ البخاری، (کتاب الفتن ۔۱۶) ۲۴ـ ابن ماجہ، سنن لکھنؤ ۱۳۱۵ھ صفحہ ۲۹۶ (ابواب الفتن)

۲۵ـ الشہرستانی کتاب الملل والنحل قاہرہ ۱۹۲۱ء جلد اول ص ۷

۲۶ـ الاسفرایئنی، التبصیر فی الدین قاہرہ ۱۹۵۵ء ص ۱۶۷ ۲۷ـ النسائی، سنن (کتاب المحاربہ)

۲۸ـ ابن ماجہ (ابواب الفتن) ۲۹ـ ولی الدین الخطیب، مشکوٰۃ المصابیح دہلی ۱۳۵۰ھ ص ۴۶۱ (کتاب الفتن)

۳۰ـ البخاری (کتاب الفتن) ۳۱ـ ابوداؤد (کتاب السنۃ)

۳۲ـ احمد بن حنبل، مسند ۔ قاہرہ تاریخ طباعت درج نہیں جلد دوم صفحہ ۲۲۹ ۔ ۳۰

۳۳ـ احمد بن حنبل، الرسالۃ الصنیعہ ص ۳۶۸

۳۴ـ الاشعری، مقالات الاسلامیین جلد اول ص ۱۵۹، ۱۶۲ وما بعد ISLAM & THE
INTEGRATION OF SOCIETY منٹگمری واٹ اسلام اور معاشرے کا اتحاد
(انگریزی) لندن ۱۹۶۱ء ص ۱۰۰ ۳۵ـ الجاحظ، العثمانیہ قاہرہ ۱۹۵۵ء ص ۲۴۵ ۔ ۲۴۶

۳۶ـ الاشعری، مقالات جلد اول ص ۳۲۲ ۔ ۳۷ـ الاشعری کتاب اللمع بیروت ۱۹۵۵ء ص ۷۶

۳۸ـ البغدادی، الفرق بین الفراق قاہرہ ۱۹۴۸ء ص ۱۴۱ ۔ ۱۴۲

۳۹ـ البغدادی، اصول الدین، استنبول، ۱۹۲۸ء ص ۳۳۵ تا ۳۳۷

۴۰ـ الشہرستانی کتاب الملل والنحل جلد اول ص ۴۸

۴۱ـ البزدوی، اصول البزدوی، مطبوعہ کراچی ۱۹۶۶ء ص ۲۴۵ ۔ ۲۴۷

[redacted]

۴۲ دیکھئے الاشعری، رسالہ استحسان الخوض فی علم الکلام، حیدرآباد دکن ۱۳۴۴ھ ابن قوامہ تحریم النظر فی کتب اہل الکلام، لندن ۱۹۶۲ء

۴۳ الغزالی، التفرقہ بین الاسلام والزندقہ (مجموعۃ الرسائل) بمبئی تاریخ طباعت درج نہیں ص ۴، ۸، ۱۱، ۱۳، ۱۴ ۴۴ ایضاً ص ۱۴-۱۶ ۴۵ ایضاً ص ۱۶-۱۸

۴۶ EDWARD WILLIAM LANE, ARABIC - ENGLISH LEXICON LONDON, 1863, BOOK I, PART I, P-455

۴۷ دیوان الہزلیین - قاہرہ ۱۹۴۵ء ص ۶ - وادی نبایع کو ینابع بھی کہا گیا ہے

۴۸ ابن منظور، لسان العرب (مادہ جمع) ۴۹ لین - کتاب محولہ بالا

۵۰ ایضاً ۵۱ - قرآن مجید ۲۰ : ۶۴

۵۲ ملاحظہ کیجئے میرا پی - ایچ ڈی کا مقالہ JURISPRUDENCE IN THE EARLY PHASE OF ISLAM باب دوم غیر مطبوعہ -

۵۳ ابو الحسن الکرخی رسالۃ الکرخی (الابوسی میں تاسیس النظر) قاہرہ ص ۸۴-۸۵

۵۴ ابن قیم، اعلام الموقعین دہلی ۱۳۱۳ھ جلد اول ص ۲۱۹ cf المزنی، المختصر (کتاب الام جلد اول کے حاشیہ پر) قاہرہ ۱۳۲۱ھ ص ۲

۵۵ الطحاوی، شرح معانی الآثار ملاحظہ ہو متعلقہ باب -

۵۶ الجوینی، البرہان فی اصول الفقہ، قلمی عکسی نمبر ۷۱۴، دار الکتب المصریہ، ص ۱۹۲ - نیز ملاحظہ ہو اصول البزدوی - ص ۲۴۷ -

دینی فکر و شعور اور اُس کا دائرۂ کار

محمّد علال الفاسی ◉ ترجمہ: محمود احمد غازی

محمد علال الفاسی مراکش کے مشہور سیاسی رہنما، عالم، مصنف، شاعر اور ماہر تعلیمات ہیں، آج کل مراکش کی مقبول ترین سیاسی جماعت "حزب الاستقلال" کے صدر اور رباط یونیورسٹی میں اسلامی قانون کے پروفیسر ہیں، "حزب الاستقلال" وہی پارٹی ہے جس نے شاہ محمد پنجم مرحوم کی قیادت میں مراکش کو فرانسیسی استعمار کے پنجے سے رہائی دلائی تھی، علال الفاسی کو بچپن ہی سے سیاسی سرگرمیوں میں حصہ لینے کا شوق تھا، چنانچہ چوبیس سال کی عمر تک پہنچنے پر وہ دو مرتبہ جیل میں بھیجے جا چکے تھے۔ اگرچہ فاسی یونیورسٹی میں اپنے دوسرے ساتھیوں سے ممتاز تھے اور امتحان بھی اعلیٰ نمبروں سے پاس کیا تھا پھر بھی محض اس بناء پر اُن کو ڈگری دینے سے انکار کر دیا گیا کہ انھوں نے سیاست میں حصہ نہ لینے کی ضمانت دینے سے انکار کر دیا تھا۔

علال الفاسی کا شمار عرب دنیا کے مشہور شعراء میں ہوتا ہے، ایک شاعر کی حیثیت سے اُن کی شہرت زیادہ تر اُن کی قومیت و وطنیت کے جذبہ سے بھرپور نظموں کی مرہونِ منت ہے۔

۱۹۳۴ء سے ۱۹۵۲ء تک کئی مرتبہ ملک بدر کئے گئے، گرفتار کئے گئے اور نہ جانے فرنگی استعمار کے کتنے مظالم سہے، ایک بار تو اُن کی جماعت ہی خلافِ قانون قرار دے دی گئی، لیکن آخر کار فاسی اپنی جدوجہد میں کامیاب ہوئے اور ملک آزاد ہو کر رہا۔

فاسی نے دنیا کے بہت سے ملکوں کا دَورہ کیا ہے، وہ پاکستان، بھارت، امریکہ، اسپین، قاہرہ، سعودی عرب اور بہت سے ملکوں کے متعدد دَورے کر چکے ہیں۔ حال ہی میں اُنھوں نے رباط میں ہونے والی اسلامی سربراہ کانفرنس میں بھی مبصر کی حیثیت سے شرکت کی ہے۔

یوں تو علال الفاسی کی بہت سی تصنیفات ہیں، لیکن اُن کی تین کتابیں بہت اہم اور فکر انگیز ہیں، اور دراصل یہی تین کتابیں ہیں جن پر اُن کی شہرت کا دارومدار ہے۔

۱۔ النقد الذاتی۔ اس میں اُنھوں نے مختلف فکری، معاشی اور معاشرتی مسائل کا بہت

عمدگی سے تجزیہ کیا ہے اور بڑی قابلِ قدر بحثیں کی ہیں۔ اور اسلامی دنیا میں پیدا ہونے والے بہت سے مسائل کا حل پیش کیا ہے، ——— ۲- مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ و مکارمہا۔ اس کتاب کا موضوع اس کے نام سے ظاہر ہے، اس میں انہوں نے شریعتِ اسلامیہ کے بنیادی مقاصد اور دوسری شریعتوں سے موازنہ کر کے اسلامی شریعت کی خوبیاں واضح کی ہیں ——— ۳- تاریخ الحرکات الاستقلالیۃ فی المغرب العربی - افریقہ کے شمال مغربی ملکوں — مراکش، تونس، الجزائر، لیبیا — میں استعمار کے خلاف آزادی کی جدوجہد کرنے والی تحریکات کی تاریخ ہے۔ ان کتابوں میں النقد الذاتی انتہائی فکر انگیز و بلند پایہ کتاب ہے۔ ہم چاہتے ہیں کہ اس کے چند اہم ابواب کا ترجمہ ناظرین کی خدمت میں پیش کریں۔ ذیل میں ہم اس کتاب کے دوسرے حصے کے دوسرے باب "الفکر الدینی" کا ترجمہ پیش خدمت کر رہے ہیں — آئندہ بھی انشاء اللہ اس بے نظیر کتاب کے بعض ابواب کا ترجمہ ماہ بماہ پیش کریں گے۔

(مترجم)

مسئلہ دین یا تو دنیا بھر میں ایک اہم مسئلہ رہا ہے یا پھر اسے کوئی اہمیت ہی نہیں دی گئی، یعنی یا تو دینی مسئلہ تمام امور پر غالب رہا یا پھر سرے سے اسے کوئی مقام ہی نہیں دیا گیا۔ دین کو زندگی کے مختلف پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو سے خاص کر دینا بڑا غلط خیال ہوگا۔ ہمہ گیری اور ہر شے میں جاری و ساری ہونے میں صرف دین ہی وہ واحد شے ہے جسے فطرت سے مشابہت دی جا سکتی ہے، لہٰذا ایک قوم کے لئے اس کے سوا کوئی چارۂ کار نہیں ہے کہ وہ اپنی انفرادی و اجتماعی زندگی میں یا تو مکمل طور پر دینی تعلیمات سے بے اعتنائی اور الحاد کا طریقہ اختیار کرے یا پھر کلی طور پر دینداری کو اپنالے، تاریخ میں دونوں قسم کے گروہوں کی بے شمار مثالیں موجود ہیں۔ لیکن جب ہم تاریخِ عالم میں مختلف قوموں کی اجتماعی زندگی کے طور طریقوں کا گہری نظر سے مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں اس حقیقت کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ جب بھی کسی قوم میں الحاد، دہریت اور دینی تعلیمات سے بے اعتنائی نے راہ پکڑی وہ قوم پس ماندگی کا شکار ہوئی اور اُسے عزت و سروری کے بلند مقام سے ہٹ کر ذلت و پستی میں واپس آنا پڑا۔ اور جس قوم نے اپنے معاملات حل کرنے میں بلند دینی اقدار کو محفوظ رکھا اس نے اپنی زندگی کے ساتھ اپنے مرتبہ اور اپنی عظمت کو بھی باقی رکھا، قدیم یونانیوں کی زندگی سے ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں، یہ اُن کی روحانی بلندی ہی تھی جس نے اُن کو ایک ایسی لازوال قوم بنا دیا تھا کہ تاریخ میں اُس کے تہذیب و تمدن

کی مثال نہیں ملتی۔ یہی صورت ہمیں رومی اور قرطاجی تاریخ میں ملتی ہے۔

یہ حقیقت اور بھی واضح اور پوری طرح نکھر کر ہمارے سامنے آجاتی ہے جب ہم تاریخ اسلامی کے اس دَور پر نظر ڈالتے ہیں جس میں وہ اپنے اوجِ کمال پر تھا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ان دنوں اسلام ہی وہ رواں دواں فکری قوت تھی جو ملک وملت کی رگ وپے میں گرم خون کی طرح دوڑ رہی تھی۔ لیکن جب بھی سازشیوں کے ذریعے تباہ کن خیالات لوگوں کے قلوب میں راہ پانے لگے اور دین سے بے اعتنائی عام ہوئی تو اسلامی تہذیب کا عبرتناک تنزل بھی ہمارے سامنے ہے، یہ تاریخی حقیقت عظیم مصلح علامہ سید جمال الدین افغانی رحمۃ اللہ علیہ پر منکشف ہو گئی تھی، چنانچہ انھوں نے اپنی گرانقدر تالیف "ردِّ نیچریت" کے ذریعہ تاریخی تجربوں کی روشنی میں مختلف تہذیبوں اور تمدنوں پر دین وایمان کی اثر اندازی کی عقدہ کشائی کی۔

ہم دعویٰ سے کہہ سکتے ہیں کہ دنیا میں کوئی قوم ایسی نہیں جو دین، اس کے مطلوبہ عقائد، اور اس کے پیش کردہ نظامِ حیات سے خود کو پورے طور پر آزاد کر سکے، حتیٰ کہ آج روس وغیرہ میں جو لوگ اس زعم میں مبتلا ہیں کہ انھوں نے مسیحیت سے چھٹکارا حاصل کر لیا ہے وہ بھی اس سے زیادہ کچھ نہیں کر سکے کہ انھوں نے ایک ایسا مادیت پر مبنی دین گھڑ لیا ہے جو ابھی تک یہ جرأت نہ کر سکا کہ اپنے سیاسی نظریات کے سوا مسیحی روحانیت اور اس کی بلند اخلاقی اقدار کو خیرباد کہہ دیتا، موجودہ زمانے کے مادہ پرست لوگ زیادہ سے زیادہ جو کچھ کر سکے ہیں وہ صرف اسی حد تک ہے کہ وہ عوام کو مذہبی قدروں اور اخلاقِ عالیہ سے بے اعتنائی برتنے کی تلقین کرتے ہیں، اگرچہ وہ خود ان چیزوں سے مکمل چھٹکارا حاصل نہیں کر سکے۔

جب ہم ان بڑے بڑے انقلابات پر غور کرتے ہیں جو دنیا کے مختلف حصوں میں رُونما ہوئے اور جنھوں نے کلیسائی نظام کو ڈھا دیا، مذہبی گروہ کی پکڑ دھکڑ کی اور مختلف طبقوں کے املاک کا خاتمہ کیا، لادینیت (سیکولرزم) کے علمبردار ہو کر نکلے تو ہم دیکھتے ہیں کہ ان انقلابات کی تہہ میں بنیادی مقصود ومحرک صرف اس پاپائی نظام کا استیصال تھا جسے مسیحیت نے اپنے تاریخی تجربات کے دَور میں جنم دیا تھا، قرونِ وسطیٰ میں ظہور پذیر رہبانیت کے خلاف یہ انقلاب، دینِ خالص کے اتنا مخالف نہیں جتنا اُس کے موافق ہے، اسلام کے لئے تو یہ ممکن ہی نہیں کہ وہ کسی ایسے انقلاب کو خوش آمدید نہ کہے جو دین ومذہب کے نام سے کی عقول واجسام پر حکمرانی کے استبداد کو ختم کرتا ہو یا انسانوں کے کسی ایسے گروہ کے خلاف آواز بلند کرے جس نے مذہبی قانون سازی کے اختیارات ہتھیا لئے ہوں یا روحانی تقدس کے مقام پر ناجائز قبضہ کر لیا ہو اور اس طرح خود کو خدا یا نیم خدا کا درجہ دے لیا ہو۔ اس لئے کہ اسلام نے سب سے پہلے جس چیز

یا ہے وہ انس و جن میں سے کسی بھی سرکش قوت کے سامنے نفوس و ارواح کو جھکانا ہے۔ لہٰذا ہمارے
اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ ہم ہر ایسے پیشوائی نظام کے خلاف انقلاب برپا کرنے والوں میں پیش پیش
جو خدا اور اس کے بندوں کے درمیان خود کو حائل کرے، ہماری دینی فکر کی تعمیر تو صرف اس بنیاد پر ہوئی
یئے جو لوگوں کو خدا اور دین کے سامنے برابر قرار دے۔

اسلام نے عقل کا مرتبہ بلند کیا اور قرآن کریم نے بیسیوں آیتوں میں غور و فکر کرنے اور عقلِ سلیم اور
رسا سے فیصلہ لینے کی ترغیب دی ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو اسے اپنا معجزہ اور اپنی
ت کا مقصود تک قرار دیا ہے، اس سے ہمیں یہی سبق ملتا ہے کہ ہم عقل کی جملہ صلاحیتوں پر بغیر کسی
ے کے بھروسہ رکھیں اور اپنے دینی تفکر و تدبر میں عقل کو پوری پوری اہمیت دیں تاکہ وہ عقل کے سلجھ
ے اتفاق و ہم آہنگی سے آگے بڑھتا ہے۔

اور اب جبکہ یورپی ادب و تہذیب سے ہمارا ربط ضبط ہمارے سامنے اس عظیم معرکہ کو لے آئے گا جو
رویں صدی سے مذہب اور سائنس کے درمیان برپا ہے۔ ہمیں لازم ہے کہ حقائق سے آنکھیں بند
رلیں اور کسی ایسے معاملہ میں نہ اُلجھیں جس کا ہمارے مسئلہ سے تعلق نہ ہو۔ اس لئے کہ اسلام کے نزدیک
ں علوم اور سائنس کا مددگار ہی ہو سکتا ہے، اور یہ کیسے ممکن ہے کہ علم و سائنس کو دین و مذہب کا
لف اور منافی سمجھ لیا جائے جب کہ پیغمبرِ اسلامؐ کا ارشاد ہے:

فضل العالم علی العابد کفضلی علی ادناکم — عالم کو عابد پر ایسی ہی برتری حاصل ہے جیسی فضیلت مجھے تمہارے ایک ادنیٰ شخص کے مقابلہ میں حاصل ہے۔

یہ معرکہ جو یورپ میں مذہب اور سائنس کے درمیان برپا ہوا درحقیقت سائنس کی طرف سے کلیسا
محکمانہ افکار کی کڑی گرفت سے آزادی حاصل کرنے کی جد و جہد تھی۔ جس میں بالآخر سائنس اپنی ان
ششوں میں کامیاب ہو گئی۔ اور اس نے اپنے لئے ایک ایسا خاص میدان بنا لیا جس میں نہ مذہب
ں کا حریف بن سکے گا نہ عقل، اس لئے کہ ان دونوں —— مذہب و عقل —— کا میدانِ عمل انسان کا
مدرون ہے جب کہ سائنس کا دائرۂ کار مظاہرِ حیات میں تجرباتی دنیا سے ہے۔ چنانچہ ہماری دینی فکر
ے لئے اس کے سوا کوئی چارۂ کار نہیں کہ وہ مملکتِ سائنس کی خود مختاری کی تائید کرے۔ بشرطیکہ وہ
سائنس) ان میدانوں میں دخل اندازی کی کوشش نہ کرے جو تجربہ کی رسائی سے بالاتر اور کیمیاوی تحلیل
ے لئے ناقابلِ قبول ہوں۔ بہت سے نظریات ایسے بھی ہیں جو یورپ میں ان کے مذہبی تصور کے

[redacted]

اعتبار سے بڑے معرکۃ الآراء اور محلِ بحث رہے ہیں، لیکن جہاں تک ہمارا تعلق ہے ہمارے لئے یہ مسائل سرے سے موجود ہی نہیں لہذا ہمارے لئے مناسب نہیں کہ ہم ان نظریات پر غور و فکر کرنے میں اپنا وقت ضائع کریں یا ان مسائل پر بحث و تکرار کرنے والوں میں سے کسی ایک فریق کی موافقت یا مخالفت کریں۔ مثال کے طور پر "پیدائشی جرم" کا مسئلہ ہے جس کا ارتکاب آدم نے کیا اور انسان نے اس گناہ کو وراثت میں پایا۔ یہ "جرم" جسے عیسائیت نے تسلیم کیا ہے، اور اس کی وجہ سے فکری زندگی میں یورپی علمی انقلاب کے دَور سے لے کر اب تک وہاں بہت سی ہولناک جنگیں بھی ہو چکی ہیں، جن کا ایجابی و سلبی طور پر یورپ کی ذہنیت و عقلیت میں بڑا اثر ہے۔ اس لئے کہ یہ نظریہ بہت سے ملحدانہ مدارسِ فکر کی پیدائش کا سبب ہُوا، اگر آپ یورپی ادب کا مطالعہ کریں تو اس کے پورے ادب ہی میں نہیں بلکہ فلسفہ میں بھی حتیٰ کہ بیشتر سیاسی نظریات میں بھی اس موضوع پر کافی بحث و مناقشہ پائیں گے۔

لیکن جب ہم اس نظریہ کو اسلام کے سامنے پیش کرتے ہیں تو ہم اسلامی معتقدات میں اسے کلیتہً مفقود پاتے ہیں، قرآن تو صاف کہتا ہے:

عصیٰ ادم ربہ فغوی — آدمؑ نے اپنے رب کی نافرمانی کی اس لئے وہ راستہ سے ہٹ گئے۔

ساتھ ہی اس کی بھی وضاحت ہے کہ خدا نے اس کی توبہ قبول کر لی۔

ثم اجتباہ ربہ فتاب — پھر اس کے رب نے اُسے پسند کر لیا اور اس کی توبہ قبول کر لی
علیہ وھدی — اور اُسے صحیح راستہ پر لے آیا۔

بنا بریں اسلام وراثتی جرم کا قائل نہیں اور اس کی نظر میں ہر شخص اپنے کئے کا خود ذمہ دار ہے کل امرئ بما کسب رھین۔ الغرض ہماری دینی فکر کو کسی بیرونی عقیدہ سے متاثر نہ ہونے میں پوری احتیاط لازم ہے تاکہ وہ بیجا مشکلات پیدا نہ کرے، اور اس قسم کے بہت سے نئے نئے عقائد اور غیر اسلامی نظریات کے مقابلہ کا طریقہ معلوم کر لے۔ اس قبیل کے عقائد و نظریات اس سے کہیں دُور ہیں کہ انہیں مسلم ذہنیت یا مراکشی عقلیت کے عناصر میں سے ایک عنصر مانا جائے۔

اس بات سے بھی آگاہ رہنا ضروری ہے کہ مذہب کو اجتماعی زندگی سے دُور کسی میدان میں محصور کر دینے کا تصور دراصل اہلِ یورپ کے دین اور سائنس کے درمیان تطبیق کی کوششوں میں مسلسل ناکامیوں سے پیدا ہُوا ہے، اور جب کہ سائنس اپنے میدانِ عمل میں خود مختار ہے یہ کوشش بے معنی ہوگی کہ دین کو اپنے اس دائرہ کار سے دُور کیا جائے جو اس کے لئے مخصوص ہے، دین کا یہ میدان روزمرہ کے کام اور افراد و جماعات

رمیان اجتماعی تعلقات ہیں، یہ تعلقات ہمیشہ مسلّمہ علمی اور ناقابلِ تنقید بنیادوں پر قائم نہیں ہوتے بلکہ عموماً
کے جذبات و مفادات کے تبادلہ اور بیشتر ان ضروریات پر مبنی ہوتے ہیں جنہیں اہلِ یورپ تجارت وسوداگری
زِ معاشرت اور باہمی رابطہ و تعامل سے تعبیر کرتے ہیں، اور یہ بات صرف ایسی تنظیم سے ہی ممکن ہے جو حکمت
ردوستانہ جذبات کے ذریعے قائم ہو، اور یہ دونوں باتیں صرف اور صرف اُس ہمہ گیر عقیدہ میں پائی جا
ہیں جس میں جسمانی میل ملاپ اور بھائی چارہ سے قبل روحانی میل ملاپ اور بھائی چارہ ہوتا ہو۔ لہٰذا یہ
لکل غلط ہے کہ دین کا تعلق صرف چند نمازوں اور نجی کردار کی بعض صورتوں سے ہے۔

بقول جارج برنانو، پیغمبروں کو صرف اس لئے مبعوث نہیں کیا گیا کہ وہ حسینوں سے معاشقہ اور مے نوشی
ح کریں ——— بلکہ اس کے علاوہ ان کو ایک اور عظیم ترین مقصد کے لئے بھیجا گیا ہے۔ یعنی اُس صحیح
ی کو وہ لوگوں تک پہنچا دیں جو اُن (لوگوں) کے لئے دُنیا اور آخرت کی نیکیوں اور اچھائیوں کا راستہ کھول
۔ حقیقت یہ ہے کہ دینی عبرت و نصیحت آموزی سے محروم ہو جانا ان تمام فضائل سے محروم ہو جانے کے
ف ہے جن کو انسان نے وحیِ الٰہی کی برکت سے حاصل کیا ہے اور جن کے زیرِ سایہ ہزاروں نسلوں نے اللہ یہ
د کے طفیل تربیت حاصل کی ہے۔

جب ہم اس نظریہ کا ذرا گہری نظر سے جائزہ لیتے ہیں جس کے بموجب دین اور سیاست جدا جدا چیزیں
تی ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ اس نظریہ کے تحت حکومت در حکومت قائم کرنے کی ایک کوشش کی جاتی
طاردیوٗ اپنی کتاب "گرفتار بادشاہ" میں کہتا ہے کہ "تاریخی طور پر اس نظریہ کا ظہور دراصل بعض جرمن
ں کی طرف سے حکومت کے خلاف ایک قسم کا ردِ عمل تھا۔ اس لئے کہ حکومتِ جرمنی عیسائیت کو ختم کرنے کے
تھی۔" ہم طاردیوٗ کی اس تحقیق پر مزید اضافہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ بنیادی طور پر اس نظریہ کا منبع وہ
ہے جو انجیل نے پیش کیا ہے "جو خدا کا ہے وہ خدا ہی کا ہے اور جو قیصر کا ہے وہ قیصر ہی کا ہے"۔ اس لئے جو لوگ سمجھتے
ریہ دراصل مسیحیت کے خلاف ایک قسم کی بغاوت ہے وہ غلط رائے رکھتے ہیں، اس لئے کہ یہ تو مسیحیت ہی کا ایک اصول
نقلاب و بغاوت چہ معنی دارد؟ ۔ اور میں تو سمجھتا ہوں کہ حضرت مسیحؑ نے اوّل اوّل اس نظریہ کو ان رومی
اہوں کی دخل اندازی سے بچنے کے لئے اپنایا ہوگا جنہوں نے عیسائی مذہب قبول نہیں کیا تھا، اس نظریہ
ر کر لینے سے حضرت مسیحؑ کا مقصد بتدریج اختیاراتِ سلطنت پر قبضہ کر لینا تھا تاکہ بعد میں اُن کے
ؤں اور نمائندوں کو یہ حق حاصل رہے کہ جسے چاہیں تخت نشین بنا دیں۔ چونکہ پاپائیت تسلط کا اسلام
ئی تصور موجود نہیں اس لئے اسلام اپنی پوری تاریخ میں کبھی اس بات پر مجبور نہیں ہوا کہ اس طرح کا

[redacted]

کوئی نظریہ گھڑے، اسلامی نظام حکومت میں اختیارات عوام کی ملکیت سمجھے جاتے ہیں۔ جسے عام مسلمان اچھا سمجھیں وہ خدا کے نزدیک بھی اچھا ہے۔ اگر کہیں اسلام کو بھی انہی مصائب کا شکار ہونا پڑتا جن مصائب کا شکار مسیحیت کو ہونا پڑا تو شاید فرزندانِ اسلام کو بھی کچھ ایسا ہی عجیب وغریب نظریہ اختیار کرنا پڑتا۔

لیکن ان لوگوں نے اسلام کو نہیں سمجھا، اسلام تو حقیقت میں دوسرے تمام نظاموں اور ان کے چلانے والوں پر برتری اور غلبہ رکھتا ہے، حتیٰ کہ بعض سرکش مسلم حکام بھی اگر کوئی کام کرتے ہیں تو اُسے اسماً اور صورۃً اسلامی ہی بتاتے ہیں، چنانچہ آج کل ہم دیکھتے ہیں کہ ایک قسم کی لامذہبی فکر ہمارے برادر ملک الجزائر میں پھیل رہی ہے، اس لئے کہ مسلمان علماً سمجھتے ہیں کہ دینی امور کو اسی طرح ان غیر ملکی حکام کی دست برد سے بچایا جا سکتا ہے جو الجزائر پر مسلط ہو گئے ہیں جب کہ ہمیں ابھی تک اس نظریہ کا کوئی گہرا اثر کسی بھی ایسے اسلامی ملک میں نظر نہیں آتا جس نے ہر قسم کی ترقی کے باوجود اپنے مذہبی اُمور کی بالادستی کو باقی رکھا ہو۔ اس کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ ترکی جو حکومت کی لامذہب کا دعوے دار ہے وہ اپنے تمام مذہبی معاملات کو اپنی قومی پارلیمنٹ ہی میں طے کرتا ہے، ترکی حکومت کے عوام وخواص اس پارلیمنٹ میں مذہبی اُمور سے متعلق جملہ تنقیدیں اور اعتراضات سننے کے پابند ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ حالات ــــ اور اعتقادات کا صحیح دینی راستہ اختیار کرنے میں بڑا اثر ہوتا ہے اس لئے کہ دینی نظریہ کو اسی راستہ کے مطابق باقی رکھا جا سکتا ہے۔ لہٰذا یہ بڑی بے وقوفی ہوگی کہ ہم یورپ کے کسی سیاسی یا معاشرتی نظریہ کو پورے طور پر اپنا لیں نہ تو اس کا گہری نظر سے جائزہ لیں اور نہ ان بنیادی عوامل کا مطالعہ کریں جنہوں نے اس نظریہ کی تشکیل کی ہے اور نہ اسے اپنے قومی تجربات کی روشنی میں پرکھیں اور نہ اپنی اس ذہنیت سے فائدہ اُٹھائیں جس کی تعمیر میں بڑا حصہ اسلام کا ہے اور نہ یہ دیکھیں ہمارا ذہن اس نظریہ کو پسند کرتا ہے یا ناپسند۔

اسلام میں دینی فکر ونظر کا مطلب کامل آزادی ہے ـــ اسلام کا مطلب ہے ہر حال میں اعلیٰ اقدار پیشِ نظر رکھنا اور ان کی اہمیت کو سمجھنا اور کسی بھی ایسے فرد یا جماعت کا حکم ماننے سے انکار کر دینا جو خود اس دنیا میں اللہ کے نمائندہ کا مقام دینے کی کوشش کرے یا دین کے نام پر لوگوں کو اپنی ذلیل خواہشات کا بنائے ـــ اس اعتبار سے دینی فکر ونظر ایک ایسی حس ہے جس کے ذریعے ہم اچھائی، برائی اور خیر وشر کو ... کر سکتے ہیں اور خوشگوار وحسین میں امتزاج پیدا کر سکتے ہیں۔ اس طرح مذہبی فکر ایک انتہائی اہم پیمانہ کا ہر وقت ہمارے ساتھ رہنا ضروری ہے تاکہ اس کی مدد سے ہم کسی فکر یا کسی نظریہ کو اختیار کر سکیں اور پر بھروسہ کر سکیں۔

● ○ ● ○

اسلامی اشتراکیت کے چند پہلو

ڈاکٹر دیطلف خالد، ابن السبیل ~~~~~~~ ترجمہ: ضیاء الحق

اسلامی اشتراکیت کیا ہے؟ اس تصور کا کوئی واحد اور مکمل نظریہ موجود نہیں ہے۔ اسلامی شتراکیت کا ہر علم بردار اس کے بارے میں الگ الگ خیالات رکھتا ہے اور اس تصور کو مختلف عنوں میں استعمال کرتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود ان سب کا مقصود و منتہا ایک ہی ہے کہ معاشرہ ین ایک انسان پر دوسرے انسان کا استحصال ختم ہو۔ سائنسی اشتراکیت۔ (SCIENTIFIC SOCI-ALISM۔ کا بھی یہی مقصد ہے۔ اسی لئے سائنسی یا مارکسی اشتراکیت اور اسلامی اشتراکیت کے دعوے داروں کا اس بنیادی اور اہم اصول پر کوئی نظریاتی اختلاف نہیں۔ لیکن اس اعلیٰ مقصد کو کس طرح حاصل کیا جا سکتا ہے؟ یہاں سے نظریاتی اختلاف شروع ہوتا ہے۔

سائنسی اشتراکیت کا نظر س استحصال کو ختم کرنے کا حتمی طریقہ یہ بتاتا ہے کہ وسائل پیداوار ی شخصی ملکیت کو یکسر ختم کر کے انھیں اجتماعی ملکیت کی تحویل میں دے دیا جائے۔ اجتماعی ملکیت سے راد یہ نہیں ہے کہ ہر قسم کی نجی ملکیت ختم کر دی جائے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ صرف پیداوار کے ذرائع کو قومی ملکیت قرار دیا جائے۔ مارکسی نظریئے کے مطابق صرف اِسی اساس پر معاشرتی پیداوار کا ایسا اشتراکی نظام قائم کیا جا سکتا ہے جس میں ایک انسان پر دوسرے انسان کا استحصال ناممکن العمل ہو۔

تاریخ اسلام میں تصورِ ملکیت کے متعلق ہم حضرت ابوذر غفاریؓ کے اُس طرزِ عمل کا حوالہ دے سکتے یں جو صدرِ اسلام میں ظہور پذیر ہوا۔ حضرت ابوذر غفاریؓ اُن صحابہ کرام میں سے ہیں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بہت قریب رہے۔ ابوذر غفاریؓ نے شخصی ملکیت کے خلاف آواز اٹھائی اور فقراء کے انقلاب

[redacted]

کا اعلان کیا تاکہ مساوات پر مبنی ایک معاشرہ قائم ہو سکے۔ وہ زندگی بھر "ویلٌ لِلأغنیاء من الفقراء" کا نعرہ بلند کرتے رہے جس کا ترجمہ یہ ہو سکتا ہے "کہ وہ اُس عذاب سے ڈرتے رہیں جو فقراء کے ردِ عمل کی وجہ سے اُن پر آنے والا ہے۔"

"حاجت مندوں اور فقیروں کی حالت نہ سدھارنے اور ان کے حقوق ادا نہ کرنے کی وجہ سے سرمایہ داروں کو تباہی اور عذاب کا سامنا ہوگا۔" گویا یہ مالداروں کو تنبیہ تھی۔

لیکن حضرت ابوذر غفاریؓ کی بغاوت معاشرتی اور اجتماعی خطوط پر کوئی رہنمائی نہ کر سکی۔ جذبۂ غفاری مختلف انقلابی تحریکوں تک ہی محدود رہا جو بار بار اپنی پوری قوت و شدت کے ساتھ اس جاگیردارانہ (FEUDAL) نظام کے استبداد کے خلاف اُٹھتی رہیں جو قرآن کے صریح احکام کے خلاف قائم کیا جاتا تھا۔ مقدس کتاب کی تعبیرات و تاویلات منطقِ ارسطو کے تحت ہونے لگیں۔ اس استبدادی نظام کو بے شمار خانہ جنگیوں کا بھی سامنا کرنا پڑا جن کے محرک عام طور پر مذہبی عناصر تھے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اسلام ایک نظریئے کے اعتبار سے جس کا نقطۂ عروج مکہ کے بورژوا (وسائلِ پیداوار کے مالکین) کے خلاف جہاد تھا، کسی استحصالی نظام سے ہرگز مصالحت نہیں کر سکتا خواہ وہ نظام صنعتی دور سے قبل کا جاگیردارانہ نظام ہو یا بے لگام سرمایہ دارانہ نظام۔

چودھویں صدی عیسوی کے مشہور مؤرخ اور علمِ معاشرت کے ماہر ابنِ خلدون نے تصورِ ملکیت کے معنی کو وسعت کے ساتھ پیش کیا ہے۔ اُس نے اس تصور کو صرف فقہ اور فلسفہ کی موشگافیوں تک ہی محدود نہیں رکھا بلکہ اِسے صحیح معاشی اور معاشرتی حقائق کی بنیادوں پر رکھا ہے۔ اس کے نزدیک ملکیت کے نظریئے کا تعلق اشیاء کی تقسیم، سیاسی قوت اور طبقات کی علیحدگی سے ہے۔ ابنِ خلدون کی یہ تحقیق کئی اہم نکات کے لحاظ سے مستقبل کے معاشی اور معاشرتی مصلحین مثلاً پرودوں (PROUDHON) مارکس (MARX) اور اینگلز (ENGELS) کے نظریات کا پیش خیمہ معلوم ہوتی ہے۔ ابنِ خلدون کے نزدیک مختلف درجات کی اشیاء کو ان کے استعمال کے لحاظ سے دیکھا جائے گا۔ اگر کوئی شئے استعمال میں نہیں ہے تو وہ حقیقت میں کسی کی ملکیت میں نہیں آتی ـــــ اس کا مطلب یہ ہے کہ شئے کے حقیقی استعمال کو ترجیح دی جائے گی نہ کہ ملکیت کے فقہی اور قانونی حق کو جیسا کہ قانونِ روما میں ہے۔ یہاں پر ابنِ خلدون حضرت ابوذر غفاریؓ سے متفق نظر آتے ہیں، لیکن وہ حضرت ابوذرؓ کی طرح

ملکیت کے خاتمے کا مطالبہ نہیں کرتے[1]۔ ان کے نزدیک ملکیت اخلاقی تقاضا ہے۔ لیکن یہ ضرور ہے کہ وہ ایک مفکرّ انسانیت اور حقیقت پسند ہونے کی حیثیت سے یہ ضروری قرار دیتے ہیں کہ اس سے پہلے کہ کوئی مسلمان اپنے آسائش و آرام کا خیال کرے یہ لازم ہے کہ ہر انسان کی بنیادی ضرورتوں اور حاجتوں کو پورا کیا جائے۔

سترھویں صدی عیسوی میں دہلی کے شاہ ولی اللہؒ نے سلطنتِ مغلیہ کے زوال کا ایک واضح اور صحیح تجزیہ پیش کیا۔ آپ نے اس دَور کے معاشی استحصال ظلم اور طبقاتی تقسیم سے پیدا ہونے والی معاشی تباہی کا جو نقشہ پیش کیا ہے وہ کارل مارکس اور اس کے نظریے سے خاصی مماثلت رکھتا ہے۔ لیکن اُن کو یا ان کی طرح کے دوسرے مسلمان مفکرین کو اشتراکی کہنا صحیح معلوم نہیں ہوتا۔ جہاں تک اس مضمون نگار کی معلومات کا تعلق ہے یہ کہا جا سکتا ہے کہ کوئی مفکرّ اپنے تجزیاتی درجے سے آگے نہیں بڑھ سکا، لیکن اِس تجزیئے کو اشتراکیت کی طرف اوّلین قدم سے ضرور تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ جو کچھ تجاویز طبقاتی تقسیم اور استحصال کو مٹانے کے لئے کبھی پیش کی گئیں وہ خیالی پلاؤ پکانے والے مفکرّین (UTOPIANS) کے خیالات سے آگے نہیں بڑھتیں۔ حال ہی میں "اسلامی اشتراکیت" کے عنوان سے جو مضامین شائع ہو چکے ہیں۔ ان کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے مندرجات پند و نصائح یا معاشرتی انصاف کے بارے میں خوش فہمی پر مبنی سوچ تک ہی محدود ہیں اور سائنٹیفک اور ٹھوس بنیادوں پر کوئی تجویز اور دلیل نہیں پیش کی گئی۔ اس رجحان کی چند مثالیں دی جاتی ہیں۔ شام کے مشہور عالم اور سابق وزیراعظم ڈاکٹر معروف دوالیبی کا مضمون "اسلام، سرمایہ داری اور مارکسیت"، پاکستان ٹائمز میں حنیف حسین کا مضمون "اسلامی اشتراکیت کا نظریہ اور عمل"، محمّد سرور اور حکیم آزاد شیرازی کا مضمون "شاہ ولی اللہ اور اسلامی سوشلزم" جو لاہور کے ایک مجلّہ نصرت کے اسلامی سوشلزم کے شمارے میں شائع ہوا۔

یہ تمام مضامین ایک ہی بات کو ثابت کرنے میں ایڑی چوٹی کا زور لگاتے ہیں جس سے کوئی انکار

1۔ حضرت ابوذرؓ نے سرے سے ملکیت کے خاتمہ کا کبھی مطالبہ نہیں کیا تھا وہ تو "کنز" یعنی اپنی ضروریات سے زائد ایسی دولت جمع کرنے کے مخالف تھے جو فی سبیل اللہ مفادِ عامہ کے لئے خرچ نہ کی جائے۔ (مدیر)

نہیں کرسکتا کہ اسلامی تعلیمات کے بنیادی افکار میں سے معاشرتی انصاف پر خاص تاکید کی گئی ہے اور اسی وجہ سے جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں جاگیردارانہ نظام کے خلاف تاریخ اسلام میں ہمیشہ انقلابات برپا ہوتے رہے۔ اسلام میں جو اصلاحی تحریکات اُبھریں جہاں وہ غلط اعتقادات کی اصلاح کے لئے کوشاں رہیں وہاں معاشرتی عدل و انصاف پر بھی زور دیتی رہیں۔ بغیر مبالغے کے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اسلام کا ایک متواتر (RECURRENT) انقلاب موجود ہے۔ جب ہم متواتر کہتے ہیں تو ہم یقیناً مستقل انقلاب کے چینی تصور کے بہت قریب آجاتے ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ ہم مستقل اور انقلاب کی متضاد اصطلاحوں کو پسند نہیں کرتے۔ تاریخ میں معاشرتی اور مذہبی بغاوتوں خصوصاً شمالی افریقہ کی تحریک خوارج کی اِباضی بغاوت کے تاریخی مظاہر کا مطالعہ کرنے کے لئے ایک علیحدہ تفصیل درکار ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ بیشتر ان تحریکوں کی عمر بہت مختصر تھی اور اکثر اوقات پہلی یا دوسری نسل ہی میں ان پر زوال آگیا اور ان کا مقصد مختلف ہو گیا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اپنے مقاصد کے حصول کے لئے یہ تحریکیں ان اداروں کو پیدا کرنے میں ناکام ہو گئیں جو کسی طرح سماجی انصاف کی ضمانت دینے کے قابل ہوتے۔

اس لئے ہم یہ سوچتے ہیں کہ اسلامی ورثے میں، اشتراکی تجربے کی کوئی مثال نہیں ملتی۔ اس کے برخلاف وافر شہادت "معاشرتی فکر" کی ملتی ہے جسے جرمن زبان میں (SOZIALES DENKEN) کہا جاتا ہے۔ اور جسے بجا طور پر معاشرتی ذمہ داری کے احساس سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔

فی الحال اس معاشرتی ذمہ داری کے تصور کو جس کا مطالبہ اسلام کرتا ہے عام طور پر اشتراکیت کے تصور کے ساتھ خلط ملط کر دیا جاتا ہے۔ جس کی وضاحت اُس بحث سے ہوئی ہے جو علامہ اقبالؔ کے الہیاتی سوشلزم کے متعلق اخبارات میں آئی ہے۔ ان کے صاحبزادے ڈاکٹر جاوید اقبال نے بغیر کسی تردد کے، مارکسی مستشرقین اسمتھ اور مارک کے اُن خیالات کی تائید کر دی ہے جن میں یہ ثابت کیا گیا تھا کہ اقبالؔ اشتراکیت کو سمجھنے سے قاصر رہا تھا۔ اس دعوے کے خلاف کوئی زیادہ ثبوت نہیں دیا جا سکا۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ اقبالؔ نے صرف اُس معاشرتی جمہوریت (SOCIAL DEMOCRACY) کے بارے میں کہا ہے جو اسلام کے مطابق ہو۔ جیسا کہ بعض اوقات کہا جاتا ہے۔ اقبالؔ نے کبھی اسلامی اشتراکیت کا نام نہیں لیا۔ اقبالؔ تو نام نہاد جمہوریت کے بھی قائل نہیں معلوم ہوتے کیونکہ وہ سمجھتے تھے کہ جب تک اس نام نہاد جمہوریت، قوم پرستی (نیشنلزم) اور قابلِ نفرین استعماریت کو نیست و نابود نہیں کیا جاتا، انسان کبھی پُرامن اور

مطمئن زندگی نہیں گزار سکتا۔

جہاں تک معاشرتی جمہوریت کا تعلق ہے یہ اشتراکیت سے بالکل مختلف ہے۔ اسکنڈے نیویا کے ممالک میں جس معاشرتی جمہوریت کا عمل دخل ہے وہ آج کے مسلمان مفکرین کے معاشی تصورات سے ہم آہنگ معلوم ہوتی ہے کیونکہ ان مفکرین کی طرح وہ ممالک بھی کیمونزم اور سرمایہ داری کی انتہا پسندی کے بین بین ایک درمیانہ راستے کے قائل ہیں۔

ہمارے اس خیال کو پروفیسر محمد عثمان کے مقالے "اسلامی سوشلزم" سے کافی تائید ملتی ہے، جو انھوں نے پاکستان کونسل راولپنڈی میں پڑھا تھا۔ فاضل مقالہ نگار سرمایہ داری اور اسلامی سوشلزم کے مخالفین کے دلائل کو رد کرتے ہوئے سابق صدر ایوب کی اسلامی سوشلزم کی تعریف کا حوالہ دیتے ہیں لیکن ایوب خان یہ کہتے ہیں کہ اسلامی سوشلزم صرف وسیع تر معنوں میں فلاحی مملکت کے مترادف ہے کیونکہ یہ تصور ہمارے تہذیبی اور مذہبی ورثے کے لئے مدافعت اور قوت کا باعث ہے۔

ایوب خان نے چند ہاتھوں میں دولت کے اجتماع کے خلاف اور سب کے لئے مساوی مواقع کے بارے میں جن باتوں کا اظہار کیا ہے وہ برطانیہ کی لیبر پارٹی یا مغربی یورپ کی کسی سوشل ڈیموکریٹ پارٹی کے منشور سے بخوبی اخذ کی جا سکتی ہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ خیالات قرآنی اخلاقی تعلیمات کے عین مطابق ہیں، لیکن اگر ان میں واقعی اشتراکیت جیسی کوئی خصوصیت شامل ہے تو وہ صرف اسی قدر ہے جتنی جرمنی کی سوشل ڈیموکریٹک پارٹی یا اسی قسم کی دیگر پارٹیوں کے منشور میں شامل ہے۔ اسی وجہ سے ہمیں قدامت پسند طبقے کے اس غیظ وغضب کی نوعیت بخوبی سمجھ میں آتی ہے جو وہ اسلامی اشتراکیت کے خلاف رکھتے ہیں۔ قدامت پسند یہ کہتے ہیں کہ جب ہم ایک ایسے نظریئے کو تسلیم نہیں کرتے ہیں جو مثال کے طور پر یوگوسلاویہ اور کیوبا کے سوشلزم کے برابر ہی ہو، اسلام اور اشتراکیت کا پیوند قابلِ فہم نہیں ہو سکتا، قطع نظر اس کے کہ وہ ان ممالک کے نظامِ اشتراکیت کے مخالف ہیں۔

قدامت پرستوں کے نزدیک چونکہ اسلام بھی معاشرتی انصاف کا تقاضا کرتا ہے اس لئے اسلام ہی کے نفاذ کی کوشش کرنا چاہیئے۔ اسی لئے مصر کے سید قطب مرحوم نے اپنی کتاب کا نام "العدالۃ الاجتماعیۃ فی الاسلام" یعنی اسلام میں اجتماعی انصاف رکھا تھا۔ پھر قدامت پرست علماء میں بھی اشتراکیت کی تردید کے

بارے میں مکمل اتفاق نہیں ہے۔ مصطفیٰ السباعی اپنی کتاب کا نام اشتراکیۃ الإسلام رکھتے ہیں۔ وہ اسلامی معاشرتی انصاف کو اسلامی اشتراکیت کہنے میں کوئی تردد محسوس نہیں کرتے۔

'اسلامی اشتراکیت' کی بحث میں ڈاکٹر جاوید اقبال کے ایک حالیہ مقالے سے اقتباس پیش کیا جاتا ہے جس میں اختلافی نظریات کے درمیان سمجھوتے کے لئے کوشش کی گئی ہے۔ وہ اسلام میں اسلامی اشتراکیت کے جدید اضافے کو جس کی کہ اسلام کو ضرورت نہیں ہے: ناپسند کرتے ہیں لیکن اس کے باوجود وہ اس اصطلاح کو محدود معنی میں استعمال کرنے کے حق میں ہیں جس کا مقصد اسلام کی تعلیمات کے ایک مخصوص پہلو کو اُجاگر کرنا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"مسلمانوں نے اشتراکیت کی عام طور پر مسلّمہ تعریف کو بھی رد کر دیا ہے۔ اس کے برعکس اُنہوں نے اسلام کے اقتصادی نظام پر زور دیا ہے۔ سیکولر قوم پرستی، دستوریت اور وطنیت کی بت پرستی یا ملحدانہ اشتراکیت سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہو سکتا۔

ان جدید نظریات کی تعریفات متعین کرنے کے عمل سے بیسویں صدی کے پہلے ربع میں جدید اسلامی اصطلاحات کا رواج پڑا، جو اصطلاحیں عام طور پر رائج ہوئیں ان میں "اسلامی قوم پرستی"، "اسلامی دستوریت"، "اسلامی وطنیت" اور "اسلامی اشتراکیت" قابلِ ذکر ہیں۔

لیکن یہ اصطلاحات اس لئے وضع کی گئی تھیں کہ مسلمان اپنی تمدنی تاریخ کے کسی خاص پہلو کے اسلامی نقطۂ نظر کی وضاحت بسہولت کر سکیں۔ ان اصطلاحات کا مطلب اس سے زیادہ اور کچھ نہیں تھا کہ اسلام ہی ان کی قوم پرستی ہے ان کی وطنیت، دستوریت اور اشتراکیت ہے —— یعنی اسلام ایک مکمل ضابطۂ حیات تھا، مذہبی اور سیاسی لحاظ سے بھی اور معاشی لحاظ سے بھی — لیکن یہ اصطلاحات پاکستان میں تقریباً متروک ہیں۔"

اس کے باوجود اس وقت ہمیں اس حقیقت کو تسلیم کرنا ہے کہ اس وقت بیشتر مسلم ممالک —— اشتراکیت کو اپنا چکے ہیں، جس کا مطلب خواہ کچھ بھی ہو۔ ان میں سے بعض کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ دینی اور سیاسی شعبوں کو بالکل علیحدہ علیحدہ رکھا جائے یعنی وہ مسلمان اشتراکی ہیں۔ وہ مسلمان بھی ہیں اور اشتراکی بھی۔ حالاں کہ اس لفظی ترکیب سے کوئی مطابقت رکھنے والی امتزاجی ترکیب نہیں بنتی جس سے اس اصطلاح کا مفہوم [illegible] سمجھ میں آسکے۔ لیکن بیشتر اشتراکی مسلم مملکتوں میں اسلام کو ایک سرکاری دین کی حیثیت حاصل

ہے جیساکہ متحدہ عرب جمہوریہ میں ہے۔ اور بعض اوقات اسلام اور اشتراکیت میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش بھی کی جاتی ہے اور اس کو اسلامی اشتراکیت کا نام دیا جاتا ہے لیکن اس میں کچھ احتیاط سے کام لیا جاتا ہے۔ وہ مسلمان ملک جو ترقی پسند ممالک کی صف میں ابھی شامل نہیں ہوئے، مگر فطری طور پر ان ممالک کی طرف آس لگائے بیٹھے ہیں۔ یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ان ممالک کی اسلامی اشتراکیت کے خدوخال کو بغور دیکھا جائے۔

ہماری اس بحث کے مآخذ ان ملکوں کے سرکاری اعلامئے، مسلمان اشتراکی لیڈروں کے بیانات یا دوسرے الفاظ میں پارٹی لٹریچر اور کسی حد تک صرف ان ممالک میں رونما ہونے والے واقعات ہیں۔ اس سے پہلے یہ بتانا ضروری ہے کہ اشتراکیت صرف معاشی نظام ہی تک محدود نہیں۔ یہ معاشرتی امداد باہمی کا ایسا نظریہ ہے جس کی رو سے امیروں اور غریبوں کے فرق و امتیاز کو مٹا کر مساوات پر مبنی ایک نظام قائم کیا جاتا ہے۔

اشتراکیت کو صرف اس نظام کی ایک مشینری ہی سے تعبیر نہیں کیا جاتا جو معاشی نظام کو قائم رکھنے کے لئے ضروری سمجھی جاتی ہے۔ یہاں دو سوال پیدا ہوتے ہیں:۔

پہلا یہ کہ وہ اعلیٰ مقاصد اور اقدار کیا ہیں جو مسلمان اشتراکی ملکوں کی سیاسی زندگی پر حاوی ہیں اور وہاں کے لیڈروں کے لئے محرک ثابت ہوتے ہیں؟

دوسرے یہ کہ کیا ہم اِن مقاصد کو "اشتراکی" اقدار کہہ سکتے ہیں؟

روایتی طور پر چند اقدار ایسی ہیں جن کو دنیا بھر کے اشتراکیوں نے آفاقی تسلیم کیا ہے — خواہ روایات اور ماحول کچھ بھی ہو، مقامی حالات جنہوں نے اشتراکی عقیدوں کو جنم دیا یا ان عقیدوں پر مبنی اداروں کو وجود بخشا، کچھ بھی ہوں، اس میں شک نہیں کہ مقاصد میں کلی اتفاق موجود ہے۔ "اشتراکیت" چند نمایاں اقدار کے عقیدے کا نام ہے جو مساوات، باہمی تعاون، اجتماعی فلاح اور بین الاقوامیت پر مشتمل ہیں — جیسا کہ ظاہر ہے یہ اقدار طبقہ بندی، مسابقت، انفرادیت اور خود پرستی کی ضد ہیں۔ سوویت روس کے ہاں اشتراکیت کی جو تعریف کی گئی ہے۔ اُس میں بھی یہی روح کارفرما ہے۔

" مملکت کی قوت کے مالک مزدور ہیں۔ یہاں استحصال کرنے والے طبقات موجود نہیں ہیں اور نہ ہی کوئی شخص دوسروں کی محنت سے ناجائز فائدہ اُٹھاتا ہے — معیشت کی منصوبہ بندی کی گئی ہے اور

اس کا بنیادی مقصد ایسے حالات پیدا کرنا ہے کہ انسان اپنی مادی اور روحانی ضرورتوں کی تکمیل بدرجۂ اتم کر سکے۔"

مسلمان اشتراکیوں نے بھی ایسے ہی باہمی تعاون و اخوت کے مقاصد کا اظہار کیا ہے۔ وہ عام طور پر یہ کہتے ہیں کہ "اشتراکیت ایک ایسا طرزِ فکر ہے جس کی ضرورت اس لئے ہے کہ لوگ ایک دوسرے کی فلاح و بہبود کو ملحوظ رکھیں۔"

اشتراکیت کی ممتاز خصوصیت بنیادی طور پر مساوات اور باہمی تعاون پر عقیدہ رکھنا ہے لیکن اِن مقاصد کو حاصل کرنے کے لئے بہت سے طریقے اختیار کئے جاتے ہیں، مغربی یورپ کے جمہوری اشتراکیوں اور قدامت پرست مارکسیوں اور کمیونسٹوں میں شدید اختلافات موجود ہیں۔ جمہوری اشتراکیوں کا کہنا ہے کہ کمیونسٹوں کے طرزِ عمل نے اِن مقاصد کو اس حد تک مسخ کر دیا ہے کہ بعض اوقات مارکس کے اُن تینوں نظریات کی نفی ہو جاتی ہے جو اُس کی تحریروں کی جان تھے ــ یعنی مساوات کو ایک جابرانہ معاشی اور سیاسی طبقہ بندی میں تبدیل کر دیا گیا ہے جس کا نام "پرولتاریت کی آمریت" رکھا گیا ہے۔ انسانیت کو مستقبل کی ایک "موہوم جنّت" کے لئے یا پھر ایک واحد قوم کی قوت کی خاطر نظری اور عملی پہلوؤں سے محدود کر دیا گیا ہے ــ معاشیات اور سیاسیات پر سائنس کا جو اطلاق کیا جاتا ہے اس کے نتیجے میں، مادی ترقی اور تنظیم کی خاطر نظریاتی مفروضے وجود میں آئے ہیں۔ جمہوری اشتراکیت کے حامل، مارکس کے اعلیٰ مقاصد اور اس کے سرمایہ داری کے تجزیئے کا انکار نہیں کرتے۔ لیکن وہ مارکس کی پیش گوئیوں اور اس کے بتائے ہوئے اصلاح کے طریقوں کو آفاقی اور ابدی تسلیم نہیں کرتے۔ شاید ان کا بنیادی نظریاتی اختلاف مارکس کے اُس نظریئے سے ہے جس کا تعلق آنے والی کمیونسٹ جنّت، ایک مکمل غیر طبقاتی معاشرے اور ریاست کے خود بخود ختم ہو جانے سے تھا ــ

اصل میں جمہوری اشتراکیت کے نام لیوا بیشتر یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ قدامت پرست مارکسیوں نے خود ایک شدید قسم کا اپنا ردّعمل (ANTI THESIS) سرمایہ دارانہ عمل (THESIS) کے جواب میں قائم کر لیا ہے۔ کمیونزم یہ ثابت نہیں کر سکا کہ وہ معاشرتی تصادم کا آخری ترکیبی عمل (SYNTHESIS) ہے جس کی پیش گوئی مارکس نے کی تھی۔ ایک ترکیبی عمل کو رونما ہونے سے پہلے اشتراکیت کے آفاقی مقاصد کے سائنسی اطلاق کا انتظار کرنا پڑتا ہے۔

———

اسلامی اشتراکیت اس طرح علمی دلچسپی کا سامان ہی مہیا نہیں کرتی بلکہ اس سے بھی آگے بڑھتی ہے ۔ اسلامی اشتراکیت کے تصوّر نے بیسویں صدی کے تجرباتی اور سائنسی دَور میں جنم لیا ہے ۔ اس طرح یہ انیسویں صدی عیسوی کی اس رومانیت (ROMANTICISM) سے عام طور پر خالی ہے جو سرمایہ دارانہ نظام کے پیدا کردہ افلاس اور نظام سے پروان چڑھی تھی ۔ اس لئے اس امر کا امکان ہے کہ اسلامی اشتراکیت کے علم برداروں میں ماضی کے سیاسی اختلافات و تصادم کی تلخی اس قدر نہیں ہو گی جتنی کہ اہلِ یورپ میں پیدا ہو گئی تھی ۔ یہ امر بھی اُمید افزا ہے کہ اسلامی اشتراکیت، عالم اسلام کا وہ تیسرا بچہ ہے جو وطنیت (NATIONALISM) اور معاشی ترقی کے خیال کے ساتھ پیدا ہوا ہے ۔

اشتراکیت کا جذباتی پہلو اس امر سے تعلق رکھتا ہے کہ نادار طبقہ اہلِ ثروت سے اپنے حقوق طلب کرتا ہے ۔ مسلمان ملکوں میں یہ حقیقت اور بھی تلخ ہے ۔ عالمِ اسلام کو یہ احساس ہے کہ یورپ نے کئی صدیوں سے اس کا استحصال کیا ہے اور اُسے محرومی و ناداری کے قعرِ مذلت میں دھکیل دیا ہے اس لئے اب عالمِ اسلام یہ عزم کئے ہوئے ہے کہ ان خرابیوں اور محرومیوں کی تلافی کر کے ترقی کی طرف قدم بڑھائے ۔ اس احساس سے کہ تمام مسلمان مفلس ہیں اسلامی اشتراکیت کچھ خاص صفات حاصل کر لیتی ہے جن سے یہ یورپ کی اشتراکیت سے ممتاز ہو جاتی ہے ۔

عالمِ اسلام کے غریبوں کی بیئت کذائی کیا ہو گی ؟ نئے مقاصد کی خاطر جد و جہد سے اشتراکیت کی صورت کیا ہو گی ؟ ان اُمور پر تین طریقوں سے بحث کی جا سکتی ہے یعنی معاشی ڈھانچے میں فوری تبدیلیاں پیدا کی جائیں ، عالمِ اسلام کے ماضی کے سرمایہ دارانہ تجربات سے عبرت حاصل کی جائے وطنیت اور پان اسلام ازم کی تفسیر اشتراکیت کے ان نظریات کی روشنی میں کی جائے جن کا تعلق طبقاتی جنگ سے ہے ۔

معاشی ڈھانچے میں فوری تبدیلی کے بغیر مسلمان ممالک بین الاقوامی سطح پر عزت و وقار اور سبقت حاصل نہیں کر سکتے ۔ تونس کے صدر بورقیبہ نے کہا ہے : " یہ لازمی ہے کہ تونس کے اُن شہریوں میں وقار اور عزتِ نفس کا جذبہ پیدا کیا جائے جو افلاس و نکبت اور فاقہ مستی کی حالت میں زندگی گزار رہے ہیں ۔ یہ بخوبی عیاں ہے کہ وہ فرانسیسی تسلط سے آزادی پا کر بہت خوش ہیں ۔ یہ بھی بہت ضروری ہے کہ انھیں اس بات کا احساس رہے کہ انہیں اپنی زندگی کے حالات و معیار کو

مند کرنا ہے تاکہ وہ دنیا کے ترقی یافتہ لوگوں کی طرح عزت سے جی سکیں "

یہ مسئلہ صرف زیادہ مادی دولت کے حصول ہی کا نہیں بلکہ یورپ اور عالم اسلام کے درمیان جو ٹکنیکی فرق موجود ہے اُسے ختم کرنے کا مسئلہ بھی ہے ۔اس لئے بعض اوقات اشتراکیت کو انہیں مقاصد کے حصول کی خاطر سراہا جاتا ہے ۔

" ہمارے ہاں اشتراکیت کلی اور مجموعی شکل میں انسانی معاشرے کی ایک ایسی عقلی تنظیم ہے جس کی تشکیل بہترین سائنسی اور جدید ترین کارکردگی کے طریقوں کے مطابق کی گئی ہے "

احتمال یہ ہے کہ اس تعریف میں اور معاشی ترقی کے نا شست طریقے میں کوئی خاص فرق نمایاں نظر نہیں آتا۔ اس سے یہ نتیجہ بھی اخذ کیا جا سکتا ہے کہ "تکنیکی قابلیت اور کارکردگی سے کہیں بڑھ کر معاشرے کی فلاح صدر اوّل کے اسلام کی طرف مراجعت کرنے سے حاصل ہو سکتی ہے "

طبقاتی جنگ کے بغیر اشتراکیت

طبقاتی کش مکش کے کلاسیکی مارکسی نظریئے کو رد کرنے کے لئے مندرجہ ذیل تین تحریکیں باہم مل جاتی ہیں ۔مسلم وطنیت جو استعماری نظام کے خلاف ایک سیاسی بغاوت کی حیثیت رکھتی ہے ۔ دوسرے پان اسلام ازم ، جو بین المملکتی اتحاد ،مسلم مساوات اور اخوت قائم کرنے کی ایک خواہش ہے ۔ اور تیسرے اسلامی اشتراکیت جو محروم طبقات کے حقوق کی نگران ہے ۔آزادی سے پہلے اور اس کے بعد سب سے بڑا جذبہ جو کارفرما رہا وہ اتحاد کا تھا ۔یعنی قوم کا اتحاد ــــ اُمت کا اتحاد ــــ ایک عالمی مسلم معاشرہ اور اس کے بعد تیسری دنیا یعنی ایشیا ، افریقہ اور لاطینی امریکہ کے تمام افلاس زدوں کا اتحاد ــــ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ جہاں کہیں مخالف ٹریڈ یونینیں موجود ہیں وہاں طبقاتی شعور کا احساس پیدا ہونا شروع ہو گیا ہے ۔اور اس احساس کا تعلق اُس بڑھتی ہوئی خلیج سے ہے جو نئی حکومت کے مراعات یافتہ طبقے یعنی سرکاری افسروں ، فوجیوں ، سیاست دانوں کو ، شہروں اور دیہاتوں کے پرولتاری یعنی جائداد سے محروم طبقوں ، بے روزگاروں اور کام کاج سے محروم نوجوانوں سے دُور کر رہی ہے ۔تاہم یہ بات بھی حقیقت سے بعید نہیں کہ بیشتر مسلم ملکوں کے حالات ایسے نہیں ہیں کہ طبقاتی کش مکش شدت اختیار کر سکے ۔روسی نظریئے کے مطابق ترقی و تبدیلی کے نتیجے میں متعین معاشی طبقات کا پیدا ہونا فطری ہے ۔اور کسی حد تک ان کا باہم متصادم

[redacted]

ہونا بھی نظری ہے۔ اکثر مسلمان اشتراکیوں کا جواب یہ ہے کہ " طبقاتی رقابتوں کو ایک اشتراکی طرز فکر ہی دُور کر سکتا ہے یعنی اتحاد کا ایسا احساس اور جذبہ جس کا اظہار ایک اور صرف ایک پا کی شکل میں ہو جس کی ترکیب میں معاشرے کے مختلف حصے اور طبقے شامل ہوں "

ماضی میں سرمایہ داری کا تجربہ

لیکن اس تمام بحث سے اس امر کی وضاحت نہیں ہوتی کہ سرمایہ دارانہ نظام کو چھوڑ کر آخر اشتراکی نظام کو ترقی و تبدیلی کا بہترین طریقہ کیوں تصور کیا جائے ؟

اس کی وجوہ کچھ تو تاریخی ہیں اور کچھ تجربی اور جذباتی ۔مسلمان ملکوں کے لئے سرمایہ دا کا تجربہ بہتر ثابت نہیں ہوا۔ سرمایہ داری کا تعلق استعماری طاقتوں سے رہا ہے، اور ان صنعتو سے رہا ہے جن میں بنیادی اشیاء سے خوب استفادہ کیا گیا اور دوسری صنعتوں اور زراعت ۔ پوری طرح غفلت برتی گئی۔ بیشتر سرمایہ غیر ملکیوں کے قبضہ میں چلا گیا اور صنعتوں کا بیشتر منافع بہ ہوتا رہا ۔غیر ملکی نجی صنعتوں کے منافع سے مسلمانوں کو تقریباً محروم رکھا گیا جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ معمو استثناء کے ساتھ سرمایہ داری کے ذریعہ کوئی بڑا مراعات یافتہ طبقہ پیدا نہ ہو سکا۔ یہ تاثر ت ہوا کہ سرمایہ داری کا اثر صرف یہ ہے کہ ترقی یافتہ ممالک غیر ترقی یافتہ ممالک کی پیداوار کو سستے داموں خرید لیتے اور اپنی پیداوار کو مہنگے دام فروخت کر کے ان ملکوں کا استحصال کرتے ہیں۔

آخر کار استعماری حکمت عملی نے جو سرمایہ داری کی ہمرکاب تھی، اسلامی ثقافت پر کاری ضرب لگائی اور مسلمان، سماجی ناکہ بندی، معاشی بربادی اور قومی استحصال کا شکار ہو گئے۔

" انقلابی جمہوریت اور ایک پارٹی کی ریاست

مسلمان ملکوں میں جمہوریت اور پارٹی سسٹم کے خلاف جو نیا رجحان پیدا ہوا ہے، وہ جمہوری اشترا کی منظر میں، ان ممالک کی اشتراکیت کا شاید سب سے حیران کن پہلو ہے ۔لیکن اس کا جواز یہ پیش کیا جاتا ہے کہ یہ سیاسی طرز عمل استعماری آمریت سے وراثت میں ملا ہے ۔اور پھر قبائلی تعصب کو کرنے اور قومی اتحاد کو قائم کرنے کی بھی ضرورت ہے۔عوام ان پڑھ اور سیاسی اعتبار سے ناتج ہیں، نیز ان ممالک کے لئے ایک مرکزی معاشی منصوبہ بندی نہایت اہم ہے۔ یہ سب کچھ صحیح ۔ لیکن سب سے بنیادی بات یہ ہے کہ مسلم وطنیت اور موجودہ معاشی پستی نے ایک قسم کے انقلا

سیاسی فکر کو جنم دیا ہے

بایں ہمہ، جب مسلمان اشتراکی انقلاب کا ذکر کرتے ہیں تو اس کا مطلب "مارکسی انقلاب" نہیں ہوتا بلکہ اس سے مراد ایک ایسا تکنیکی انقلاب ہے جس کا مقصد ان کے اپنے ممالک کو بیسویں صدی کی ترقی کی دوڑ میں شامل کرنا ہے۔ یہ ہرگز صحیح نہیں کہ وہ یورپ کے مارکسیوں کی طرح، عالم اسلام میں بھی انقلاب کے ذریعے اشتراکیت لانا چاہتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اشتراکیت کو ایک قسم کے ارتقائی اور تدریجی عمل سے مقبول و پسندیدہ بنا سکتے ہیں۔

اس کے باوجود اکثر اشتراکی مسلمان انقلابی طریقوں کو ترقی کے مقصد کے لئے استعمال کرنا چاہتے ہیں۔ البتہ اِن انقلابی طریقوں کا موازنہ بآسانی اور بعض اوقات ابہام کی وجہ سے مارکسی انقلابیوں کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ حکمران پارٹی کو نہ صرف عوام کی رہنمائی و ہدایت کے لئے استعمال کیا جاتا ہے بلکہ تنظیم، اتحاد نیز ریاست اور پارٹی کے تمام طبقوں اور درجوں میں یگانگت اور مطابقت پیدا کرنے کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔

عام طور پر یہ پارٹی تمام لوگوں کے درمیان ربط و ضبط قائم رکھتی ہے۔ اس کا کام یہ بھی ہے کہ لیڈروں کو رائے عامہ سے واقف رکھے اور مخالف رائے کے پیدا ہونے میں مزاحمت کرے اور عوام کو لیڈروں کے خیالات و افکار سے مطلع کرے۔ اس بات کو صدر شیخ احمد طورے (SEKOU-TOURE) نے بہت عمدگی سے بیان کیا ہے۔ "پارٹی غینی کے عوامی فکر کی نمائندہ ہے، یہ فکر اپنے بلند ترین درجے پر اور اپنی مکمل شکل میں ہے۔ پارٹی کی فکر ہمارے افعال و اعمال کو راہ دکھاتی ہے اور اُن اصولوں کی نشان دہی کرتی ہے جو ہمارے طرزِ عمل، ہمارے اجتماعی اور انفرادی رجحان کو متعین کرتے ہیں۔"

انقلابی مسلم اشتراکیت کا یہ نظریہ اُس خالص مارکسی تصور کے برعکس ہے جس کا پرچار سابق نوآبادیاتی ملکوں میں کیا جا رہا ہے اور جہاں مسلمانوں کو سیاسی زندگی سے علیحدہ رکھا جاتا ہے۔ غانا کے سابق صدر انکروما تو اس حد تک نکل گئے کہ اُنہوں نے ایک خاص نظریاتی پارٹی کی بنیاد رکھی جو اگرچہ سوشلسٹ ہونے کی دعوے دار تھی لیکن اس کا مقصد قوم کو متحد کرنا نہ تھا بلکہ سرکاری حکمتِ عملی کے لئے تعلیم و تنظیم کو ذریعہ بنانا تھا۔ اُنہوں نے کہا تھا،

" سماجی اعتبار سے پارٹی کی تشکیل میں یکسانیت نہیں ہے اس لئے یہ خطرہ ہے کہ ہمارے اشتراکی مقاصد کو موقع پرست لوگ پورا نہیں ہونے دیں گے بلکہ ملک کو ان بورژوا عناصر کے حوالے کر دیں گے جو کسی طرح بھی ہمارے معاشرتی مقاصد کے لئے ہمدرد اور معاون ثابت نہیں ہو سکتے۔"

ترقی اور مساوات

بعض اوقات یورپین اشتراکیین اس بات پر بڑی حیرانی کا اظہار کرتے ہیں کہ آخر اشتراکی ان تقسیمِ دولت کی بجائے پیداوار پر اتنا زور کیوں دیتے ہیں۔

ایک اشتراکی مسلمان مفکر کے الفاظ میں "یورپ کی اشتراکیت کا مقصد دولت پر قبضہ کرنا اور اُسے تقسیم کر دینا ہے لیکن اسلامی اشتراکیت دولت پیدا کرنے کی اجتماعی کوشش ہے۔" اگرچہ ین سوشلسٹ اِن دونوں باتوں کو اپنا نصب العین قرار دیتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود یہ جملہ اہم حقیقت کی غمازی کرتا ہے جس سے مغرب کے اشتراکیوں کو اپنے معاصر مسلمان اشتراکیوں کو ھنے میں مدد مل سکتی ہے۔ اب ہم دوبارہ غریبوں اور امیروں کے تعلق کی طرف آتے ہیں جو سوشلزم تمام اصولوں کی روح ہے۔ یہ ملکیت اور آمدنی کا وسیع تفاوت ہی تھا جس نے یورپ کی مایہ دار معیشتوں میں اصلاح کی ضرورت و اہمیت کو تقویت دی، اور اِن حالات نے ایسے ذرائع اداروں کو وجود بخشا جن کی مدد سے سوشلزم کی تعبیر ممکن ہو گئی یعنی مزدوروں کی آزاد اور مضبوط نوں (TRADE UNIONS) کا قیام ممکن ہو گیا۔ حکومت نے معاشرے کے غریب طبقوں فلاح پر پیسہ صرف کرنے کی ضرورت محسوس کی۔ ایک خاص امیر طبقے کی فلاح کے بجائے عوام کی ائی بہبودی کا نظریہ پیدا ہوا جو ذرائع پیداوار پر عوامی ملکیت کی صورت میں منتج ہوا۔

ان تمام اقدامات کا پہلا مقصد دولت کی از سرِ نو تقسیم تھا تاکہ مساوات پر مبنی معاشرہ قائم سکے۔ دوسرا مقصد یہ تھا کہ پیداوار کے لئے امدادِ باہمی کے طریقے اپنائے جائیں اور تیسرے یہ قومی آمدنی میں مجموعی طور پر اضافہ و توسیع کی جائے۔

عالمِ اسلام کی معاشی حالت یہ ہے کہ یہاں ہر فرد، یورپ کے "اہلِ ثروت" کے مقابلے میں مفلس ے۔ اس لئے بنیادی کام یہ ہے کہ قومی آمدنی کو بڑھایا جائے۔ اشتراکیت کے امدادِ باہمی اور مساوات ے اصول اگرچہ اہم ہیں لیکن ان کی یہ اہمیت پیداوار کے بعد ہی ظاہر ہوتی ہے۔ تونس کے ابنِ صلاح

نے اس بحث کو اس طرح ختم کیا ہے کہ "سچے اشتراکیوں کی نیت و مقصد یہ ہے کہ معا[illegible] کو چاہیئے کہ پیداوار میں توسیع کرے۔ اِسے منظم کرے اور عدل و انصاف کے ساتھ اسے معاشرہ میں تقسیم کرے۔"

غیر جانب دارانہ اشتراکیت

آخر میں، یہ بات بھی اہم ہے کہ اسلامی اشتراکیت کو اس کے غیر جانب دارانہ ماحول میں [illegible] سکتا ہے۔ ایک [illegible] شخص کا ایک جزء ہے جس کی عالم اسلام کو تلاش ہے۔ لیکن [illegible] اہم بات یہ ہے کہ یہ تعبیر ہے [illegible] حیات و ضروریات کا جو مسلمان ملکوں کے مقا[illegible] کی پیداوار ہیں۔ ان ملکوں میں مارکس کو عزت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے کیونکہ اس کے [illegible] میں انسانیت پرستی ہے اور اس وقت جب کہ افریقہ اور ایشیا کے عوام غربت و افلا[illegible] [illegible] سے دوچار ہیں، یہ پیغام ان کے پژمردہ دلوں میں زندگی اور انقلاب کی روح [illegible] [illegible] تنظیم کو اپنا رہے ہیں جس کی وصیت کبھی مارکس نے اپنے پیروؤں [illegible] تھی [illegible] تصور اشتراکی مسلمان کی انتدائی ضرورتوں کے عین مطابق ہے۔

مارکس کے وہ معاشی نظریئے جو ملکیت اور اشتراکی انقلاب کے امکانی عوامل سے تع[illegible] ہیں یا تو [illegible] ان کی ضرورت باقی نہیں رہی یا پھر انہیں جزئی اور تجزی[illegible] [illegible] استعمال کیا جاتا ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ سوشلسٹ مفروضوں کی اطاعت اور تاریخی نظریات کی کوئی معقول بات نہیں اور اشتراکی بلاک کی تقلید بھی چنداں قابلِ ستائش نہیں۔

سرسیّد احمد خان اور جدید تعلیم

○ ـــــــــــــــــــــ محمّد نذیر کاکا خیل

ندوستان میں جب ایسٹ انڈیا کمپنی کے قدم جم گئے اور کمپنی نے سیاسی اختیارات حاصل کر لئے تو
یہ اس سے پہلے مشنری سکولوں کی حوصلہ افزائی کرتی رہی اور ان سکولوں کے ذریعہ انگریزی زبان اور
لوم کو پھیلاتی رہی، اپنی تعلیمی پالیسی پر نظر ثانی کرنا پڑی۔ چنانچہ ہندوستانیوں کو کم تنخواہ پر ملازم رکھنے
، ان کو نہ صرف انگریزی بلکہ مشرقی علوم کی تعلیم بھی دینی شروع کی گئی۔ وارن ہیسٹنگز نے ۱۷۸۰ء میں متمو
ن امراء کے لڑکوں کے لیے ایک مدرسہ قائم کیا۔ ۱۷۹۰ء میں بنارس میں ہندوؤں کے لئے ایک مدرسہ
لیا۔ اوّل الذکر میں عربی اور فارسی کی تعلیم دی جاتی تھی جب کہ مؤخر الذکر میں سنسکرت کی تعلیم کا انتظام تھا۔
ہم سات سال بھی مشرقی علوم کا پڑھایا جانا سیاسی مصلحت کی بنا پر تھا۔[1]

۱۸۱۳ء میں جب کمپنی کے پروانۂ تجارت کی تجدید کا وقت آیا تو برطانوی پارلیمنٹ نے کمپنی سے
منوائی کہ وہ ہندوستان کی تعلیم پر وہاں کے خرچ سے ایک لاکھ روپے سالانہ خرچ کیا کرے۔ لیکن ۱۸۲۵ء
، ملکی فتوحات اور سیاسی معاملات میں ایسی مشغول رہی کہ تعلیم کی طرف پورے انہماک سے توجہ نہ دے
بتہ اس دوران تعلیمی معاملات میں مختلف حلقوں میں اختلافات رونما ہو گئے چنانچہ چار مسائل تصفیہ
رہے۔[2] اوّل: تعلیم کا مقصد کیا ہونا چاہیے؟ دوم: تعلیم کا بندوبست کون کرے؟۔ سوم: تعلیمی زبان
، ہو؟ چہارم: تعلیم کا طریقہ کیا ہونا چاہیے؟

۱۸۳۷ء میں لارڈ میکالے نے جدید علوم اور انگریزی زبان کی اشاعت کے بارے میں اپنی رپورٹ پیش
، ولیم بنٹینگ کی کونسل نے منظوری دلوا دی۔ اس پر ملک بھر کے علماء نے احتجاج کیا کہ انگریز حکومت کا اس

---

[1] خالد یار خاں۔ تاریخ تعلیم۔ اُردو مرکز لاہور۔ ۱۹۶۳ء ص ۲۲۹۔ [2] ایضاً ص ۲۳۱۔

[redacted]

کے سوا کوئی ارادہ نہیں کہ مسلمانوں کو عیسائی بنایا جائے۔ الغرض ۱۸۵۷ء تک ملک میں تین قسم[۳] کے مدرسے قائم تھے، جن میں کوئی قدر مشترک نہ تھی۔ انگریزی اور مغربی علوم کے لئے مشنری سکول تھے جن میں مذہبی اور دنیوی اُمور کے ساتھ ساتھ دیسی زبان کے ذریعہ بھی تعلیم دی جاتی تھی۔ دوسری قسم کے مدرسے انگریز حکومت نے قائم کئے تھے جن میں سیکولر تعلیم کا انتظام تھا۔ ان کے علاوہ تیسری قسم ان مدارس کی تھی جو دیسی طرز کی تعلیم دیا کرتے تھے۔

سید احمد خان نے اس ذہنی انتشار کے زمانے میں آنکھیں کھولیں اور دیسی طرزِ تعلیم کے مطابق تربیت پائی۔ قوم کی پس ماندگی کا درد لئے بظاہر تو جوانی میں اُنھوں نے انگریز کی نوکری اختیار کی لیکن دل ہی دل میں قوم کی حالتِ زار پر آنسو بہاتے رہے۔ ۱۸۵۷ء کے واقعات نے ان کے دل پر گہرے نقوش چھوڑے۔ ان کو یقین ہو گیا کہ قوم کی حالت سدھارنے کا ایک ہی طریقہ ہے اور وہ ہے صحیح تعلیم و تربیت۔ چنانچہ ایک جگہ لکھتے ہیں:

"مجھ کو اس بات کا رنج ہے کہ میں قوم میں ہزاروں نیکیاں دیکھتا ہوں پر ناشائستہ، ان میں نہایت دلیری اور جرأت پاتا ہوں پر خوفناک، ان میں نہایت قوی استقلال دیکھتا ہوں پر بے ڈھنگا، ان کو نہایت دانا اور عقل مند پاتا ہوں پر اکثر مکر و فریب اور زور سے ملے ہوئے۔ ان میں صبر و قناعت بھی اعلیٰ درجہ کی ہے مگر غیر مفید اور بے موقع۔ پس میرا دل جلتا ہے اور میں خیال کرتا ہوں کہ اگر یہی ان کی عمدہ صفتیں تعلیم و تربیت سے آراستہ ہو جاویں تو دین اور دنیا دونوں کے لئے کیسی کچھ مفید ہوں۔"[۴]

تعلیم و تربیت پر اظہارِ رائے کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ:

"جو کچھ انسان میں ہے اس کو باہر نکالنا انسان کو تعلیم دینا ہے اور اس کو کسی کام کے لائق کرنا اس کی تربیت کرنا ہے۔ .... تربیت پانے سے تعلیم پانا ضروری نہیں ہے۔ تربیت جتنی چاہو کرو اور اس کے دل کو تربیت کرتے کرتے منہ تک بھر دو مگر اس سے دل کی سرچی سوتیں نہیں کھلتیں بلکہ بالکل بند

۳۔ ایضاً ص ۱۴۱ – ۲۴۰۔ ۴۔ محمد اسمٰعیل پانی پتی۔ مقالاتِ سرسید (حصہ ہشتم)۔ ص ۱۳ – ۱۴۔

[redacted]

ہو جاتی ہیں اندرونی قویٰ کو حرکت دیئے بغیر تربیت تو ہو جاتی ہے مگر تعلیم کبھی نہیں ہوتی۔"

ان خیالات کی روشنی میں جب وہ ہندوستانی مسلمانوں کے عالموں اور تربیت یافتہ لوگوں کو دیکھتے ہیں تو محسوس کرتے ہیں کہ ان لوگوں کی "تربیت تو نہایت اچھی ہے اور تعلیم کچھ نہیں۔ ظاہر میں دیکھو تو طمطراق بہت کچھ مگر جب اصلیت ڈھونڈو تو کچھ نہیں۔ بھاری بھرکم تو عمامہ و دستار، جبہ اور کرتہ سے بہت کچھ مگر دل کی اور اندرونی قویٰ کی شگفتگی دیکھو تو کچھ بھی نہیں .... ان کے روحانی قویٰ بالکل نیست و نابود ہو چکے ہیں اور صرف زبانی بک بک یا تکبر و غرور اور اپنے آپ کو بے مثل و بے نظیر قابلِ ادب سمجھنے کے اور کچھ باقی نہیں رہتا۔ زندہ ہوتے ہیں مگر دلی اور روحانی قویٰ کی شگفتگی کے اعتبار سے بالکل مردہ ہوتے ہیں۔ کتابیں پڑھتے ہیں اور جس قدر عمدہ کتابیں افراط سے بہم پہنچیں ان کو اور زیادہ پڑھتے ہیں اور ان سے تربیت حاصل کرتے ہیں اور ایسے بیل کی مانند ہو جاتے ہیں جو برابر چرتا ہے اور پھر بھی چراگاہ ہی میں رہنے کی خواہش کرتا ہے۔ پس کتابیں پڑھ لینے سے انسانیت نہیں آجاتی بلکہ وہ کتابی علم خود بخود ان پر بوجھ ہو جاتا ہے۔"[۵]

سرسید ایک طرف اگر روایتی طرزِ تعلیم کے خلاف نبرد آزما ہیں تو دوسری طرف وہ انگریزوں کے مروجہ نصابِ تعلیم کے بھی برابر ناقد ہیں کیونکہ ان کا خیال تھا کہ "جو تعلیم کہ حسبِ احتیاج وقت نہ ہو وہ غیر مفید ہے"۔ سرسید اگرچہ انگریزی زبان اور مغربی علوم کے دلدادہ تھے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ قدیم تعلیم کے سرے سے مخالف تھے۔ قدیم تعلیم کی مخالفت صرف اس وجہ سے کر رہے تھے کہ قدیم قدیم نہ رہا تھا بلکہ اس میں زمانے کی رفتار کے ساتھ ساتھ بہت سی ایسی خامیاں پیدا ہو گئی تھیں جن کو دور کرنے کی کوشش نہیں کی گئی۔ قدیم اور جدید کا فرق بتاتے ہوئے اور قدیم تعلیم کی خوبیاں جتاتے ہوئے وہ لکھتے ہیں:

"اس زمانہ کی تعلیم میں جو بذریعہ انگریزی زبان کے ہوتی ہے اور اگلے زمانہ کی تعلیم جو بذریعہ عربی زبان کے ہوتی تھی، یہ فرق ہے کہ اگلے زمانے میں تعلیم کا سامان ایسا موجود اور مہیا تھا کہ ہر شخص جو علم کی کسی شاخ میں یا شاخوں میں اس زمانہ کے موافق اعلیٰ درجہ کی تعلیم اور اس فن کا ماسٹر ہونا چاہے تو ہو سکتا تھا اور سوسائٹی جو اس زمانہ میں موجود تھی اس تعلیم کی مدد کرتی تھی اور اس پر عمدہ اخلاقی اثر ڈال کر اس کو

---

[۵] ایضاً ص ۱۶-۱۵۔

[redacted]

سوسائٹی کے لائق کر لیتی تھی اگلے زمانہ کی سوسائٹی بلحاظ اخلاق و حسنِ معاشرت کے ایسی عمدہ تھی کہ اس میں
ں اس زمانہ میں بھی نہیں نکالا جا سکتا مگر افسوس کہ زمانہ کے انقلاب کے ساتھ وہ قائم نہ رہی۔ اِس زمانہ
علیم جو انگریزی زبان کے ذریعے سے ہندوستان میں ہوتی ہے اس کے لئے کوئی ایسا سامان نہیں ہے کہ جو شخص
کی کسی شاخ میں اعلیٰ درجہ کی تعلیم پانا چاہے تو اعلیٰ درجہ کی تعلیم پا کر اس فن کا ماہر ہوسکے۔ ہندوستان
اعلیٰ تعلیم دینے والی وہ یونیورسٹیاں ہیں جو ہندوستان میں موجود ہیں وہ بلا شبہ بی اے اور ایم اے
ڈگریاں دیتی ہیں مگر اس تعلیم کو اعلیٰ کہنا ہمارے نزدیک محض ناواجب ہے بلکہ وہ علم کی بعض شاخوں میں
سط درجہ کی تعلیم ہے اور بعض شاخوں میں ادنیٰ درجہ کی تعلیم کا رتبہ رکھتی ہے۔[6]

سید احمد خان سے قوم کی پس ماندگی نہیں دیکھی جا سکتی تھی۔ وہ ان کی ترقی کے خواہاں تھے اور اپنے
مقصد کے حصول کے لئے انہوں نے انگریزوں کی طرف دوستی کا ہاتھ بڑھایا۔ ان کو قوم کی بھلائی
میں نظر آئی کہ وہ مغربی زبانوں اور علوم مغربی کی تحصیل کے لئے بڑھ چڑھ کر حصہ لے۔ "ہمارے ملک
ہماری قوم کو اگر درحقیقت ترقی کرنی ہے) .... تو اس کے لئے بجز اس کے اور کوئی راہ نہیں
وہ علوم مغربی و زبانِ مغربی میں اعلیٰ درجہ کی ترقی حاصل کرے۔ ہماری دولت، ہماری حشمت، ہماری عزت،
ری سوشل، ہماری پولیٹیکل حالت سب کا دار و مدار اسی بات پر ہے۔"[7] انہوں نے گورنمنٹ کو مشورہ
کہ اگر واقعی ہندوستانیوں کی بھلائی مقصود ہے تو اسے چاہیئے کہ ہندوستان میں انگریزی تعلیم پھیلائے۔

مئی ۱۸۶۲ء میں سید احمد خان کا تبادلہ مراد آباد سے غازی پور ہو گیا تو وہاں ان کو پختہ یقین ہو گیا کہ جب
ہندوستان میں عام طور پر علم کی روشنی نہیں پھیلے گی اس وقت تک ہندوستانیوں کی بھلائی کی تمام
بیریں بے کار اور فضول ہیں۔ علوم جدیدہ کی عام اشاعت اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک کہ
لمی کتابیں دیسی زبان میں ترجمہ نہ کی جائیں۔ چنانچہ اسی مقصد کے پیشِ نظر ۱۸۶۲ء میں غازی پور سائنٹیفک
وسائٹی کا قیام عمل میں لایا گیا۔[8]

---

[6] ایضاً ص ۶-۷۔ [7] ایضاً ص ۴۸۔

[8] مولانا الطاف حسین حالی، حیاتِ جاوید (لاہور ۱۹۵۷ء طبع جدید) ص ۷۶-۱۷۵۔ ہمارے سامنے حیاتِ جاوید کا یہی ایڈیشن ہے لہٰذا تمام حوالوں کے لئے اسی اشاعت سے رجوع کیا جائے۔

۱۸۶۴ء میں جب ان کی تبدیلی علی گڑھ ہوگئی تو وہ اپنے ساتھ سائنٹیفک سوسائٹی کا دفتر بھی وہیں لے گئے۔ ۱۸۶۶ء میں اس سوسائٹی کی طرف سے اخبار "علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ" نکلا جس میں اکثر مضامین تعلیمی مسائل سے متعلق ہوا کرتے تھے۔

سید احمد خان ہمیشہ سے ہندو مسلم کو ایک قوم شمار کرتے تھے لہٰذا ان کی خدمات دونوں کے لئے یکساں تھیں۔ لیکن ۱۸۶۷ء کے لسانی جھگڑے نے ان کے ذہن کو جھنجھوڑا[۹] اور انہیں یقین ہوگیا کہ ہندو مسلم کا ایک قوم کی حیثیت سے ساتھ ساتھ چلنا مشکل ہے۔ چنانچہ اس کے بعد انھوں نے مسلمانوں کی تعلیم پر خصوصی زور دیا۔ وہ چاہتے تھے کہ مسلمان زیادہ سے زیادہ تعداد میں انگریزی پڑھ لکھ کر ہندوؤں سے کسی بھی دوڑ میں پیچھے نہ رہ جائیں۔ انہوں نے اپنا سارا وقت انگریزی زبان اور مغربی علوم کے حاصل کرنے کی تبلیغ میں صرف کیا۔ ایک طرف اگر سید احمد خان کو انگریزی زبان اور مغربی علوم میں فائدہ نظر آیا اور انہوں نے اس فائدے کو اپنی قوم (مسلمان) کے ذہن نشین کرانے کی جدوجہد کی تو دوسری طرف راسخ الاعتقاد علماء کو جدید علوم میں خامیاں ہی خامیاں نظر آئیں۔ انھوں نے سرسید پر بھی الزام تراشی شروع کی۔ جس کے جواب میں سرسید احمد خان نے علی الاعلان کہہ دیا "ہمارا مقصد ان تحریروں سے اپنی قوم کو اس بات سے آگاہ کرنا ہے کہ یہ جو مقدس اشخاص علوم مفیدہ کے حاصل کرنے سے قوم کو باز رکھتے ہیں اور مذہبی تعصب کو کام میں لاتے ہیں اور مذہبی ٹٹی کی آڑ میں لوگوں کو اغوا کرتے ہیں وہ قوم کے، اسلام کے اور مسلمانوں کے درحقیقت دشمن ہیں۔ بعضے تو صرف اپنی دکانداری اور شیخیت قائم رکھنے اور صرف اپنا تقویٰ اور تقدس لوگوں میں جتانے کو قوم کو غارت کرتے ہیں۔ ان کا دعویٰ دینداری اور ادعائے تقدس محض جھوٹا ہے اسلام ایک نہایت روشن اور سچا مذہب ہے اس کو علوم اور حقائق اشیاء کے معلوم ہونے سے جہاں تک کہ طاقت بشری میں ہے کچھ نقصان نہیں پہنچتا، البتہ علماء کی دکانداری اور مقدسین کے بناوٹی تقدس اور متوہمین کے توہم باطل کو ضرور نقصان پہنچتا ہے پس قوم کو اپنے حال پر خود غور کرنا چاہیئے کہ درحقیقت ان کو کیا کرنا چاہیئے۔"[۱۰]

"علوم دین کی کتابوں کی ہمارے ہاں کمی نہیں ہے مگر مشکل یہ ہے کہ علمائے اسلام کو بہت سے مذہبی اُمور کے بیان کرنے میں دیگر علوم سے استمداد لینی پڑی ہے اور وہ دیگر علوم ہمارے ہاں کی موجودہ کتابوں میں

---

۹ حیات جاوید ص ۱۹۳۔   ۱۰ مقالات سرسید VIII ص ۱۶۲۔

[redacted]

رف یونانیوں کی تقلید سے بھرے ہوئے ہیں پورے طور پہ زمانہ حال کی ترقی کے مطابق موجود نہیں ہیں اور اس لئے
م کو مذہب کے لئے بھی کسی یورپ کی زبان کے ذریعہ سے ان علوم کے حاصل کرنے کی ضرورت پڑتی ہے۔
مارے ہاں کے علماء اس بات کو نہیں مانتے۔ اس لئے کہ ان کو معلوم نہیں ہے کہ ان قدیم علوم نے کہاں تک
رقی پائی ہے اور کس طرح ایک چھوٹا سا بیج پودا اور ایک چھوٹا سا پودا عالی شان درخت ہو گیا ہے۔ نہ وہ
یہ جانتے ہیں کہ یورپ کی زبانوں میں جو کتابیں ہیں ان میں کیا لکھا ہے۔ نہ وہ یہ جانتے ہیں کہ علوم جدیدہ
سے یونانیوں کے اور ہمارے اگلے علماء کے علوم پر کیا مشکلیں واقع ہوئی ہیں۔ اور جہاں تک وہ مشکل مسائل اسلام
سے متعلق ہیں وہ کیونکر حل ہوئے ہیں۔ اگر ان کو یہ معلوم ہوتا تو یورپ کی کسی زبان کو تحصیل کرنا وہ فرض کفایہ
سمجھتے ۔ [11]

جیسا کہ اس مقالے کے شروع میں بتایا گیا۔ جب سے ہندوستان میں جدید تعلیم کا آغاز ہوا۔ چار مسائل
موضوع بحث رہے۔ (۱) تعلیم کا مقصد کیا ہو؟ (۲) تعلیم کا بندوبست کون کرے؟ (۳) تعلیمی زبان
کون سی ہو؟ (۴) تعلیم کا طریقہ کیا ہونا چاہیئے۔؟

اس بارے میں سرسید کے خیالات بالکل واضح اور دوٹوک ہیں۔ تعلیم کا مقصد کلرک پیدا کرنا نہیں
بلکہ عمدہ سوسائٹی کی تشکیل کے لئے راستہ ہموار کرنا ہے۔ جب عمدہ سوسائٹی بنے گی تو لوگوں کے اخلاق خود
بخود درست ہو جائیں گے۔ کیوں کہ بقول سرسید "اخلاقی تعلیم صرف کتابوں کی تعلیم سے حاصل نہیں ہوتی
بلکہ عمدہ سوسائٹی اس کی تعلیم دیتی ہے"۔ سرسید کے خیال میں اس وقت ہندوستان کی سوسائٹی مہذب
نہیں تھی کیونکہ "جو قدیم سوسائٹی علماء اور نیک، خدا پرست، رحم دل، نیک خصلت لوگوں سے مرکب تھی
وہ مدت ہوئی کہ مردہ ہو گئی اور نئی سوسائٹی جو زمانہ حال کے موافق ہو اب تک قائم نہیں ہوئی یا مکمل نہیں ہوئی"
ان کو یقین تھا کہ جب تک خود اسی قوم کے چند لوگ اس قوم کی سوسائٹی کے مہذب کرنے پر آمادہ نہ ہوں اور
دل سے کوشش نہ کریں سوسائٹی کی حالت درست نہیں ہو سکتی۔ اور یہی سبب ہے کہ باوجودیکہ کئی قرن [12]
گورنمنٹ کو ہندوستانیوں کو تعلیم دیتے گزرے مگر ان کی سوسائٹی کی حالت اب تک درست نہیں ہوئی۔
"مسلمانوں کی تعلیم کے لئے یہ کافی نہیں کہ دو چار ملاں کسی جگہ پڑھانے کو مقرر کر دیئے جائیں اور وہ وہی

---

[11] ایضاً ص ۱۳۱ - ۱۳۰۔

[12] مقالات VIII ص ۸

[redacted]

ڑ کھائی کتابیں دو چار دس یا پانچ آدمیوں کو پڑھانے لگیں۔ بلکہ سب سے بڑی ضرورت اس بات کی ہے
فہمیدہ فہمیدہ اور ذی علم لوگ جمع ہوں اور بعد بحث و گفت گو کے یہ بات قرار دیں کہ اب سلسلہ تعلیم بنظر
نۂ زمانہ اور بلحاظ علوم و فنون جدیدہ کے کس طرح پر قائم ہونا چاہیے اور ہماری پرانی دقیانوسی تعلیم
لسلے میں کیا کیا تبدیلی اور ترمیم کرنی چاہیئے ہمارا سلسلہ تعلیم بلحاظ مقاصد مذہبی کس طرح پر قائم
بلحاظ دنیوی کس طرح ہمارے لیا ہے۔ اور جب کوئی طریقہ تجویز ہو لے اس وقت اس کے اجراء
ضلع کے لوگ اپنے اپنے ضلع میں سعی و کوشش کریں گے[۱۳]
سرسید احمد خان کو اس بات کا احساس تھا کہ دینی تعلیم کا انتظام کرنا اگر یہ حکومت کے بس کا کام
، کیونکہ ہندوستان میں مختلف مذاہب ہیں ان سب کی تعلیم کا الگ الگ انتظام یا کسی ایک
گروپ کی تعلیم کا انتظام کر کے دوسروں پر بھی اس نظام کو تھوپ دینا گورنمنٹ کو زیب نہیں دیتا۔
ن دلیل کی موافقت میں وہ اسلامی سلطنت کی مثال دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ شاذ و نادر ایک مدرسے ایسے
گے جن کا خرچ حکومتِ وقت نے کیا ہو ورنہ تمام مدرسے صرف رعایا کی مدد سے قائم تھے جو ان کے
ن یا بانیوں کو بطور نذرو نیاز ان کے قائم رکھنے کو روپیہ دیتی تھی۔[۱۴]
ابتدائی اور ثانوی تعلیم کے لئے سرسید احمد خان مادری زبان کو ترجیح دیتے تھے کیوں کہ ان کا خیال
طالب علم کو اس سے بڑی آسانی ہوتی ہے اور جو علم اس زبان کے ذریعہ سکھایا جاتا ہے اس کا اثر عمل میں
قوی اور مفید ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں اس میں ایک ... کے ذریعہ سے علم خوب شائع ہوتا
اس کے برعکس علم کی تحصیل اگر غیر ملک کی زبان کے ذریعہ سے کی جائے تو اس میں دو چند وقت
ہوتا ہے۔ اوّل تو خود زبان ہی کے سیکھنے میں وقت خرچ ہوتا ہے اور اس کی تحصیل میں ہزاروں طالب علم اس
ہو جاتے ہیں کہ پھر اس زبان کے ذریعے سے جس کو انہوں نے حاصل کیا ہے کسی مفید علم کی تحصیل کرنے کے
لئے وقت باقی نہیں رہتا ہے[۱۵]۔ جہاں تک اعلیٰ تعلیم کا تعلق ہے تو اس کے لئے انگریزی زبان ہی موزوں
ہے اس سلسلے میں سرسید کا استدلال یہ تھا کہ "جس زمانے میں جس زبان کا عروج ہوتا ہے وہی زبان
کے لئے اختیار کی جاتی ہے۔ یہ کلیہ قاعدہ ہے کہ جس ملک میں جو زبان حکومت اختیار کرتی ہے اسی زبان

مقالات ۸ صہ ۷-۱۰۶۔ [۱۴] ایضاً صہ ۶-۱۰۳ [۱۵] ایضاً صہ ۷۱ - ۷۲ -

[redacted]

روج ہوتا ہے۔ خلفائے بنی اُمیہ اور بنی عباس کے زمانے میں عربی کا عروج تھا۔ ہر شخص اسی زبان میں
م کو سیکھتا تھا، ہندوؤں کے زمانہ میں ہندوستان میں سنسکرت زبان کا عروج تھا اسی کو لوگ اختیار
تے تھے۔ جب مسلمانوں کی عمل داری ہندوستان میں ہوئی تو فارسی زبان کا عروج ہوا اور سب نے فارسی
ان میں تعلیم پانا اختیار کیا۔ اب ہندوستان میں حکومت انگریزی ہے اور اسی زبان کو عروج ہے اس لئے
شخص اسی زبان کے اختیار کرنے پر مائل ہے۔"[16]

ان کا خیال تھا کہ اعلیٰ تعلیم صرف ترجموں کے ذریعے حاصل نہیں کی جا سکتی۔ اور نہ ہی اس کے ذریعے
ں کی ترقی کے راستے کھل سکتے ہیں۔ اگر ایسا ہونا ممکن ہوتا تو کیوں میکالے سے پہلے ایسٹ انڈیا کمپنی کی
وششیں، دہلی کالج کی خدمات اور خود سائنٹیفک سوسائٹی کی قابلِ قدر خدمات بار آور نہ ہو سکیں[17]

"بڑے بڑے علموں سے صرف زبان انگریزی کے ذریعہ سے واقفیت حاصل ہو سکتی ہے اور یہی
بات ایسی ہے جس کے سبب سے ملک میں مفید علموں کے عموماً جلد شائع ہونے میں بڑے بڑے موانع اور
ہرج واقع ہوتے ہیں اور اس کے باعث لوگوں کی رائے اور خیالات سے بہتر تبدیلی پیدا ہونے میں توقف ہوتا
ہے اور عام تعلیم مضمحل اور پژمردہ ہو گئی ہے۔"[18]

سر سید احمد خان نے نہ صرف انگریزی زبان اور مغربی علوم کے رائج کرنے اور ان کو ترقی دینے کی
قابلِ قدر خدمات انجام دیں بلکہ دیسی زبانوں کی ترقی کے لئے بھی برابر کوشاں رہے۔ لیکن ان زبانوں کے احیاء
کا مطلب، جیسا کہ ان کے ایک مقالے سے ظاہر ہے، یہ نہیں تھا کہ مشرقی علوم کو پھر سے زندہ کیا جائے بلکہ
وہ صرف اس بات کے خواستگار تھے کہ جو علوم و فنون بالفعل یورپ میں مروج ہیں انہیں کو شائع کیا جائے۔[19]

وہ ہندوستان میں مروج جدید تعلیم پر بھی اکتفا نہیں کرتے بلکہ اس سے بھی آگے کی سوچتے ہیں۔ چنانچہ
ایک جگہ لکھتے ہیں:

ہمارے لئے اب یہ زمانہ نہیں ہے کہ ہم اپنی تعلیم کا مدار صرف کلکتہ یونیورسٹی کے امتحانوں پر
اور بی۔ اے اور ایم اے کی ڈگری پانے پر محدود رکھیں بلکہ ہمارا فرض ہے کہ ہم ہندوستان کی یونیورسٹیوں
کی ڈگریوں کو اپنی تعلیم کے لئے صرف ایک دروازہ سمجھیں اور بسم اللہ مجریہا و مرسٰہا ان ربی

---

[16] مقالات ۸ ص ۵-۴۔ [17] ایضاً ص ۳۴۔ [18] ایضاً ص ۵۷۔ [19] مقالات ۸ ص ۶۱۔

[redacted]

یالسرحیم کہہ کر جہاز پر سوار ہوں اور اپنی کامل تعلیم کے لئے کیمبرج اور آکسفورڈ کی یونیورسٹیوں کو
ں گاہ قرار دیں، ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ پنجاب یونیورسٹی مردہ مشرقی علوم اور مشرقی زبان کو زندہ
اور ٹوٹی پھوٹی انگریزی سکھلا کر ہم کو کیا بخشے گی اور ہم کو کس رتبہ پر پہنچائے گی۔ اس سے بجز اس کے
ب جال میں پھنس جائیں اور ایک ایسے بھنور میں جا پڑیں کہ تمام عمر چکر کھایا کریں اور وہیں کے وہیں
ور نجات کی کچھ توقع نہ ہو اور ہر دم ڈوب جانے کا اندیشہ ہو اور کیا حاصل ہوگا۔ [۲۰]

گست ۱۸۶۷ء میں اُنہوں نے برٹش انڈین ایسوسی ایشن اضلاع شمال مغربی کی جانب سے حکومت کو ایک
نت بھیج دی جس میں اعلیٰ درجہ کی تعلیم کے لئے ایک ایک سررشتہ قائم کرنے اور ان میں بڑے بڑے
تعلیم دیسی زبان میں دینے پر زور دیا۔ انگریزی حکومت نے شاید اس کا غلط مطلب لیا۔ کیوں کہ
ے قول کے مطابق گورنمنٹ کا ارادہ کلکتہ یونیورسٹی توڑ کر اس کی جگہ ورنیکلر یونیورسٹی قائم کرنے کا تھا
یزی کو صرف بطور ثانوی زبان تعلیم کے رکھنا چاہتی تھی۔ چنانچہ سرسید نے واضح طور پر اعلان کر دیا کہ
ئے ہرگز یہ نہیں کہ انگریزی صرف بطور ایک زبان کے سکھلائی جائے۔ اور اس کو اعلیٰ تعلیم و تربیت
نہ گردانا جائے بلکہ ان کی یہ خواہش ہے کہ انگریزی تعلیم کا طریقہ بدستور جاری رہے، مگر اس کے ساتھ
ب اور سررشتہ قائم کیا جائے جس سے انگریزی علوم و فنون اور خیالات دیسی زبان کے ذریعے
ت عام ہندوستانیوں میں پھیلائے جائیں۔ [۲۱]

الی مرحوم کے خیال میں سرسید احمد خان خود ورنیکلر یونیورسٹی کے قیام کے حامی تھے لیکن انہوں (سرسید)
ال غالباً زیادہ تر اس وجہ سے چھوڑ دیا ہوگا کہ اوّل تو گورنمنٹ کا ارادہ انگریزی تعلیم کے گھٹا دینے کا
ر سرسید کسی قیمت پر بھی قبول کرنے کے لئے تیار نہیں تھے۔ دوسرے بہت سی ایسی مشکلات ورنیکلر
ی کے قیام میں واقع تھیں جن کا حل کرنا نہایت دشوار تھا۔ ان میں ترجمہ کی مشکلات، سرسید کا
لتان، یونیورسٹی کے لئے مناسب جگہ اور خاص طور پر زبان کا مسئلہ بڑا پیچیدہ بن گیا تھا۔ [۲۲]
سید احمد خان کے نزدیک جیسا کہ اس مقالے میں بیان کیا گیا، تعلیم کا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ انسان

مقالات سرسید، ص ۴۹ - ۴۸۔

لانا الطاف حسین حالی۔ حیات جاوید (لاہور، ۱۹۵۷ء) ص ۱۸۷ و بعد۔ [۲۲] ایضاً ص ۱۹۱ - ۱۹۰۔

رف ایک اچھی سوسائٹی کا معزز ممبر بنے بلکہ اس علم کے ذریعہ دنیاوی جاہ و جلال بھی حاصل کرے۔ جب سے سوں نے لسانی جھگڑے کی بنا پر متحدہ قومیت کا تصور ترک کر دیا تھا انہوں نے اپنا سارا وقت مسلمانوں کی تعلیمی حالت درست کرنے پر صرف کیا۔

سید احمد خان نے ان لوگوں سے اختلاف کیا جو جدید تعلیم دیئے بغیر ہندوستان کی سماجی اور سیاسی حالت کو درست کرنے کے لئے کوشاں تھے۔ ان کا یہ خیال مصر کے مصلحِ اعظم شیخ محمد عبدہٗ کی طرح بالکل بجا تھا کہ جب تک مسلمانوں میں جدید تعلیم وسیع پیمانے پر نہیں پھیلائی جائے گی اور ان کو علم کے ذریعہ اپنے حقوق سے آگاہ نہیں کیا جائے گا، آزادی بے معنی چیز ہوگی۔ سر سید نے ملک میں رائج سرکاری اور غیر سرکاری مدارس کے نظام ہائے تعلیم سے اختلاف کرتے ہوئے ایک درمیانی راستہ اختیار کیا۔ اسی طرح انھوں نے جو تجاویز پیش کیں ان میں انگریزی اور دیسی مدرسوں کے نصابوں کی خوبیاں جمع کی گئیں اور ان کے نقائص کو دُور رکھنے کی کوشش کی گئی۔ عصرِ جدید کے تقاضوں کو مدِ نظر رکھتے ہوئے اُنھوں نے تجویز پیش کی کہ مسلمانوں کی تعلیم دو طرح کی ہو۔ ایک عام اور دوسری خاص۔ ۲۳؎

عام تعلیم

اوّل۔ دینیات: جس میں فقہ، اصول فقہ، حدیث، اصولِ حدیث، تفسیر، علم [illegible]، علم عقائد شامل ہو۔

دوم۔ علم ادب: زبان دانی اور انشاء پردازی اُردو، فارسی، عربی، انگریزی و لاطینی، علم تاریخ، جغرافیہ، علم اخلاق، مینٹل سائنس یعنی علم قوائے انسانی، علم منطق، علم فلسفہ، علم سیاستِ مدنی یعنی اصولِ حکومت، علم انتظام مدن (پولیٹیکل اکونومی)

سوم۔ علم ریاضی: علم حساب، علم جبر و مقابلہ، علم ہندسہ، فروعات اعلیٰ علم ریاضی کی۔

چہارم۔ طبیعیات: علم سکون، علم حرکت، علم آب، علم ہوا، علم مناظر، علم برق، علم ہیئت، علم آواز، علم حرارت، نیچرل فلاسفی۔

تعلیم خاص مسلمانوں کی ان علوم میں ہونی لازم ہے: انجنیری، علم حیوانات، علم تشریح، زوالوجی (ZOOLOGY) باٹنی یعنی علم نباتات، جیالوجی یعنی علم طبقات الارض، منرالوجی یعنی علم جمادات۔

۲۳؎ مقالات ص ۸۰ - ۷۹۔

[redacted]

، یعنی علم کیمیا ۔

سرسید کو اس بات کا احساس تھا کہ مسلمان بچوں خصوصاً امراء کے لڑکوں کو جب تک ایک خاص مدت ئے گھریلو ماحول سے نکال کر ایک الگ جگہ میں نہیں رکھا جائے گا اور ان کو خاص قسم کی تربیت جائے، ان کی تعلیم و تربیت بارآور ثابت نہیں ہوگی ۔ چنانچہ ایک مقالے میں اس پہلو پر روشنی ہوئے لکھتے ہیں :

"امراء اور اہل مقدور اور ذی دولت مسلمانوں کے لڑکوں کی تعلیم کے لئے نہایت ضروری ہے کہ ان کی عمر دس برس تک نہ پہنچنے پاوے کہ وہ اپنے گھر سے جدا رکھے جاویں اور ان کی خاص طور پر اور خاص نگرانی میں تعلیم ہو اور اس لئے ضروری ہے کہ کسی شہر کے قریب جس کی آب و ہوا عمدہ ہو اور شہر بھی چھوٹا ہو ایک پُر فضا میدان تجویز کر کے مکانات تعمیر کئے جاویں اور پھول باغ لگایا جاوے .... کسی لڑکے کے ساتھ خدمت گار نہ رہے ، ...... (یہ تمام لڑکے) ہر روز کی نمازیں جماعت سے پڑھیں اور صبح کی نماز کے بعد کسی قدر قرآن مجید بموجب اس قاعدہ کے پڑھ لیا کریں جو تجویز کیا جاوے ، اور ہر ایک جگہ وقت معین پر کھانا کھاویں .... (اس عمارت کے ساتھ ایک مدرسۃ العلوم ہو جس میں) وہ لڑکے امراء اور ذی مقدور لوگوں کے جو ان مکانات میں رہتے ہیں اور نیز مسلمانوں کے جو ان میں نہیں رہتے عموماً تعلیم پاویں گے۔ یہ مدرسہ درحقیقت تین مدرسوں پر مشتمل ہوگا انگریزی ، اُردو اور عربی فارسی ۔ انگریزی مدرسہ میں انگریزی پڑھائی جائے گی اور تمام علوم و فنون .... انگریزی میں ہوں گے ۔ ہر طالب علم کو اُردو و لاطینی ، لاطینی و فارسی یا لاطینی و عربی بطور سیکنڈ لینگوج کے پڑھنی ہوگی ۔ اور اس کو شمول اپنی تعلیم کے کچھ کتابیں فقہ و حدیث و عقائد کی اُردو زبان میں پڑھ لینی ہونگی ۔ اُردو مدرسہ میں سارے علوم اُردو زبان میں ہوں گے البتہ طلباء کو انگریزی، فارسی اور عربی میں سے ایک زبان لازمی ہوگی ۔ عربی فارسی مدرسہ میں کسی علم

کی تعلیم نہیں ہوگی بلکہ انگریزی اور اُردو زبان پڑھنے والوں نے ان میں سے جس کو بطور سیکنڈ لینگوج کے اختیار کیا ہو اور اُردو میں علوم و فنون پڑھ لینے کے بعد عربی فارسی زبان کے لٹریچر و علوم میں کمال حاصل کرنے کا ارادہ رکھتا ہو تو ان کی پڑھائی فارسی عربی میں اعلیٰ درجہ تک کی اس مدرسہ میں ہوگی۔"[۲۴]

تعلیم کو شہر شہر اور دیہات دیہات پھیلانے کے لئے وہ مزید مدرسوں اور مکتبوں کی تجویز پیش کرتے ہیں جن میں ان خطوط پر تعلیم دی جائے گی جو اُردو مدرسہ میں ہوگی جس کی تفصیل اوپر بیان کی گئی۔ انگریزی مدرسے میں جو تعلیم ہوگی اس کا نصاب وہی ہوگا جو کیمبرج اور آکسفورڈ یونیورسٹیوں کا ہوگا۔[۲۵]

سید احمد خان کی تحریروں سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ٹیکنیکل ایجوکیشن کے حق میں نہیں تھے۔[۲۶] کیونکہ ان کے خیال میں سردست ہندوستانیوں کو اس کی ضرورت نہیں بلکہ جو چیز ان پر مقدم ہے وہ ہے اعلیٰ درجہ کی دماغی تعلیم، اخلاقی اور سوشل حالت کی درستی۔ ہندوستان میں جو کام لوگ ہاتھوں سے کرتے ہیں وہی چیزیں یورپ میں کلوں سے ہوتی ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ وہاں افرادی قوت کی کمی ہے جب کہ یہاں فراوانی ہے۔ پھر یہ کہ یورپ میں ہر قسم کے کارخانے ہیں، جہاں ٹیکنیکل ایجوکیشن کے فارغ التحصیل جاکر کام کرسکتے ہیں جب کہ ہندوستان میں اس قسم کا فارغ التحصیل طالب علم کارخانے نہ ہونے کی وجہ سے اعلیٰ تعلیم یافتہ ہونے کے باوجود گھر پر بیٹھا رہے گا۔

سرسید احمد خان کے سوانح نگار مولانا حالی سرسید کے ان خیالات پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

کہ ان بیانات سے ان کا مقصد یہ تھا کہ "ہندوستان کی موجودہ حالت کے لحاظ سے سردست ٹیکنیکل ایجوکیشن کی چنداں ضرورت نہیں ہے بلکہ سب سے مقدم اعلیٰ درجہ کی دماغی تعلیم کی ضرورت ہے جو ابھی تک بالکل پورے طور پر پوری نہیں ہوئی۔ چند برسوں سے جو اکثر اعلیٰ حکام اپنی اسپیچوں میں ٹیکنیکل ایجوکیشن کی ضرورت بیان کرتے تھے اس سے بھی سرسید کو یہی اندیشہ پیدا ہوگیا تھا کہ گورنمنٹ کا منشا ہائی ایجوکیشن یا لٹریری تعلیم کے موقوف کرنے کا ہے اور اسی لئے جب کوئی اسپیچ ان کی نظر سے گزر

---

[۲۴] مقالات سرسید ملخص صفحات ۸۰ تا ۹۶۔

[۲۵] مقالات ۹ ص ۱۹ [۲۶] ایضاً ص ۱۱۔۱۰۔

[redacted]

اس کے برخلاف کچھ نہ کچھ لکھتے ۔ اوراسی بنا پر اُنھوں نے کانفرنس کے پانچویں اجلاس میں ایک
ِشن ٹیکنیکل ایجوکیشن کے خلاف پیش کیا تھا ۔[27]
سید احمد خان جنگِ آزادی ۱۸۵۷ء کے بعد سے عمومی طور پر اور ۱۸۷۶ء سے جب کہ وہ ملازمت
بائر ہوگئے، خصوصی طور پر ہندوستان میں تعلیم کی اشاعت کے لئے دِن رات مصروف رہے۔
ـہ میں اُنھوں نے نہ صرف اپنی تحریروں سے بلکہ عملی اقدامات سے مسلم قوم کو خوابِ غفلت سے جگایا۔ بقول
لیٓ "جو قوم ہزار برس سے زیادہ عرصہ سے ایک ایسی تعلیم کی پابند چلی آتی ہو جس میں عقلی اور نقلی دونوں تعلیموں
ُجل کر ایک مقدس مذہبی تعلیم بلکہ خود مذہب کی شکل اختیار کر لی ہو، اس قوم میں ایک نئی قسم کی تعلیم کا
زنا، جو مضامین تعلیم اور ذریعہ تعلیم دونوں کے لحاظ سے بالکل اُوپری اور غیر مانوس ہو بعینہٖ ایسا ہے جیسے
میں، جو اپنے مذہب کی سخت پابند ہو، ایک نئے مذہب کو جاری کرنا ۔[28] اور اسی وجہ سے سرسید احمد خان
ِ زعمائے اصلاح کے اسماء میں نمایاں ہے جنہوں نے قوم کی کشتی کو بھنور سے نکالنے کا رستہ دکھایا۔
بقول خالدہ ادیب خانم "سرسید احمد خان کو کسی بھی پہلو سے دیکھا جائے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بڑا
ر ہندوستان کی اسلامی سوسائٹی کے ٹھہرے ہوئے پانی میں لڑھکا دیا گیا ہو۔ اس نے جو لہریں اُٹھائیں
ِ تک حرکت میں ہیں خواہ وہ ہمیشہ اس سمت میں نہ ہوں جو سرسید پسند کرتے ۔"[29]
سرسید احمد خان نے جدید تعلیم کا جو رستہ دکھایا، ان کے رفقاء نے قوم کو اس رستے پر چلنے کی ترغیب
دریہ چھوٹا سا قافلہ آگے بڑھ کر دوسرے ہم سفروں سے جا ملا، جنہوں نے مشترکہ جدوجہد سے اپنی دیرینہ
ِ "آزادی اور سکھ کا سانس" پوری کر کے دکھائی۔ آج اگرچہ زندگی کی گاڑی بہت آگے جا چکی ہے مگر
ِ اپنے زعماء کے افکار سے سبق لے کر اور جدید فکر سے اس کو ہم آہنگ کر کے وقتی ضروریات کے
ق اس کو عملی جامہ پہنانا ہوگا۔ حکومت اگرچہ پورے ملک کے تعلیمی اداروں کے چلانے کا بار نہیں اُٹھا
لیکن یکساں نصابِ تعلیم ضرور نافذ کر سکتی ہے اور اس پر عمل درآمد کرا سکتی ہے۔
موجودہ حالات میں جب کہ ملک کی مختلف درس گاہوں میں مختلف ذہنیت کے عالم پیدا کئے
ہے ہیں جو ایک دوسرے کو سمجھتے تک نہیں، تو کیسی ہم آہنگی اور کیسا اتحاد۔ جب تک ہم تعلیمی مسائل

حیاتِ جاوید صـ ۴۷۵۔ [28] حیاتِ جاوید صـ ۴۶۸۔ [29] حیاتِ جاوید صـ ۷۵۔

[redacted]

پنی پوری قوت صرف نہیں کریں گے تو دوسرے سارے مسائل ہمیشہ تصفیہ طلب رہیں گے -

ہم سرسید احمد خان کے اس قول پر اس مضمون کو ختم کرتے ہیں :-

" میں اپنی قوم کو آسمان کی مانند کرنا چاہتا ہوں جو رات کے وقت ہم کو دکھائی دیتا ہے جب میں رات کو آسمان دیکھتا ہوں تو میں اس کے اس حصہ کی جو نیلا نیلا سیاہ رُو ڈراؤنا دکھائی دیتا ہے کچھ بھی پرواہ نہیں کرتا ، مگر ان ستاروں کو دیکھنا چاہتا ہوں جو اس میں چمک رہے ہیں اور معشوقانہ انداز کی چمک سے ہم کو اپنی طرف کھینچتے ہیں ، اور جن کے سبب سے اس تمام سیاہ رو آسمان کو بھی عجیب قسم کی خوب صورتی حاصل ہوئی ہے -

اے صاحبو !

کیا تم اپنی قوم میں اس قسم کے لوگ پیدا کئے بغیر جو تمہاری قوم میں ایسے چمکتے ہوں جیسے آسمان پر تارے ، اپنی قوم کو معزز اور دوسری قوموں کی آنکھ میں باعزت بنا سکتے ہو ؟ "

قرآن کی تعلیمات

(ایک انگریز کی نظر میں)

ال ہی میں ایک کتاب "تاریخ کے حوادث" (WHAT HAPPEND IN HISTORY.)
ان سے شائع ہوئی ہے جس میں ان اقوام کے مذہبی خیالات، رسوم، علم الاصنام، خرافات،
پرستی اور ایک ان دیکھی ہستی کے تصوّرات پر بحث کی گئی ہے جو زمانہ تاریخ اور اس سے پہلے
چکے ہیں اور جن کے حالات کا سراغ کتبوں، قدیم اوزاروں، برتنوں، قبروں اور دوسری
ں سے معلوم ہوتا ہے۔
مصنف نے اپنے دائرۂ تحقیق کو مصر اور مشرق وسطیٰ تک محدود رکھا ہے لیکن اس میں مشرق کے
نام مذاہب اور ممالک کا ذکر آ گیا ہے اور ضمناً ان حقائق پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے، جن کا
مذ تاریخ ہے۔
مذاہب اور عقائد کے تذکرہ میں جہاں یہودیت اور عیسائیت پر اشارات کئے گئے ہیں، وہاں
ب میں اسلام اور اس کی تحریکات کا بھی ذکر آ گیا ہے۔
آغاز میں مصنف نے ضرورت سمجھی ہے کہ لوگوں سے اسلام کا تعارف کرائے اور اس "عجیب
ب مگر پُر تاثیر" مذہب کی تعلیم کو بے نقاب کرے، چنانچہ مضمون کے تعارفی حصہ میں اپنے خیالات
ذ ان الفاظ سے کیا ہے :-
"بہت سے لوگ اسلام کو مذہب (RELIGION) کی حیثیت سے جانتے ہیں۔ لیکن بہت
ے ہیں جنہوں نے "تحریک" کے نقطۂ نظر سے اس کا مطالعہ کیا ہے۔ مختصر سے مختصر الفاظ میں اس
م کو اس طرح ادا کیا جا سکتا ہے کہ اسلام دنیا کے تمام مذاہب میں نرالا ہے۔ وہ ایک تاریخ بھی ہے اور
ربردست تحریک بھی۔ وہ سیاست بھی ہے اور اجتماعیت بھی، وہ نفسیات کی پہلی کتاب بھی ہے

[redacted]

روحانیت کی آخری کتاب بھی، وہ دینؑ اور دنیا کا ایسا مرکب ہے جو درحقیقت دنیا کے تمام مذاہب
ہ بے نیاز کر دیتا ہے. قرآن کا مطالعہ کرنے کے بعد یہ بات ماننی پڑے گی کہ اس کا "مصنف" خواہ کوئی
ِ اپنے زمانہ ہی کا نہیں بلکہ بہت سے زمانوں کا ایک زبردست معلّم ہے. پہلی بات تو یہ ہے کہ قرآن
مصنف ایک برھانی اور عقلی دماغ کا "انسان" ہے. وہ اپنے ہر مضمون میں اس بات کی بڑی احتیاط
رتا ہے کہ کوئی دعویٰ بلا دلیل نہ ہو، وہ بار بار عقل کے اعتماد پر زور دیتا ہے. عقل سے کام نہ لینے والوں
حیوان ٹھہراتا ہے اور عقل ہی کو حقائق کی کسوٹی ٹھہراتا ہے. وہ کوشش کرتا ہے کہ وہم پرستیوں سے
ور رہے اور خرافات کا کوئی شائبہ اپنے خیالات میں نہ آنے دے. اس کا اندازِ فکر اس حکیم سے ملتا
ہے جو صرف کائنات پر غور کرتا ہے. قرآن کی یہ خوبی پہلے تو انسان کو حیرت میں ڈالتی ہے، پھر اسے اپنی
رف کھینچتی ہے اور آخر میں اپنا گرویدہ بنا لیتی ہے."

آگے چل کر مصنف لکھتا ہے:

"مورخین کو یہ بات سمجھنے میں بہت زیادہ تکلّف سے کام لینا پڑا ہے کہ عرب کے وحشی انسانوں نے
بغداد اور قرطبہ (اسپین) میں علوم و فنون کی بنیاد کس طرح ڈالی ہے؟ وہ عربوں کے علمی ذوق کو
دیکھ کر حیران رہ گئے. لیکن یہ بات نہ سمجھ سکے کہ ان کے اس ذوق کے محرکات کیا تھے. کسی نے کوئی وجہ
بیان کی، کسی نے اسے اتفاق کے سر منڈھ دیا، حالانکہ یونانی علوم کی طرف رغبت بھی وہی قوم کر سکتی
ہے جسے پہلے سے عقلی علوم کا چسکہ ہو، لیکن اگر یہ مؤرخ قرآن سے بھی واقف ہوتے تو انہیں اس
قدر دُور از کار باتیں بنانے کی ضرورت پیش نہ آتی. وجہ صاف ہے کہ قرآن عقل کا زبردست مؤید ہے
اب بات بالکل صاف ہے کہ جس قوم کا مذہب عقلی اور برھانی ہو وہ سائنس اور علوم کی مخالف نہیں
ہوگی بلکہ مذہبی حیثیت سے سائنس کی سرپرستی کرنا اس کا فرض ہوگا. اگر قرآن عقل کی افادیت کا قائل
نہ ہوتا تو مسلمان بھی علوم کی سرپرستی قبول نہ کرتے اور اسپین کی راہ سے سائنس کی شمع یورپ میں
کبھی روشن نہ ہوتی."

اس کے بعد کتاب کے مصنف (V. GORDON CHILDE) نے اسلام کی
بعض خصوصیات پر روشنی ڈالی ہے، وہ لکھتا ہے:

"ہماری مہذب دنیا میں آرٹ (فنونِ لطیفہ) کو اہمیت حاصل ہے. وہ ہمارے کلچر کا جزو بن

[redacted]

ہے، مگر دنیا کو یہ سُن کر حیرت ہوگی کہ قرآن میں آرٹ کے لئے کوئی جگہ نہیں۔ جن لوگوں نے جمالیات میں
گزاری ہے اور جنہیں اسے ترقی دینے پر فخر ہے وہ یقیناً اسلام سے مایوس ہوں گے کہ اس میں ان کے
کی یہ چیز نہیں، لیکن داد دینی پڑتی ہے۔ قرآن کے "مصنف" کو اس نے سیرت کی ان تمام برائیوں کو چیلنج
آرٹ کے نام سے ہماری سوسائٹی گمراہ کر رہی ہیں اور اس کی قدر اس وقت معلوم ہوگی جب ایک
زمانہ کے بعد آرٹ کی برائیاں زندگی کی سطح پر آجائیں گی اور ہماری نئی نسل کو گھن لگا دیں گی۔

ہمارا آرٹ کیا ہے؟ ذہن کی بے راہ روی، اخلاق کی کجی، ذوق کی شوریدگی، جنسی انارکی، ع[illegible]
رت کی بے لگامی اور پرانی برائیوں کو چھپانے کی ایک ترکیب!

قرآن نے بت پرستی کی تردید اور مذمت کرکے آرٹ کی آدھی عمارت کو مسمار کر دیا کیونکہ آرٹ کا
بڑا حصہ قدیم زمانہ کے بتوں اور تصویروں کی ایک شرمناک یادگار ہے اور ان جنسی تعلقات
دہانی جن پر جمالیات کا خول چڑھا ہے۔ قرآن حسن ایزدی کا آئینہ تو ہے، فحش کاری کا
سلّم نہیں ہے۔

آج کل فنونِ لطیفہ کی بڑی قدر ہے لیکن وقت آئے گا کہ آرٹ کی برائیاں ظاہر ہوں گی اور ا[illegible]
پیش بینی ایک حقیقت بن کر سامنے آئے گی۔"

مصنف نے اسلامی ارکان پر جس انداز میں تبصرہ کیا ہے وہ بھی قابل ملاحظہ ہے:۔

" قرآن نے جن فرائض پر روشنی ڈالی ہے انہیں پڑھ کر یقین ہوجاتا ہے کہ اس کے "مصنف" نے
اور دنیا کو سمونے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ نماز پانچ وقت پڑھی جاتی ہے جو زندگی کی ایک [illegible]
لت ہے۔ ایک ان دیکھی ہستی سے تعلق پیدا کرنا، اور اس کے ذریعہ دنیا کے ساتھ اس کے [illegible]
وک کرنا۔ نماز کا سب سے بڑا مقصد ہے اور خیال میں نہیں آسکتا کہ اس سے بہتر بھی عبادت
ئی طریقہ اور ہو سکتا ہے۔ جب ایک شخص مسجد میں نماز کے لئے حاضر ہوتا ہے تو وہ [illegible]
تصور نہیں کرتا بلکہ خدا کی ساری مخلوق سے اپنے رشتہ کی تجدید کرتا ہے۔ حج کے آئینہ میں بھی [illegible]
عکس پڑتا ہے اور اس فریضہ میں وہ سب کچھ حاصل ہوجاتا ہے۔ جو ایک جامع تصور کی غایت ہے۔
اپریٹو سوسائٹیاں زمانہ حال کی پیداوار ہیں۔ مجالس امداد باہمی کی تحریک بالکل جدید ہے لیکن [illegible]
مصنف" نے زکوٰۃ کی مد قائم کرکے وہ تمام اغراض حاصل کرلئے جو آجکل کی سوسائٹیوں سے [illegible]
تے ہیں۔ زکوٰۃ میں اخلاص اور ایثار ہے، غمخواری اور ہمدردی ہے [illegible]

[redacted]

روح سے خالی ہیں۔ قرآن نے زکوٰۃ کو تجارت سے بالاتر رکھا ہے، وہ ایک ایسی صداقت ہے جس کا مفہوم زمانۂ حال کی کسی تحریک میں نہیں پایا جاتا۔

"اسلامی روزہ کے متعلق صرف اتنا کہنا کافی ہوگا کہ اس میں انسانی کمزوریوں کی پوری رعایت رکھی گئی ہے اور ہمارا خیال ہے کہ روزہ کی دوسری شکلیں اس شکل کے مقابلہ میں ہیچ ہیں۔"

قرآن کی سیاست پر مصنف نے پورے دو صفحوں میں بحث کی ہے۔ آخر میں لکھا ہے:۔

"قرآن کو دوسری مذہبی کتب پر یہ تفوق حاصل ہے کہ اس میں سیاست اور اصول حکمرانی پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ قرآن نے سیاست میں ذرا بھی کمزوری نہیں دکھائی۔ سیاست کے ہر جزو میں وہی زور اور تاثیر ہے جو اس کا فطری تقاضا ہے، سب سے بڑی بات یہ ہے کہ قرآن نے اخلاق، خوفِ خدا، خدمتِ خلق اور تصورِ آخرت سے سیاست کو بیگانہ نہیں رکھا، اور یہی وہ چیز ہے جس سے موجودہ عہد کی سیاست محروم ہے اور اس محرومی نے دو بڑی جنگوں کا تماشہ دکھایا ہے۔ میں تو یہاں تک کہتا ہوں کہ یورپ کے معاہدے، یورپ کی دفاعی تدابیر، یورپ کا سیاسی اتحاد اور بین الاقوامی پارلیمنٹ یا حکومت کی تجویز اور دوسری تمام تدابیر ناکام اور بے سود رہیں گی، اگر اس کی بنیادوں میں خدا کے تصور اور اخلاقی قدروں کو جگہ نہ دی گئی، جہاں عالمی امن کے لئے بہت سے نسخے آزمائے گئے ہیں، وہاں مذہب کا یہ نسخہ بھی آزما کر دیکھ لینا چاہیئے۔ اگر اس کے لئے کوئی تیار ہو تو میں مشورہ دوں گا کہ وہ اس سلسلہ میں قرآن کو ہرگز نظر انداز نہ کرے کیونکہ اس کی رہنمائی اس کتاب سے بہتر اور کوئی کتاب انجام نہیں دے سکتی۔"

مصنف کا یہ فیصلہ بھی سننے کے قابل ہے کہ:

"افسوس کہ اسلام کی مثالی اسٹیٹ کے قیام کے لئے اب تک کسی نے کوشش نہیں کی۔ مصر، ترکی، ایران، افغانستان وغیرہ مسلم حکومتوں کو اس اسٹیٹ سے کوئی تعلق نہیں جس کا نمونہ تیرہ صدی پہلے حضرت عمرؓ نے قائم کیا تھا۔ قرآنی اسٹیٹ اور مسلم اسٹیٹ میں فرق نہ کرنے کا نتیجہ یہ ہے کہ ہم بہت سی غلط فہمیوں کا شکار ہوجاتے ہیں۔ جہاں تک کہ سیاسی طاقت کا سوال ہے وہ خود یورپ کے لئے تباہ کن ثابت ہوئی ہے۔ ایسی طاقت سے وہ کمزوری اچھی جو ہیروشیما اور ناگاساکی کی بربادی پہ ماتم سرا ہو اور جو طاقت پر دو آنسو بہائے۔" (بشکریہ "الفرقان" لکھنؤ)

نظر ۲

عرب جاہلیہ میں فنِ دباغت

احمد خان ـــــ ادارہ تحقیقاتِ اسلامی

(۴)

باغت کا عمل تقریباً تمام جزیرۂ عرب میں عام تھا۔ اس لئے یہ قیاس کرنا بے جا نہ ہوگا کہ مختلف علاقوں
غت کے لئے مختلف چیزیں استعمال ہوتی ہوں گی۔ ممکن ہے کہ علاقائی استعمال کی نسبت سے دباغت
تعمال ہونے والی اشیاء کے تنوع اور ان کے اصناف میں اضافہ ہوتا گیا ہو۔ ہمارے لئے دباغت
ستعمال ہونے والی تمام جڑی بوٹیاں اور دیگر اشیاء کا حصر بہت دشوار ہے۔ تاہم ان میں سے
مشہور کے بارے میں معلومات جمع کی جاسکتی ہیں۔

ان اشیاء میں سب سے زیادہ استعمال ہونے والی شئے "قرظ" ہے۔ اس کے بارے میں یہ فیصلہ
ہوسکا کہ آیا یہ بوٹی تھی، درخت تھا یا صرف ہر درخت کی چھال کو قرظ کہا گیا۔ ہم اس شئے کی حقیقت
پہنچنے کی کوشش کریں گے۔

قرظ: ACACIA NILOTICA OR MIMORA NILOTICA

الصحاح میں لیث کا قول ہے کہ یہ "سلم" کے ورق ہیں جن سے دباغت کا کام لیا جاتا ہے یا یہ
نط کا پھل ہے جس سے "اقاقیا" بنایا جاتا ہے [1] مگر یہ درست نہیں اس لئے کہ سلم کے
ق کا نام خبط ہے اور وہ اونٹوں کی خوراک کا کام دیتے ہیں۔ ان سے دباغت کا کام نہیں لیا
ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ عرب کے اندر سب سے عمدہ چیز جس سے دباغت کا کام لیا جاتا ہے
قرظ کے ورق ہیں۔ گویا ان کی نظر میں یہ کوئی پودا ہے۔ مگر دوسری جگہ کہتے ہیں یہ ایک بڑا سا

---

[1] تاج العروس مادہ سلم۔ [illegible] لسان [illegible] القاموس مادۂ خبط

درخت ہے جس کی چھال موٹی ہوتی ہے۔ اس کے پتے سیب کے درخت سے چھوٹے ہوتے ہیں۔ اس قرظ کے دانے بھی ہوتے ہیں جو ترازو میں تولنے کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ مگر یہ بھی درست نظر نہیں آتا۔ اس لئے کہ ابن الفیومی صاحب المصباح کہتے ہیں: مشہور ہے کہ قرظ چُنا اور اکٹھا کیا جاتا اس لئے ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ درخت چُنے نہیں جاتے، مگر درختوں کے پھل چُنے جاتے ہیں اس لئے قرظ "العضاہ" درخت کے پھل کا نام ہے۔ جو پھلی کے اندر ہوتا ہے [4] اس قرظ کو سنط بھی کہتے ہیں۔ قرظ یمن میں کثرت سے ہوتا تھا، چنانچہ یمن کو "بلاد القرظ" ہی کا نام دیا جاتا تھا [5] مکہ کے گرد و نواح میں بھی بڑی مقدار میں پیدا ہوتا تھا۔ ازرقی اپنی کتاب "اخبار مکہ" میں ممالیک کے تذکرے کے ضمن میں لکھتے ہیں:

وكانت الخرف عليهم مظلة والأرلعة مغدقة والأودية نجال والعضاه ملتفة والارض مبقلة وكانوا في عيش رضي۔ [6]

یمن میں قرظ کی کثرت ضرب المثل تھی۔ اس میں سے کچھ علاقے ایسے تھے جو بہت زیادہ پیداوار بہم پہنچاتے تھے۔ چنانچہ قرظ حصن الغراب (ایک گول پہاڑ جسے پہلے حصن الہجوم کہتے تھے۔) پر بہت زیادہ مقدار میں پیدا ہوتا تھا۔ چنانچہ اس پہاڑ کی آبادی میں بڑی بڑی چکیاں پائی گئی ہیں جن میں قرظ کو پیسا جاتا تھا۔ اور اسے مقامی استعمال کے علاوہ باہر بھی بھیجا جاتا تھا۔ [7]

یمن کے جنوب میں ایک جزیرہ ہے جسے "قیس" کہتے تھے۔ اس جزیرے میں قرظ بہت ہوتا تھا۔ [8]

صعدہ کے گرد و نواح میں بھی قرظ کثرت سے ہوتا تھا۔ صفۃ جزیرۃ العرب میں ہمدانی کہتے ہیں:

وصعدة بلد الدباغ في جاهلية الجهلاء وهي في وسط بلاد القرظ بما وقع فيها القرظ من

---

[3] تاج العروس مادہ قرظ۔ [4] المصباح المنیر مادہ قرظ۔

[5] لین: مد القاموس مادہ قرظ

[6] الأزرقی: اخبار مکہ ط مکہ ۱۳۵۲ھ ج ۱ ص ۴۵

[7] تاریخ المستبصر صفحہ ۲۰

[8] ایضاً: ۲۹۵

ف رطل إلى خمسمائة بدينار مطوق على وزن الدراهم القفلة .[9]

اس علاقہ کی حدیوں قائم کی ہے :

وذلك فى موسط بلاد القرظ وهو يدور عليها فى مسافة يومين فحدّه من الجنوب نيوان وبلاد وادعة ومن الشمال مهجرة فى رأس النضج من أرض بنى حبيف وادعة الضيا رمن المشرق مساقط برط فى الغائط ومن المغرب معدن القفاعة من بلد الأخدود من خولان .[10]

اس سے آپ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ صعدہ کے گرد و نواح میں کس قدر بافراط حالت میں قرظ اگتا تھا۔ اور استعمال ہوتا تھا۔

یمن کے اندر "المزدوية المرّة" ایک مقام تھا جہاں قرظ کو پیسنے کے لئے بڑی بڑی چکیاں استعمال ہوتی تھیں۔ اس شہر کے ارد گرد اتنی مقدار میں قرظ تھا کہ اس کی باقاعدہ تجارت کرتے تھے۔ اسے پیس کر استعمال کے قابل بنانے پھر اس کو دوسرے لوگوں تک پہنچاتے تھے[11]

ادھر وسطی عرب میں بھی قرظ وافر مقدار میں پیدا ہوتا تھا۔ وادی "العقیق" میں سے قرظ جو کہ وہاں اپنی ضرورت پوری کرنے کے بعد بچ جاتا وہ مکہ مکرمہ لے جایا جاتا اور وہاں پر لوگ اسے دباغت میں استعمال کرتے تھے[12]

علقی : صاحب القاموس کہتے ہیں کہ یہ ایک درخت ہے جس سے دباغت کا کام لیا جاتا ہے مگر ابن سیدہ کا کہنا ہے کہ یہ ایک قسم کی نباتات ہے۔ مگر وہ بھی اس پر متفق نہیں ہیں پھر خود ہی کہتے ہیں کہ ممکن ہے وہ گوبر ہو یا نمک ہو جو دباغت میں جانے سے قبل کھال پر لگا دیا جاتا ہے۔

صِرف : ایک سُرخ شے ہوتی ہے جس سے کھال کی دباغت کی جاتی ہے۔ ایک جاہلی شاعر کلحبۃ الیربوعی کہتا ہے :-[13]

كميت غير محلفة ولكن كلون الصِرف عُلّ به الأديم

---

[9] صنعۃ جزیرۃ العرب ص ۱۱۳-۱۱۴
[10] ایضاً ص ۶۷
[11] تاریخ المستبصر ص ۹۷-۹۸
[12] ایضاً ص ۳۲
[13] لسان العرب مادہ صرف

صحاح میں ہے کہ اس سرخ رنگ سے جوتوں کے تسمے رنگے جاتے ہیں۔

فُوَّہ : قاموس میں ہے کہ یہ تنے والی بُوٹی ہے جس سے چمڑا رنگا جاتا ہے مجیٹھ کہلاتی ہے اور کھال کی سطح کو پھٹنے سے بچاتی ہے۔ اس کے اگانے کا کام یمن میں ہوتا تھا۔ ابن المجاور اس کے بارے میں لکھتا ہے: کہ اس مرتبہ یمن کے تقریباً تمام پہاڑوں پر فوہ ہی کو اُگایا گیا اور باقی غلے وغیرہ موقوف کر دیئے گئے۔[14] ایک جریب سے انھوں نے ساٹھ دینار کی قیمت کا فوہ حاصل کیا۔

النجب : ابن سیدہ کہتا ہے کہ نجب کسی درخت کی چھال کو کہتے ہیں اور وہ "سوق الطلح" ایک درخت کی ہے۔ ابو حنیفہ کا کہنا ہے کہ ہر ایک درخت کی چھال کو یہ نام دیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ وہ "سلم" کی چھال سے دباغت کی ہوئی جلد کو بھی مدبوغ منجب کہتے ہیں[15] صاحب اللسان کہتا ہے کہ یہ بیری (سدر) کی چھال ہوتی ہے اور سرخ رنگ دیتی ہے[16]

فرنوۃ (LOTUS CORNICULATUS) : یہ ایک قسم کی بوٹی ہے جس کے ورق چوڑے ہوتے ہیں۔ یہ ریتلی اور کنکریلی زمین میں پیدا ہوتی ہے۔ اس کے پتوں کا رنگ کچھ مٹی مائل ہوتا ہے اور "خندقوق" کے پتوں سے ملتے جلتے ہیں۔ ابو حنیفہ، ابو زیادہ کے حوالے سے کہتے ہیں کہ یہ ایک گھاس ہے جو مٹیالے اور ہرے رنگ کی ہوتی ہے۔ اس کا تنا ذرا سرخی مائل ہوتا ہے[17]

اَرطی (CALLIGONUM COMOSUM) : بعض نے اسے افعل کے وزن پر اور دوسروں نے اسے فُعلی کے وزن پر خیال کیا ہے۔ یہ ایک قسم کا درخت ہے جو عموماً ریتلے علاقہ میں ہوتا ہے۔ عضاہ جھاڑی سے ملتا جلتا ہے۔ اس کا تنا قدِ آدم کے برابر ہوتا ہے۔ اس کے پتوں کو "هدب" کہتے ہیں اور پھل عناب کے مشابہ ہے۔ اس کا پھول خلاف (SALIX AEGYPTIA) کی طرح مگر کچھ چھوٹا اور خوشبودار ہوتا ہے۔ صحرائی جانور گرمی، سردی اور بارش وغیرہ سے بچنے کی خاطر بعض اوقات ان کے اندر پناہ لیتے ہیں۔ اس کا پھل اونٹ بھی کھاتے ہیں۔ اس کے تنے سرخ ہوتے ہیں جو دباغت کے کام آتے ہیں۔[18]

---

[14] تاریخ مستبصر ص ۱۷۰

[15] المخصص ج ۴ ص ۱۰۶

[16] لسان العرب مادہ نجب

[17] لسان العرب مادہ فرنوہ

[18] لین، مدالقاموس مادۃ ارطی

[redacted]

غلفۃ (DALMIA TOMENTOSA VATKE) : ابوحنیفہ کا قول ہے کہ یہ گھاس کی ایک قسم ہے جسے خشک کرکے پیس لیا جاتا ہے۔ بعدازاں اس کو پانی میں ڈال دیتے ہیں جب خوب گھل مل جائے تو اس میں کھال ڈال دی جاتی ہے۔ اس طرح اس کھال پر سے فضول گوشت اور باقی گندگی سب اتر جاتی ہے اور بعدازاں اس چمڑے کو دباغت کے لئے تیار سمجھا جاتا ہے۔ گویا اس آمیزہ میں ایک دفعہ ڈالی ہوئی کھال پر بال، چربی اور دوسری کوئی ایسی چیز نہیں رہتی جو دباغت میں مانع ہو۔ عربی شاعر المرار کہتا ہے :

حبرن فلا يهنأن الا لغلقة　　　عطين و أبوال النساء القواعد

یہ حجاز اور تہامہ میں کثرت سے ہوتی ہے۔ حبشہ میں اسے پانی میں ابال کر اس جوشاندہ سے ہتھیاروں پر ش کے ذریعہ انہیں زہر آلود کیا جاتا مگر صاحب التاج کہتے ہیں کہ یہ ایک درخت (PALM TREE) ہے جس کی ٹہنیوں پر کیڑے ہوتے ہیں اسی وجہ سے اس میں پھل نہیں لگتا اسے کوئی جانور نہیں کھاتا۔ کیونکہ عظلم (اندرائن) کی طرح کڑوا ہوتا ہے۔ اس کی تیزی کی وجہ سے اسے توڑنے والے کے (پیاز کاٹنے والے کی طرح) آنسو آجاتے ہیں۔ صاحب القاموس اور التاج اس بات پر متفق ہیں کہ دباغت کے لئے یہ بہت ہی عمدہ چیز ہے۔ اس سے دباغت کی ہوئی جلد کو مغلوق کہتے ہیں۔

دھناء : یہ ایک قسم کی گھاس ہے جو سرخ رنگ کی ہوتی ہے۔ اس کے پتے بہت چوڑے ہوتے ہیں اور انہی پتوں سے اسے رنگا جاتا ہے۔

ظیّان (JASMINUM AURICULATUM) یہ ایک قسم کی بوٹی ہے جس کے پتوں سے دباغت دی جاتی ہے۔

سلم (ACCIA EHRENBERGIANA) یہ ایک قسم کا درخت ہے جس کے پتوں سے دباغت دی جاتی ہے۔ شاعر کہتا ہے : [19]

لما رأيت عدىّ القوم يسلبهم　　　طلح الشواجن والطرفاء والسلم

الغرف (CORDIA GHARAF) یہ ایک درخت ہوتا ہے اس کے پتوں سے دباغت کا کام لیا جاتا ہے۔ شاعر کہتا ہے :-

---

[19] ابن درید: کتاب الاشتقاق ط قاہرہ ۱۹۵۸ء ص ۳۵

کان خضر الغرافیات الوسع   نیطت بأحقی مجر لشات ھمع

یہاں پر غرافیات کا مطلب ہے وہ کھالیں جو غرف کی دباغت سے حاصل کی گئی ہوں۔ ابو منصور کہتے ہیں کہ "وہ درخت جس سے کھالوں کو دباغت دی جاتی ہے وہ صحرا کا بہت مشہور درخت ہے۔ میں نے اسے خود دیکھا ہے اور غرفیہ کھالیں اسی کی طرف منسوب ہیں۔ وہ لوگ جو غرفیہ کی تشریح میں ان کھالوں کو شامل کرتے ہیں جو ہاتھ سے ملی جاتی ہیں، وہ غلطی پر ہیں"۔ ابو حنیفہ کا یہ بھی قول ہے کہ ان سب کھالوں کا نام غرف ہے۔ جو بغیر قرظ کے پکائی جاتی ہیں۔ اصمعی کا قول ہے کہ وہ کھالیں جو بحرین سے آتی ہیں "غرف" کہلاتی ہیں۔ اسی طرح ابو خیرہ کہتا ہے: کہ یمانی اور بحرانی دونوں کھالوں کو کہا گیا ہے۔ ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ: غرف ایک درخت ہے جس سے کمانیں بنائی جاتی ہیں۔ اور "المقزاز" کہتے ہیں کہ اس درخت کے پتوں سے دباغت کا کام لیا جاتا ہے اور اس کی ٹہنیوں سے کمانیں بنائی جاتی ہیں۔ اس کی تائید ابو محمد نے اصمعی کے واسطے سے کر دی ہے۔ وہ جگہ جہاں غرف بکثرت پیدا ہو "غرفة" کہلاتی ہے۔

غرف کی ایک دوسری شکل بھی ہے کہ ارطی کی ٹہنیوں کو توڑ کر انہیں گارے میں پھینک دیتے ہیں۔ اس پر کھجوروں کا اضافہ کیا جاتا ہے۔ بعد ازاں اس سے ایک قسم کی خوشبو سی اٹھتی ہے۔ اب اس کے اندر چمڑے کو ڈال دیتے ہیں پھر وہ پک جاتا ہے۔ ان اختلافات سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ہر علاقہ میں دباغت کے جدا جدا طریقے رائج تھے۔ اور ان میں غرف کا استعمال قدر مشترک تھا۔

الشث : از قسم نباتات ہے جو ارض حجاز تہامہ اور جبال الغور میں بکثرت پیدا ہوتی ہے۔ صاحب قاموس کہتے ہیں کہ اس میں ایک قسم کی خوشبو بھی ہوتی ہے۔ اور اس سے لوگ دباغت کا کام بھی لیتے ہیں۔[20] شاعر کہتا ہے:

روی تہامہ ثم اصبح جالسا   لتعوف بین الشث والطباق

طباق بھی ایک قسم کی بوٹی ہے جو حجاز میں پائی جاتی ہے[21]

حلبث : زمین پر بچھنے والی یہ بوٹی سردیوں میں جو ہڑوں کے کناروں پر ہوتی ہے۔ اس کی

---

[20] تاج العروس مادہ شث۔

[21] صنعۃ جزیرۃ العرب ص۲۸۹

سے سبزی کافی عرصہ تک قائم رہتی ہے۔ یہ چھوٹے چھوٹے پتوں والی بوٹی دباغت کے کام آتی ہے۔

عَبَل: اس کے پتے مڑے ہوئے بل دار ہوتے ہیں۔ بعض کا خیال ہے کہ یہ کوئی الگ بوٹی نہیں ارطی کا پھل ہے۔ یہ بوٹی سردی میں خوب بڑھ جاتی ہے اور ساتھ ہی سرخ بھی ہو جاتی ہے۔ بس ہی وقت ہے جب یہ دباغت کے لئے مفید ہے۔

عرتوث: ایک قسم کا خشک سا درخت ہے جو عوسج سے ملتا جلتا ہے۔ مگر اس سے موٹا ہوتا ہے۔ اس کا تنا اتنا طویل نہیں ہوتا۔ اس کی چھال کوٹ کر دباغت کے کام میں لائی جاتی ہے۔ اس سے دباغت شدہ کھال کافی سرخ ہوتی ہے۔

بسر اور تمر (یعنی کچی پکی کھجوروں) سے بھی دباغت کا کام لیا جاتا تھا۔ اسی طرح گوبر (روث) سے بھی دباغت میں مدد لی گئی ہے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ سہیل ستارہ بھی دباغت میں کافی حد تک ممد و معاون ہے۔ تاریخ مستبصر میں ہے:

حدثنی محمد بن رزق الله: قال لی: هل ترون فی خراسان کوکب سهیل؟ ت: لا والله۔ قال: لهذا المصح لهم دباغة الادم۔ قلت: وکیف ذاک؟ قال اقلیم یطلع علیه سهیل یصح فیه دباغة الأدم لأنه یحمّره ویصیره الی ماتری من اللیونة والنعومة۔[۲۲]

اس سے آپ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ اس ستارے کا اثر دباغت کی صنعت پر کس قدر ہے۔ اس کی طرف ایک فارسی شاعر نے اشارہ کیا ہے:-

بر ہماں عالم ہمی تابد سہیل   جائے انبہ می کنند جائے ادیم

یہ ستارہ عرب میں مختلف مقامات پر مختلف اوقات میں طلوع ہوتا ہے۔ چنانچہ وہاں کے لوگ اس کا خیال رکھ کر اس کے طلوع کے موسم میں کثرت سے دباغت کا عمل کرتے تھے۔ ابن الأجدابی سہیل کے طلوع و غروب کے سلسلے میں یوں کہتے ہیں:-

---

[۲۱] تاریخ المستبصر ص ۱۴۳، ۸۱

(سہیل) وھو یطلع من افق الجنوب ویجری شیئاً، ثم یغیب قریباً من مطلعہ وھو یُری بالیمن والحجاز وبالعراق ومصر وبعض بلدان المغرب ولا یُری بالاندلس ولا بخراسان.... واول اوقات رؤیتہ فی آخر القیظ ویُری طالعاً مع طلوع الفجر[23]

ملاحظہ فرمائیے جن جن مقامات پر سہیل کے طلوع کی نشان دہی کی گئی ہے بالکل وہی مقامات ہیں جن میں دباغت کا کام ہوتا ہے۔ اندلس اور خراسان دو ایسے مقامات ہیں جن میں اس صنعت نے کبھی ترقی نہیں کی۔ بلکہ وہاں کے لوگ ہمیشہ کھالیں باہر سے منگواتے رہے ہیں۔

یہ ستارہ اگست کی نو تاریخ کو حجاز میں ظاہر ہوتا تھا[24] اس وقت لوگ اونٹوں سے ان کے بچے چھڑا دیتے تھے۔ اور ساتھ ہی کہیں کہیں دباغت کا کام بھی ہوتا تھا۔

بیس اگست کو مصر میں طلوع ہوتا تھا۔[25] انتیس اگست کو عراق میں ظاہر ہوتا تھا[26] پھر اگلے ماہ یعنی ستمبر کی چھ تاریخ کو یہ ستارہ المغرب میں طلوع ہوتا تھا۔

اس ستارے کے طلوع کے اثرات سے کھال پر جو نتائج ظہور پذیر ہوتے تھے۔ اس کا اظہار وہ لوگ اپنے کلام میں کئی جگہ کر چکے ہیں اور فارسی کلام میں بھی یہ ذکر موجود ہے۔[28]

(۵)

کھال کے حصول کے بعد اس کی دباغت یعنی پختہ کرنا ایک اہم کام ہے۔ دباغت کی تمام تر ذمہ داری اس شخص پر عائد ہوتی ہے جو چمڑے کی دباغت کرتا ہے۔ اس لئے کہ اس کی ذرا سی غلطی پورے کے پورے چمڑے کو خراب کر دیتی ہے۔ عربوں نے اس فن میں کافی مہارت پیدا کر لی تھی اور ان سے بہت کم چمڑے خراب ہوتے تھے۔

وہ سب سے پہلے کھال کو نمک لگا کر لپیٹ دیتے اور پھر اسے کسی جگہ پر دفن کر دیتے تھے تاکہ وہ نرم پڑ جائے۔ بعض مقامات پر دفن نہیں کرتے تھے بلکہ یوں ہی چھوڑ دیتے تو کچھ عرصہ کے بعد وہ

---

[23] ابن الاجدابی: الازمنہ والانواء، تحقیق [illegible] طبع دمشق ۱۹۶۴ء ص ۴۷

[24] الازمنہ والانواء ص ۱۰۲۔ [25] ایضاً ص ۱۰۱۔ [26] ایضاً ص ۱۰۱۔ [27] ایضاً

[28] [illegible] القرآن، اعظم گڑھ ۱۹۵۵ء [illegible]

ں دباغت کے قابل ہو جاتی تھی۔ اس عمل کو وہ "عطن" کہتے تھے۔ یوں بھی ہوتا کہ نمک میسر نہ آتا تو گوبر
رمی لسے چھوڑ دیتے۔ اور وہ "عطن" کا کام دے جاتا۔ اس عمل میں اس کھال کے کچھ بال گر جاتے اور اس
، بُو آنے لگتی۔ یوں گویا پہلا مرحلہ ختم ہو جاتا۔ دوسرے مرحلے میں اس کھال کا اندر کا کچھ حصہ چھیل
جاتا ہے جس کے اندر بال وغیرہ بھی اتر جاتے۔ اسے "تحلئہ" کہتے تھے۔ اس تحلئہ کے عمل سے جلد پر
ے بال، گندگی اور سیاہی سب اتار دیئے جاتے پھر اسے کسی چیز پر لٹکا دیا جاتا۔

اس مرحلہ میں دباغت کی کوئی چیز اس کے اندر بھر دی جاتی اور اوپر سے پانی ڈالا جاتا۔ اس حالت
، وہ کئی دن رہتی اور پانی ڈالنے والا عمل بار بار دہرایا جاتا۔ حتیٰ کہ وہ پختہ ہو جاتی۔

بعد میں اس کھال کو "دلک" کے ذریعے نرم کیا جاتا ہے تاکہ وہ مختلف صنعتوں میں استعمال
ہو سکے۔ اگر یہ دلک نہ کیا جائے تو جلد کے بہت سخت رہ جانے کا امکان ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب
ئی سخت چیز بنانا مقصود ہو تو اس وقت چمڑے پر دلک کا عمل نہیں کیا جاتا۔

احتیاط کے باوجود اس عمل میں دباغ کی کاہلی یا سستی اور فنی کوتاہی کے باعث کھال کے خراب
ہو جانے کا اندیشہ رہتا ہے۔

جب پوری طرح اس عمل میں پانی نہ دیا جائے تو اس وقت جلد کے اندر ایک کیڑا پیدا ہو جاتا
ہے جو اس میں سوراخ کر دیتا ہے۔ ایسی کرم خوردہ کھال کو اہاب حلم کہتے ہیں۔ شاعر کہتا ہے[29]

فانك والكتاب الى علىّ　　كدابغة وقد حلم الأديم

دباغت کے مختلف مراحل کے لحاظ سے چمڑے کی کئی قسمیں ہیں۔ جن میں سب سے اہم یہ ہیں:-

(۱) **المحرّم**: وہ کھال جس کی دباغت ہی نہ کی گئی ہو۔ یا بالکل نئی کھال جو نرم نہ ہو۔ اس ضمن میں
رقتہ اور تیل سے نرم کی ہوئی کھال نہیں آتی۔

(۲) **صلہ**: دباغت سے قبل کوئی کھال خشک ہو جائے تو اسے صلہ کہتے ہیں۔

(۳) **تحرّد**: ادیم یعنی کچے چمڑے پر سے بالوں کا دور کرنا۔ یہ گویا سب سے پہلا عمل ہوتا ہے۔

(۴) **کشئ**: جب کھال کو لپیٹ کر رکھ دیتے ہیں اور وہ اسی میں خشک ہو جاتی ہے۔

(۵) **تجدید تحلئہ**: اس عمل میں کھال پر سے گندگی وغیرہ کو چھیلا جاتا ہے۔

---

[29] ابن درید: الجمہرہ حلم

(۶) معس : کھال کو دباغت کے دوران نرم کرنا۔

(۷) امراق : جلد پر سے بال اترنے کا وقت یا بال اتارنا۔

(۸) شائی یا سائی : جلد کو پھاڑنا اور اس کے حصے الگ الگ کرنا

(۹) تمائی : جلد پھیلانا تاکہ وہ کھل جائے

(۱۰) قضی : جلد کا دباغت کے دوران خراب ہو جانا۔

(۱۱) مغول : پانی دینے والے عرصہ میں کھال کی کہیں سے تہہ بن جانا جب یہ تہہ کافی عرصہ تک رہے تو وہ خراب ہو جاتی ہے۔ (۱۲) المنیئۃ : دباغت کے عمل کے دوران جب جلد پر ایک مرتبہ پورا عمل ہو چکا ہے، اسے منیئۃ کہتے ہیں۔ (۱۳) الافق : اس عرصہ کے دوران یہ نام ہوتا ہے جب اسے رنگ دیا جا رہا ہوتا ہے۔ یعنی دباغت کی شے پر پانی ڈال کر جلد کو رنگ دے رہے ہوتے ہیں۔

(۱۴) الصفقۃ : وہ نیا چمڑا جس پر دباغت کے وقت پانی ڈالا جاتا ہے اور جب اس سے پانی باہر نکلتا ہے تو اس پانی کا رنگ پیلا ہوتا ہے۔ (۱۵) ممعوس : وہ جلد جس کو دباغت کے وقت کافی حرکت دی گئی ہو۔ اور ہاتھ سے خوب مارا گیا ہو۔

(۱۶) تظفیر : جلد کو ناخنوں کے ساتھ نرم کرنا۔ (۱۷) الدعك : جب کھال کو بہت زیادہ دلک کیا جائے۔ (۱۸) ملق : اتنی زیادہ دلک کرنا کہ جلد نرم ہو جائے۔

(۱۹) عفس : دباغت کے دوران چمڑے کو دلک کرنا۔

(۲۰) حثم : ہاتھ کے ساتھ دلک کرنا۔

(۲۱) تسریہ : کھال کو تیل یا کوئی چکنائی لگانا۔

(۲۲) قفل : کھال کو دباغت کے بعد خشک کرنا۔

(۲۳) الغاضر : وہ کھال جس کی دباغت بہت عمدہ طریقے سے کی گئی ہو۔

(۲۴) البضر : دو کھالوں کو ایک دوسرے کے ساتھ کسی عمل کی غرض کے لئے سی دینا۔

(۲۵) تنمیق : جلد پر نقش و نگار بنانا۔

(۲۶) الجُزاز : جب جلد کو دباغت کے بعد کاٹا جائے تو اس سے جو چھوٹے چھوٹے ٹکڑے بچ

(۲۷) الحط : وہ عمل ہے جو محط کے ساتھ ادیم کو نرم کرنے کے لئے کیا جاتا ہے۔ (مسلسل)

(قسط نمبر ۲)

فہرست مخطوطات

کتب خانہ ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد

احمد خان، ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی

مخطوطہ نمبر ۲۶ (داخلہ نمبر ۳۰۷۲)

- انواع الہمزۃ فی وقف حمزۃ وہشام (عربی)
- مصنف: مصطفیٰ ابوالحیوٰۃ السندریسی الشافعی المتوفی بعد ۱۲۹۰ھ۔
- ورق ۲۸ تقطیع $\frac{6\frac{1}{4} \times 4\frac{1}{2}}{5\frac{1}{4} \times 3}$ ۱۵ سطری بخط نسخ بقدر ما یُقرأ، عنوان سُرخ، روشنائی سیاہ

ودودی، کاغذ دستی مصری جدید، تاریخ کتابت ۱۲۹۰ھ۔

قرآن مجید کی کتابت ایک خاص انداز پہ ہوتی ہے یعنی جس انداز پر ابتدا میں مصحفِ عثمان کو لکھا گیا تھا۔ اس تئیس جگہ ایسے الف آتے ہیں جو لکھے تو جاتے ہیں مگر پڑھے نہیں جا سکتے۔ موجودہ دَور کے قاریوں میں یہ لفات الزائدۃ کے نام سے معروف ہے۔ بعض مطابع ان الفات زائدہ کی فہرست بھی مصحف کے ساتھ آخر میں چھاپ تے ہیں۔ اسی طرح اُلف متحرک جسے عربی میں ھمزۃ کہتے ہیں، علم تجوید میں اس کی آوازوں کا بھی ایک مقرر طریقہ ے۔ جب ایسا ہمزہ لفظ کے درمیان میں ہو یا حرف حلقی کے بعد واقع ہُوا ہو یا حرف مدّ سے پہلے ہو تو اس کی ازیں مختلف ہوتی ہیں۔ تیسری صدی کے دو مشہور قاری حمزۃ اور ھشام نے خاص توجہ کے ساتھ اس ہمزہ کی یدوں کو منضبط کر دیا تھا۔ ان کے بعد کے قرار کے لئے ان آوازوں کا ادا کرنا بڑی توجہ کا محتاج رہا۔ اسی لئے فنِ ید میں وقف حمزہ اور ہشام کے یہ مسائل مشکل مسائل میں شمار ہوتے ہیں۔

مصر کے ایک قاری ابوالحیاۃ مصطفیٰ السندریسی الشافعی نے مختلف ائمۃ تجوید کی کتابوں سے لے کر ان سائل کو بالاختصار ایک جگہ جمع کر دیا ہے۔ اور پورے قرآن کریم میں ہمزہ کی آواز کے لئے ۶۲ مقامات اور طریق تعیین کی گئی ہے۔ اس کتاب کی ابتدا یوں ہوتی ہے:

اعلم ان مسائل وقف حمزہ وھشام لما کانت من أصعب علم القرأۃ، أردت ان

أبينها ملخصاً ما في كتب الأئمة الموثوق بهم تسهيلاً للطالبين وتيسيراً للراغبين۔

اور اختتام یوں ہے :

وقد نصّ الحميري سبعة وعشرين وجهاً ولكن قال ابن الجزري لعدم الأخذ بقوله هاهنا تنبه ۔ آه ۔

ہمیں علم نہیں کہ اس کتاب کا کوئی دوسرا نسخہ کہیں موجود ہے اور جہاں تک ہماری معلومات کا تعلق ہے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ کتاب ابھی تک چھپی بھی نہیں ہے ۔

○ **مخطوطہ ۲۷** (داخلہ نمبر ۳۷۷۳)

- ناظمۃ الزہر فی الأعداد واختلاف اھل البلاد ۔
- أبو محمد قاسم بن فیرہ بن خلف الشاطبی الرعینی والأندلسی ۔
- ورق ۳۴ ۔ حجم: $\frac{4\frac{1}{4} \times 6\frac{1}{4}}{2\frac{1}{4} \times 5\frac{1}{4}}$ ۔ ۱۵ سطری ۔ روشنائی معمولی صمغ دودی ۔ عنوان سرخی سے اور کاغذ دیسی تقریباً ساٹھ سال پرانا ، کاتب کا نام ابوبکر الحداد ہے ۔

کتاب کا صحیح نام: ناظمۃ الزہر فی عدد آیات السور ہے ۔ یہ ایک طویل رائیہ قصیدہ ہے جس میں قرآن مجید کی ہر سورہ کی آیات کا شمار کیا گیا ہے ۔ چونکہ سکون وسکتہ کی وجہ سے بعض قاریوں نے ایک آیت کو دو آیتیں بھی شمار کیا ہے ۔ اس لئے حجازی ، شامی ، بصری اور کوفی قاریوں نے اعداد شمار میں اختلاف کیا ہے ، اس اختلاف کو بھی ناظمۃ الزہر میں بالتفصیل بیان کیا گیا ہے ۔

اس قصیدے کا پہلا شعر یہ ہے :

بدأتُ بحمد الله ناظمة الزهر لتجنى بعون الله عيناً من الزهر

اس قصیدے کے مصنف علم نحو ، لغت اور علم قراءات کے مشہور امام تھے ۔ یہ نابینا مقری اپنے زمانے ہی میں نہیں بلکہ اپنے بعد بھی علم تجوید کے امام الأئمۃ کا درجہ رکھتے تھے ۔ یہ وہی ہیں جن کی حرز الأمانی اور عقیلۃ وغیرہ علم تجوید کی کتابیں ہیں ۔

یہ قصیدہ کئی بار چھپ چکا ہے ۔ یہ مخطوطہ بہت صاف اور اچھا لکھا ہوا ہے ۔

---

c مخطوطہ ۲۸ (داخلہ نمبر ۴۷۷۳)

- إجازة الشیخ محمد بیومی بالقراءات العشر۔
- ورق ۱۹، حجم $\frac{4\frac{3}{4} \times 6\frac{1}{2}}{2\frac{1}{2} \times 5\frac{1}{4}}$ ۲۵ سطری، معمولی سیاہ روشنائی سے دیسی کاغذ پر لکھا ہوا ہے، مسطر ڈوریوں کا استعمال کیا گیا ہے۔ جدول سرخ رنگ کی روشنائی سے بنا ہوا ہے۔

اس مخطوطہ کا آغاز مندرجہ ذیل سرنامہ سے ہوتا ہے:

ھذہ إجازة الاستاذ الشیخ محمد بیومی بالقراءات العشر علی طریقی الشاطبیة والدرة من مجیزة المولی الفاضل الورع الکامل الراجی من اللّٰہ العفو والمنن، الشیخ الجریسی حسن حفظہ اللّٰہ، آمین۔

مصر کے قاری شیخ محمد بیومی کو اپنے استاد شیخ حسن بن محمد الجریسی الخلوتی والازہری سے قراءاتِ عشر کا جو اجازت نامہ پہلی شعبان ۱۳۰۵ھ کو حاصل ہوا تھا۔ یہ اس اجازت نامے کا اصل نسخہ ہے۔ آخر میں شیخ حسن الجریسی کی مہر ثبت ہے۔ مہر میں ۱۲۷۸ھ کا سن کندہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ظاہر ہوا کہ شاید شیخ حسن الجریسی کو اپنے استاذ شیخ ابو عبداللّٰہ المصری سے ۱۲۷۸ھ میں قراءات کی سند حاصل ہوئی تھی۔

بظاہر ظن غالب ہے کہ اس مخطوطے کی دوسری نقل کا وجود نہیں ہوگا اس لئے کہ عام طور پر اجازات قراءات کی نقلیں کم ہی لی جاتی ہیں۔

مخطوطے کے متن کی ابتداء یوں ہے:

الحمد للّٰہ الذی جعل فی القرآن العظیم کنوز معانی دقائق حقائق العلوم وأعلی من اصطفاہ من خلقه مفاتیحها ....

قراءات کے مختلف واسطوں کے اساتذہ کا تسلسل کے ساتھ تذکرہ کر کے ان کی روایات کو آنحضورؐ تک پہنچایا ہے اور آخر میں لکھا ہے:

فھذہ الأسانید التی أدّت ہ إلینا ھذہ الروایات روایةً وتلاوةً وغیر ذلك من الأسانید المذکورة فی العشر وأوصیه بتقوی اللّٰہ تعالیٰ۔

(مسلسل)

انتقاد

"انتقاد" کے لئے کتاب کے
دو نسخے آنا ضروری ہے۔

تسخیرِ قمر اور قرآن مسمّیٰ بہ اعجاز القرآن (طبع اوّل۔ اکتوبر ۱۹۶۹ء)

از مولانا مدرار اللہ مدرار، مدیر اعلیٰ ہفت روزہ "نوائے ملت" مردان۔ قیمت ایک روپیہ پچھتر پیسے۔

یہ رسالہ ایک سو چوالیس صفحوں پر مشتمل صدر جمعیۃ علمائے اسلام ہوتی، مردان، مولانا مدرار اللہ کے قلم سے ترتیب پا کر ہفت روزہ "ندائے ملت" کے دفتر سے شائع ہوا ہے، کاغذ نہایت معمولی، طباعت گھٹیا، ظاہری شکل و شباہت "اعجاز القرآن" کے شایان شان نہیں۔

جیسا کہ کتاب کے نام سے ظاہر ہے "تسخیر قمر اور قرآن" اس کا موضوع ہے، یہ عجیب بات ہے کہ علما کا ایک طبقہ اس بات کا مدعی ہے کہ اخباروں کا یہ بیان کہ امریکی انسان چاند پر پہنچ گئے محض لغو و سراسر جھوٹ ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسے بدیہی واقعات کا انکار جہل و نادانی ہے، جس کی طرف دنیا کی توجہ منعطف نہیں ہو سکتی اور ایسی مہمل باتیں اہل علم کے شایان شان نہیں، ایسے ہی منکرین کے لئے یہ رسالہ لکھا گیا ہے، اور حق یہ ہے کہ بڑی محنت اور تحقیق کے ساتھ اس کی تالیف عمل میں آئی ہے۔

قرآن حکیم کی روشنی میں قمر کی تسخیر پر عالمانہ بحث اس کتابچہ کا مقصد ہے، اس میں چودہ ابواب ہیں آغاز کتاب میں اس بات کی تصریح کی گئی ہے کہ "قرآن حکیم علم و حکمت اور رشد و ہدایت کی ایک بے مثال کتاب الٰہی ہے، جو ساری دنیائے انسانیت کو مخاطب کئے ہوئے ہے، قرآن خالقِ کائنات کا کلام ہے، اس لئے کائنات کے تمام علوم اور حقائق اس کے اندر موجود ہیں، یہ قرآن کا اعجاز ہے کہ اس کے مضامین اور علوم کی زد سے انسانی زندگی کا کوئی گوشہ اور کائنات کا کوئی مسئلہ باہر نہیں ہے اور اس کے ایک ایک جملے میں بے پناہ اسرارِ فطرت، علم و حکمت کے خزانے اور انسانی ارتقا کے بے شمار رموز و اشارات موجود ہیں، ...... قرآن یوں تو اپنے مخاطبینِ اول عرب کے محاورے میں نازل ہوا ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی قرآن نے اپنے الفاظ میں ایسے اشارات بھی رکھے کہ زمانہ مابعد کی نسلیں اور ہر دور کے مخاطبین اپنی اپنی فہم و استعداد اور صلاحیتوں کے مطابق ان سے روشنی حاصل کر سکیں ؎

چپہ چپہ پہ ہے یاں گوہرِ یکتا تہِ خاک ۔ دفن ہوگا نہ کہیں ایسا خزانہ ہرگز"

اسلامی منکرین جانتے ہیں کہ قرآن کی خدمت یہ نہیں ہے کہ اس کا تجرباتی علوم اور مشاہدات کے ساتھ
نہ ثابت کیا جائے ۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں تعلیم یافتہ طبقہ اسلامی تعلیمات کے بارے میں تردد بلکہ اس
میں مبتلا ہوجائے گا کہ نعوذ باللہ قرآن کی تعلیمات ناقص ہیں کہ وہ تجرباتی علوم اور مشاہدات سے ثابت شدہ
ں کا انکار کرتی ہیں اور معاذ اللہ قرآن مجید موجودہ سائنسی اور ایٹمی دور میں بنی نوع انسان کی رہنمائی کرنے سے
رہے' حالانکہ اس کے برخلاف قرآن مجید کل انسانوں کی ہدایت ورہنمائی کا صحیح معنوں میں علمبردار ہے''
اس تحریر سے مقصود صرف یہ ہے کہ لوگوں پر قرآن کی عظمت کو ظاہر کیا جائے اور انہیں بتایا جائے کہ مدتوں
، کاوشوں، کوششوں اور تجربات کے بعد آج سائنس کائنات کے جن حقائق کی تہ تک پہنچی ہے قرآن پاک نے
سے چودہ سو سال پہلے ایک نبی امی محمد عربی فخرِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانِ مبارک سے ان حقائق کا انکشاف
تھا' سائنس آج اس نتیجے پر پہنچی ہے کہ انسان کے لئے خلائی پرواز ممکن ہے اور اس کے ذریعے سیاروں تک
سکتا ہے لیکن قرآن کے لانے والے محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم سیاروں اور ستاروں سے بھی آگے سانوں
انوں کی تمام بلندیوں کو پامال کرتے ہوئے اس مقام بلند پر پہنچے کہ انسان تو درکنار سائنس کے جملہ وسائل
ہوتے ہوئے بھی ایک سائنسدان کا تصور بھی وہاں تک نہیں پہنچ سکتا۔ سائنس نے اب یہ انکشاف کیا ہے
بعض سیاروں میں آثار حیات اور جاندار مخلوق موجود ہے اور اس کی پوری توثیق ابھی نہیں ہوسکی ہے' لیکن قرآن تھا
لے' تو اس میں دو مختلف مقامات پر دو آیتوں میں صاف طور پر بتایا گیا ہے کہ آسمانوں میں جاندار مخلوق موجود ہے
سیر نے لکھا ہے کہ وہ مخلوق آسمانوں میں اسی طرح چلتی پھرتی ہے' جس طرح زمین پر انسان چلتے ہیں 'آج اگر انسان نے
ئنس کی مدد سے سیاروں تک پہنچ کر وہاں جاندار مخلوق کو دریافت کر لیا' تو اس سے قرآن پاک کی بتائی ہوئی حقیقت
ہر تصدیق ثبت ہوجائیگی اور سائنس کی اس خدمت سے قرآن ہی کا اعجاز ثابت ہوگا{(۱) سورہ شوریٰ رکوع ۴
۲۵: ومن ایٰتہ خلق السمٰوٰت والارض ومابثّ فیھما من دابّۃ 'وھو علیٰ جمعھم اذایشاء
دیر' اللہ تعالیٰ کی نشانیوں میں آسمانوں اور زمین کا پیدا کرنا ہے اور ان جانداروں کا پیدا کرنا ہے جن کو اس نے
نوں جگہ پھیلا رکھا ہے اور اللہ تعالیٰ جس وقت چاہے ان کے جمع کر لینے پر قادر ہے ۔ (۲) سورہ نحل پارہ ۱۴ وللّٰہ
یسجد ما فی السمٰوٰت والارض من دابۃ والملٰئکۃ وھم لایستکبرون اور اللہ ہی کو سجدہ کرتے ہیں وہ
رے دواب (حیوانات) جو آسمانوں اور زمین میں ہیں اور فرشتے بھی اور وہ اپنی بڑائی نہیں کرتے }
کتاب کے بقیہ ابواب حسب ذیل ہیں جن کے عنوانات کتاب کے مضامین کی وضاحت کرتے ہیں

(۱) باب اول : خلا اور آسمانوں کے وجود پر بحث ،

(۲) باب دوم : فلک کی تعریف اور اس کی حقیقت ،

(۳) باب سوم : تسخیر خلا اور تسخیر قمر کے شرعی امکانات ،

(۴) باب چہارم : سورج اور چاند زمین و آسمان کے درمیان ہیں ،

(۵) باب پنجم : تمام ستارے اور بروج زمین و آسمان کے درمیان ہیں ،

(۶) باب ششم سائنس کے اکتشافات قرآن کی صداقت پر گواہ ہیں ،

(۷) باب ہفتم وجود باری تعالیٰ پر سائنسدانوں کا یمان ،

(۸) باب ہشتم امریکہ نے چاند پر پہنچ کر انسانیت کی کون سی خدمت کی ؟

(۹) باب نہم ستاروں کے بارے میں سائنس کے اکتشافات

(۱۰) باب دہم ستاروں پر شرعی اور سیاسی نقطۂ نظر سے بحث ،

(۱۱) باب یازدہم اللہ تعالیٰ کا لامحدود علم اور لامحدود کائنات ،

(۱۲) باب دوازدہم آسمانوں میں جاندار مخلوق کا وجود ،

(۱۳) باب سیزدہم چاند کی تسخیر مرزا صاحب کی نظر میں ،

(۱۴) باب چہاردہم انسان کی نجات و فلاح اور قرآن دنیائے انسانیت کو دعوت فکر

ان ابواب سے کتاب کی افادیت ظاہر ہے اور اسلامی تعلیمات کے بعض اجزاء کو عوام تک پہنچانے میں بے حد کارآمد ہے افسوس اس بات کا ہے کہ اس علمی کارنامے کو نہایت معمولی اور حد درجہ ادنیٰ شکل میں پیش کیا گیا ہے ، ضرورت اس بات کی ہے کہ اس کو اچھی ترتیب اور اچھی طباعت کے ساتھ لوگوں تک پہنچایا جائے تاکہ لوگ زیادہ سے زیادہ چاہ اور قدر کے ساتھ پڑھیں اور حظ اٹھائیں ۔

اس رسالے کی تالیف و ترتیب میں قرآن پاک کی آیتوں کے علاوہ مختلف تفسیروں ، اقوال صحابۂ کرام اور محدثین کی آرا سے خاطر خواہ استفادہ کیا گیا ہے ۔ ہمیں امید ہے کہ اس سے طلباء اور اہل علم حضرات کے دینی علم میں معتدبہ اضافہ ہوگا ۔ اللہ تعالیٰ مؤلف و ناشرین کو جزاء خیر دے اور دینی خدمت کی مزید توفیق عطا کرے ۔ آمین ۔

(محمد صغیر حسن معصومی)

ادارہ تحقیقات اسلامی
کی
دو نئی کتابیں

۱) "کتاب النفس و الروح" (عربی متن)

مصنف : مشہور مفسر و متکلم امام فخرالدین رازی (المتوفی ۶۰۶ھ / ۱۲۰۹ء)

محقق : ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی ۔ پروفیسر انچارج

یہ نادرالوجود کتاب مشہور مفسر و متکلم امام فخرالدین رازی (رحمہ) کی تصنیف ہے ۔ یہ کتاب دو حصوں میں منقسم ہے ۔ حصہ اول میں علم الاخلاق کے اصول پر بحث کی گئی ہے ۔ دوسرے حصہ میں خواہش نفسانی سے [illegible] کے علاج سے بحث کی گئی ہے ۔

اس کتاب کا ذکر کشف الظنون کے سوا کسی تذکرہ یا کتب کی فہرست میں نہیں ملتا ۔ بڑے ذہین لوگوں کو بھی اس کتاب کے وجود کا علم نہیں ۔ بوڈلین لائبریری، آکسفورڈ کے مخطوطہ کے علاوہ اس کتاب کے کسی دوسرے نسخے کا وجود آج تک دریافت نہیں ہوا ۔ اس کتاب کے عربی متن کو ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی پروفیسر انچارج ادارہ ھذا نے بڑی کاوش و دقت ریزی سے مرتب کیا ہے ۔ اس کا انگریزی ترجمہ پریس میں ہے اور جلد شائع کردیا جائے گا ۔

صفحات ۲۰۰ قیمت پندرہ روپے

۲) "کتاب الاموال"

مؤلف : امام ابوعبید قاسم بن سلام رحمہ (المتوفی ۲۲۴ھ / ۸۳۹ء)

مترجم و مقدمہ نگار : عبدالرحمان طاہر سورتی - ریڈر

یہ کتاب امام ابوعبید رحمہ کی تالیف ہے - مؤلف امام شافعی رحمہ اور امام احمد بن حنبل رحمہ کے ہمعصر اور اسلامی علوم کے ماہر ہیں -

کتاب کا اردو ترجمہ دو حصوں میں منقسم ہے - حصہ اول اسلامی مملکت میں غیر مسلموں سے لئے جانے والے سرکاری محصولات اور ان کی تفاصیل پر مشتمل ہے - حصہ دوم مسلمانوں سے وصول ہونے والے مالی واجبات (صدقات و زکوٰۃ) پر مشتمل ہے - ہر دو حصہ پر مترجم کے مقدموں کا اضافہ کیا ہے -

حصہ اول صفحات ۴۹۵ قیمت پندرہ روپے

حصہ دوم صفحات ۳۸۰ قیمت بارہ روپے

طبع نشر و اشاعت : ادارہ تحقیقات اسلامی - پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ ، اسلام آباد

طابع : خورشید الحسن مطبع : خورشید پرنٹرز اسلام آباد

ناشر : اعجاز احمد زبیری - ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد (پاکستان)

Regd. No. P. 14 *January, 1970*

Monthly **FKR-O-NAZAR** *Islamabad*

ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE

مجموعہ قوانین اسلام
کی
تیسری جلد شائع ہو گئی

مجموعہ قوانین اسلام مؤلفہ تنزیل الرحمن کی پہلی دو جلدوں میں نکاح، نفقہ زوجہ، مہر، طلاق، عدالتی تفریق، خلع، مبارات، ظہار، ایلاء، لعان اور عدت سے متعلق قوانین اسلام کو مدون شکل میں پیش کیا جا چکا ہے - یہ جلد نسب اولاد، حضانت، نفقہ اولاد و آباء واجداد، ہبہ اور وقف کے اسلامی قوانین پر مشتمل ہے

حسب سابق تیسری جلد میں بھی مذکورہ قوانین کو دفعہ وار شکل میں جدید انداز پر مرتب کر کے مختلف مذاہب فقہ—حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، حنبلیہ، شیعہ امامیہ اور ظاہریہ—کے نقطہ ہائے نظر تشریح کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں - ساتھ ہی ممالک اسلامیہ میں رائج الوقت متعلقہ قوانین کے تفصیلی حوالے بھی شامل ہیں - آخر میں پاکستان کی اعلیٰ عدالتوں کے فیصلوں کا ذکر کرتے ہوئے جہاں کہیں قوانین نافذ الوقت میں کوئی نقص، کمی یا خلاف شرع بات محسوس کی گئی ہے اس کی نشان دہی کے ساتھ متعلقہ قانون میں ترمیم یا جدید قانون سازی کی طرف توجہ دلائی گئی ہے -

امید ہے کہ جب پاکستان میں پارلیمانی سطح پر شخصی قانون مسلمانان (مسلم پرسنل لاء) کو مکمل آئینی اور قانونی صورت دینے کے لئے ضابطہ بند (Codify) کیا جائے گا تو یہ مجموعہ ملک کی وزارت ہائے قانون اور قومی و صوبائی اسمبلیوں کے لئے بہترین راہ نما ثابت ہو گا -

اسلامی قانون پر کوئی لائبریری اس مجموعہ کے بغیر مکمل نہیں کہلائی جا سکتی -

حصہ اول	۱۰ روپے
حصہ دوم	۱۵ روپے
حصہ سوم	۱۵ روپے

ملنے کا پتہ

ادارۂ تحقیقات اسلامی ۔ اسلام آباد

پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ اسلام آباد

ماہنامہ

فکر و نظر

علمی و دینی مجلّہ

لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ

تاکہ وہ دین میں فہم حاصل کریں

رۂ تحقیقاتِ اسلامی ○ اسلام آباد

(پاکستان)

مجلس ادارت:

محمد صغیر حسن معصومی

مظہرالدین صدیقی

مدیر ————————

عبدالرحمان طاہر سورتی

ادارہ تحقیقات اسلامی کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ ان تمام افکار و آراء سے متفق بھی ہو جو رسالہ کے مندرجہ مضامین میں پیش کی گئی ہوں۔
اس کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے۔

سالانہ چندہ چھ روپے

فی درجہ ساڑھے دس آنے

ماہنامہ
فکرونظر
اسلام آباد

جلد-۷ | ذی الحجہ ۱۳۸۹ھ ○ فروری ۱۹۷۰ء | شمارہ-۸

مشمولات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ○

نظرات

اسلام نے اپنے متبعین کو ذکر اللہ کا جو معنی خیز طریقہ "صراطِ مستقیم" کے نام سے بخشا اس پر چلنے سے نہ صرف ان میں اتفاق و اتحاد برقرار رہتا ہے بلکہ وہ اللہ سے قریب تر ہونے کے لئے مسلسل آگے بڑھتے چلے جاتے ہیں۔ اللہ کی یاد سے اسلام نہ صرف افراد کی خودی مستحکم کرتا ہے بلکہ جماعت کی "انا" کو بھی جلا بخشتا ہے۔ اللہ کی یاد سے مراد محض زبان یا دل سے اللہ کے نام کا ورد کر لینا ہی نہیں بلکہ کائنات میں بکھری ہوئی آیات اللہ کے عقدے کھولنا، ان کو مسخر و تابع کرنا اور ان میں اللہ کی حکمتوں کا مشاہدہ کرنا بھی ذکر اللہ ہے۔ اپنے اختیارات کے دائرہ میں اللہ کے احکام کو مدّنظر رکھنا، ان کا اتباع کرنا ہی نہیں بلکہ انہیں دوسروں پر جاری کرنا بھی ذکر اللہ ہے۔ اللہ کے احکام کے مطابق معاشرہ کی تشکیل کرنا، اسے فساد سے بچاتے ہوئے خوش حالی و آسودگی اور فلاح و سعادت سے ہمکنار کر دینا بھی ذکر اللہ ہے۔

اس معنی کی روشنی میں یہ بات ابھر کر سامنے آجاتی ہے کہ انسان کی پیدائش کا مقصد ذکر اللہ ہے۔ اقامت صلوٰۃ کا مقصد ذکر اللہ ہے، وحی الٰہی اور قرآن مجید کو اسی لئے ذکر اللہ کہا گیا ہے کہ اس کے ذریعہ انسان کو کائنات میں گم ہونے سے بچا کر "اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ" کا ازلی سبق یعنی "معاہدہ ربانی" یاد دلایا گیا ہے جس کے بعد اس کا مقصد اوّلین اللہ کی اطاعت اور اس کے احکامات کی تنفیذ ہو جاتا ہے۔ اگر کوئی فرد زبان و دل سے اللہ کے ذکر میں مشغول ہو لیکن دیگر جوارح سے سرزد ہونے والے اعمال اس کی تائید نہ کریں تو یقیناً اس کا "ذکر اللہ" بے فائدہ ہوگا۔ یہی حال اس معاشرہ کا ہوگا جو زبان سے اللہ کا نام لیتا ہو لیکن اپنے اندر وہ تمام بے اعتدالیاں اور ظلم و جور روا رکھتا ہو جو اللہ تعالیٰ کو سخت ناپسند ہیں۔ الیاذ

عاشرہ اللہ کی رحمت سے دُور ہو کر اللہ کے غضب کا مستحق ہوگا۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کو ایسی بات کا
اجس پر عمل نہ ہو سخت ناگوار ہوتا ہے۔

ایک بار پھر اللہ کو یاد کرنے کے اس وسیع مفہوم کو اپنے سامنے لائیے تاکہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
ہ اسوہ میں دیکھیں کہ آپؐ نے ذکر اللہ پر مبنی معاشرہ کن بنیادوں پر قائم فرمایا تھا۔ ادنیٰ تامل سے آپ کو
لوم ہو جائے گا کہ اس مضبوط و متحرک معاشرہ کی تمام سرگرمیوں میں قوت محرکہ کی حیثیت ذکر اللہ کو
صل تھی اور اس کا مرکز و محور مسجد تھی۔

مسجد میں مسلمانوں کی جماعت اپنی معنوی و مادی فلاح و بقا کے پروگرام بناتی اور تمام مسلمان
ل و جان متحد ہو کر اس پروگرام پر عمل پیرا ہو جاتے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
ے اپنے اسوہ سے مسجد کے نظام کو اس خوبی سے چلایا تھا کہ وہ زندگی کے ہر گوشہ میں مسلمانوں کی مرجع
بن گئی تھی۔ آپؐ نے مسجد کے نظام کے لئے وہ روایات قائم فرمائی تھیں جو مسلمانوں کو منظم و متحد کرنے
لی تھیں۔

امامِ مسجد وہ شخصیت ہوتی جس پر حلقہ کے مسلمانوں کو پورا اعتماد ہوتا۔ اس کی دینی بصیرت، معاملہ
ی، قوتِ عمل اور تقویٰ پر تمام مقتدی متفق ہوتے۔

مساجد کے حلقے کچھ اس طرح قائم ہوتے کہ ایک مسجد کا دوسری مسجد سے پورا رابطہ ہوتا۔ اور تمام مساجد
لامی حکومت کے مرکز سے وابستہ ہوتیں۔ تمام مساجد کا ایک ہی نظام اور ایک ہی طریق کار ہوتا اور ہر مسجد
لامی اتحاد کی زنجیر کا ایک حلقہ ہوتی۔ ہر مسجد سے نکلنے والی آواز ایک ہوتی اور کسی کو ایک ہی حلقہ میں
سلمانوں کے درمیان تفرقہ پیدا کرنے کے لئے نئی مسجد بنانے کی اجازت نہ دی جاتی۔ ($\frac{۹}{۱۰۶ \text{ تا } ۱۰۹}$) اس
رح اسلامی معاشرہ ہم آہنگ و مربوط رہتا اور اس میں اختلافات بڑھنے نہ پاتے۔

صلوٰۃ جسے ہم اردو میں نماز کہتے ہیں مسجد کے امام کی اقتداء میں ادا کی جاتی، اس صلوٰۃ کو معاشرہ
قوتوں کے متحد کرنے میں بڑی تاثیر حاصل ہے۔ عربی میں لفظ صلوٰۃ کا استعمال بڑی جامعیت رکھتا ہے۔ صدر
لام میں جب کوئی اہم اجتماعی مسئلہ عوام کی رائے معلوم کرنے کا محتاج ہوتا تو فوراً اعلان کرا دیا جاتا:
صلوٰۃ جامعۃ" جس کا مطلب یہ ہوتا کہ صلوٰۃ تمہارے اجتماعی امور طے کرنے کے لئے تمہیں جمع

ہونے کی دعوت دے رہی ہے اور فوراً مسلمانوں کی ایک معاملہ فہم جماعت جو شوریٰ میں حصہ لینا چاہتی، مسجد میں جمع ہو جاتی۔ جمعہ کے روز جب امام نماز سے قبل مسلمانوں کو اجتماعی ہدایات پر مشتمل خطبہ دیتا ہے تو اس خطبہ کو بھی عربی لفظ "صلوٰۃ" سے تعبیر کیا گیا ہے۔ چنانچہ جمعہ کے اجتماع کی دعوت دینے کے لئے بھی مؤذن "حیّ علی الصلوٰۃ" ہی کہتا ہے۔ یقیناً یہ صلوٰۃ کوئی ایسی عبادت نہیں جس کا معاشرہ سے کوئی تعلق نہ ہو۔ قرآن مجید کی رُو سے تو صلوٰۃ معاشرہ کو فواحش و بدکرداری، ظلم و جور اور ہر قسم کی بے اعتدالیوں سے روکنے کا ذریعہ ہے۔ پھر صلوٰۃ کا بار بار زکوٰۃ سے قبل ذکر ہونا اس امر کی طرف رہنمائی کرتا ہے کہ صلوٰۃ کی اقامت ایتائے زکوٰۃ کی تمہید ہے۔ نیز یہ کہ صلوٰۃ کو اقتصادی و معاشی گتھیوں کے سلجھانے میں بڑا دخل ہے اس ضمن میں قوم شعیبؑ کا یہ اعتراض جسے قرآن مجید نے نقل کیا، کس قدر معنی خیز ہے: "اے شعیب کیا تمہاری نماز کا یہ تقاضا ہے کہ ہم اپنے آبائی معبودوں کو چھوڑ دیں یا اپنے اموال کو اپنی مرضی کے مطابق کام میں نہ لائیں" (۱۱/۸۷)

الغرض اسوۂ رسول اللہؐ میں مساجد کا جو کردار ہمیں نظر آتا ہے آج مساجد کا کردار اس سے بالکل مختلف ہے۔ ایسا کیوں ہو گیا یہ تمام مسلمانوں بالخصوص علماء دین و مفکرین کے لئے ایک قابل غور مسئلہ ہے خوشی کی بات ہے کہ اب ہمارے حکام نے مساجد کی اہمیت پر توجہ دینا شروع کر دی ہے۔ چنانچہ گزشتہ مہینوں میں کئی بار مرکزی وزیر اطلاعات و قومی امور نواب زادہ شیر علی خان نے مساجد کی اہمیت کو موضوع بحث بنایا۔ ان کی حقیقت بین نگاہ نے تاڑ لیا کہ مساجد کی موجودہ حیثیت کو ان کے حقیقی مقام سے کوئی نسبت نہیں ہے اور اگر ہم مسلم معاشرہ کو زندہ و فعال بنانا چاہتے ہیں تو ہمیں مسجد کو اس کا پہلا مقام واپس دلانا ہوگا۔ اسی بارے میں موصوف نے ۱۹ دسمبر ۱۹۶۹ء کو پاکستان میڈیکل ایسوسی ایشن کی کانفرنس کے افتتاح کے موقع پر فرمایا:

"قدیم مسلم معاشرہ میں مسجد کو مرکزی حیثیت حاصل تھی اور کوئی وجہ نہیں کہ اسے آج بھی وہی مقام حاصل نہ ہو.... جب مسلم معاشرہ میں صحیح اسلامی روح جاری و ساری تھی اجتماعی و انفرادی زندگی کے ہر پہلو کو باقاعدہ بنانے اور ترقی دینے میں مسجد اہم کردار ادا کرتی تھی۔ یہ عبادت گاہ کے علاوہ پارلیمنٹ، قانونی عدالت، قومی خزانہ یونیورسٹی، جی ایچ کیو، کانفرنس ہال، اجتماعی و اطلاعاتی مرکز، سرکاری مہمان خانے اور جلسہ گاہ کے طور پر بھی کام آتی تھی۔ اور خوشبختہ تمام سرگرمیوں کا محور مسجد ہوتی تھی۔ مسلم معاشرہ کی زندگی میں اتحاد ہم آ

ت واستحکام، ولولہ، ترقی اور خوشحالی کا دَور دَورہ تھا۔ جب وہ روح سرد پڑ گئی تو ہم نے مسجد کو
ں عبادت گاہ بناکر رکھ دیا۔ قوتِ عمل کی وہ چنگاری جو مسجد عطا کیا کرتی تھی، ضائع ہوگئی اور
ں زندگی سے مضبوط سماجی شعور، تعاون کا جذبہ اور باہمی خیر سگالی دُور ہوگئی۔"

آخر میں وزیر موصوف نے مساجد کی طرف رجوع کرنے پر ترغیب دلاتے ہوئے کہا:

"میری عاجزانہ رائے ہیں یہ مسلم معاشرے کے زوال اور اس کے نتیجے میں ہماری
رہ بدحالی کا ایک بڑا سبب ہے۔ اگر ہم مساجد کی طرف رجوع کریں تو سماجی خدمت اور
ی بہبود کا کام جس کی ہمیں سخت ضرورت ہے، بہترین طریقہ سے کیا جا سکتا ہے۔"

وزیر موصوف نے نہایت عمدگی اور جامعیت سے مساجد کی عظمت بیان کرکے اسے بحال
نے کی دعوت دی ہے۔ ہمیں قوی امید ہے کہ وزیر موصوف مساجد کو ان کا حقیقی، تمام دلانے
آئندہ بھی پوری دلچسپی لیتے رہیں گے اور قوم کے ارباب فہم و بصیرت کے مشورہ سے مسلمانوں
اس شدید ترین ضرورت کو پورا کریں گے۔ تاکہ مملکت خداداد میں اسلامی بنیادوں کو استحکام اور
ستان کو وجود بخشنے والے اسلامی نظریہ کو غلبہ حاصل ہو۔

اسلامی برادری کے تعلق کو مستحکم و استوار رکھنے کے لئے مسجد خشتِ اوّل ہے۔ مسلمان
ں طبیعت و فطرت کے لحاظ سے وحدت عالمِ اسلامی کے لئے کوششیں کرتے رہتے ہیں۔
رکھیئے وحدتِ عالمِ اسلامی کا مستحکم قلعہ مساجد کے مستحکم نظام سے مربوط ہے اور چونکہ
شتِ اوّل کج ہے لہٰذا اتحادِ عالمِ اسلامی "تا ثریا می رود دیوار کج" کا مصداق بنا رہے گا۔ اگر ہر
لم مملکت اپنی مساجد کا نظام مستحکم کرلے اور دنیا میں جہاں جہاں مسلمان اقلیتیں آباد ہیں وہ
ں مساجد کو منظم کرلیں تو کوئی وجہ نہیں کہ حج کے اجتماع میں وحدت عالم اسلامی کی
ششیں بے نتیجہ رہ جائیں۔

اگر مسلمان اپنے مقامی اور قومی مسائل اپنی مقامی مساجد میں حل کرتے رہتے اور اپنے بین الاقوامی
ائل کے لئے دنیا کی سب سے پہلی مسجد کو مرکز بنا لیتے تو آج عالمِ اسلامی بین الاقوامی میزان میں
درجہ بے وزن کیوں ہوتا اور تمام دنیا کے گوشہ گوشہ سے کروڑوں روپیہ خرچ کرکے
نچنے والے مسلمانوں کے وفود حج میں عالمی مسائل کے نتیجہ خیز حل تک پہنچے بغیر کس طرح واپس

... جہاں عالم اسلامی کے مختلف ملکوں سے لاکھوں انسان اپنے اپنے ممالک کی ... میں علماء و مفکرین بھی ہوتے ہیں۔ اور صنعت کار و تجار بھی، مزدور و کاشتکار ... شخصیتیں بھی، حکام اور فوجی ماہرین بھی ہوتے ہیں اور اقتصادیات و تعلیمات کے ... اللہ کی یاد اور اس کا کلمہ بلند کرنے کے لئے وہاں جمع ہوتے ہیں۔ یہ ان کے ... کا ایک بہترین ذریعہ ہوتا ہے۔ یہاں وہ اپنے اجتماعی مفادات اور بین الاسلامی ... سے فوائد و منافع حاصل کر سکتے ہیں۔ حج کے اس اجتماع کا سبب بتاتے ... لیشہدوا منافع لھم ... تاکہ وہ اپنے منفعت کے معاملات ... یہ منفعت صرف روحانی ہے اور ہمارے موجودہ اقتصادی اور ... لیکن یہاں منافع میں دنیوی منافع اور اخروی منافع دونوں ... اسلام ہمیں دنیا و آخرت کی بھلائی اور سعادت کی تعلیم دیتا ہے۔

... اسلامی اجتماع کی منفعت کا سب سے پہلا ... وحدت عالم اسلامی ہے انہیں ... کو مضبوط بنانے کے لئے سر جوڑ کر بیٹھ جانا چاہئے اور ایسی قرار دادیں طے کرنا ... کرنے کے بعد عالم اسلامی کی وحدت کو کوئی دشمن پارہ پارہ کرنے میں کامیاب ... اسلامی آبادی میں وحدت عالم اسلامی کا مرکز بنانا چاہئے اور کچھ ... مفکرین اور علماء ... شخصیتوں کو بین الاسلامی تنظیم کے لئے ... کرنا ... اختلافات ... اسلام کی صداقت و عظمت ... [illegible]

... [illegible]

... صنعت ... [illegible] ... ایک فرقہ کی دوسرے کو خبر نہیں ہوتی۔ ایک مسلم ملک کے ... کے عوام اور مفکرین سے تبادلہ افکار کا موقع نہیں ملتا ...

ہوتی ہے کہ اس قسم کے تعارف و تبادلہ کا ذکر [illegible]
امی ممالک سے پہنچنے والے علماء و فقہاء [illegible]
علاق نئے نئے سیاسی، اقتصادی، تعلیمی [illegible]
ے کو اس کے حالات کے مطابق اسلامی تعلیمات [illegible]
مات ہم آہنگی سے اپنے مقصد کی طرف [illegible] بڑھ سکتے ہیں

ابھرتے کہ جیسے بین الاقوامی اجتماع [illegible] قوت [illegible]
ی ہے جب ہر مسلم معاشرہ مساجد کی تنظیم کے ذریعہ [illegible]
نہ عمارت تیار نہیں کی جا سکتی۔ [illegible] کوئی قومی معاشرہ [illegible]
ہ سکتا۔ بالکل اسی طرح مختلف اسلامی آبادیوں کے [illegible] اور منتشر محسوس [illegible]
بین الاقوامی قوت و وحدت کا پیدا ہونا ممکن نہیں [illegible] اسلامی کے لئے [illegible]
ہدروں کو اس طرف بھی توجہ دینا چاہیئے تاکہ محکم [illegible] معاشرہ [illegible]

فکر و نظر کا یہ شمارہ آپ کے ہاتھ میں [illegible] وقت پہنچے گا جب [illegible]
کا بین الاسلامی اجتماع ہو رہا ہوگا۔ دعا کیجئے کہ اللہ تعالیٰ اس اجتماع کو [illegible]
میں مبارک کرے۔ مسلمانوں کو ذکر اللہ سے سرشار ہو کر دکھی انسانیت کی خدمت [illegible]
ی کی مدد کی توفیق عطا فرمائے۔ اور اس عیدالاضحیٰ کو [illegible]
یامبر اور تمام دنیا کے لئے امن و سکوت کا [illegible] بنائے

اسلام میں اخوّت و تعاون کی اہمیّت

ایم غلام سرور رفیق ادارہ تحقیقات اسلامی ○ ترجمہ۔ سیّد تنویر جیلانی

قرآنی تعلیمات کے مطابق اخوت کو نہ صرف اسلامی معاشرے کی تشکیل کے لازمی عنصر کا د
حاصل ہے بلکہ باہمی احساسِ اخوت کو بھی ایمان کا ایک جزو قرار دیا گیا ہے۔ قرآن و سنت کے ا
جائزے سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اخوت کی غرض و غایت نمو پذیر اسلامی معاشرے میں اشتراک
تعاون کے اصول کا قیام تھا۔ چنانچہ اس معاشرے کی نشو و نما کے مختلف مراحل کے ساتھ سا
میں اخوت کو خاصا فروغ حاصل ہوا۔

اس مختصر مضمون میں اشتراک و تعاون کے اصول سے مربوط اسلامی اخوت کا، جس سے نہا
اہم اور دوررس نتائج برآمد ہوئے، جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔

ہمارا مشاہدہ ہمیں بتاتا ہے کہ باہمی تعاون انسانی زندگی کے معاشرتی فروغ میں اہم کردار اد
ہے۔ قدیم زمانے سے لے کر ہمارے دور تک عظیم معاشرتی مفکرین نے انسانی بہبود کے فروغ کے لئے
تعاون کو بے حد اہمیت کا حامل گردانا ہے ان میں سے بعض کے خیال کے مطابق دنیا میں انسانی ز
کی بقا اسی باہمی تعاون کا نتیجہ ہے۔

دسویں صدی عیسوی کے ایک مسلم فلسفی الفارابی کی رائے میں انسان کی فطرت اس طرح بنائی
ہے کہ وہ مختلف قسم کی احتیاجات محسوس کرتا ہے اور ان احتیاجات کی تسکین جیسا کہ افلاطون
بھی خیال ہے اپنے معاشرے سے الگ تھلگ رہ کر ممکن نہیں لہٰذا انسانوں کے لئے ضروری ہے کہ
ایک دوسرے سے تعاون کریں اور ایک دوسرے کے کام آئیں اور ان میں سے ہر ایک مشترکہ مقص
تک رسائی کے لئے ایک خاص نوعیت کے مقصد کے حصول کی خاطر پوری تندہی اور جانفشا

کوشاں رہے۔ چودھویں صدی عیسوی میں ابنِ خلدون نے لکھا کہ تجربہ انسان کو مجبور کرتا ہے کہ وہ اپنے تحفظ اور مدافعت کو یقینی بنانے کے لئے دوسروں سے مل جل کر رہے [۲] یہ میل جول بنی نوع انسان کے لئے اشد ضروری ہے۔ ورنہ ان کی بقا اور مشیتِ ایزدی کا دنیا کو ان کے رہن سہن کے لئے سازگار بنانا شرمندۂ تعبیر نہ ہوتا [۳]۔

ہمارے زمانے میں برٹرینڈ رسل ان فلسفیوں سے متفق ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ نسلی تسلسل کے لئے مرد اور عورت کی مصاحبت ناگزیر ہے اور انسانی خاندان باہمی تعاون اور اختلاف کی تحریکات کے ذریعے ہی جو کہ یکساں قدیم ہیں نشوونما پاکر قبائل اور اقوام کی صورت اختیار کرتا ہے [۴]۔ ایک انسان دوست کی حیثیت سے برٹرینڈ رسل انسانوں کو یہ ترغیب دیتا ہے کہ وہ باہمی اشتراک و تعاون سے ایک پُرمسرت اور آسودہ حال معاشرے کی تعمیر کے لئے اپنے جذبۂ نبرد آزمائی کا رُخ تسخیرِ فطرت کی طرف پھیر دیں۔

"آپ مادرِ فطرت کو عمومی طور پر اپنا حریف متصور کریں اور انسانی زندگی کو ایک جدوجہد گردانیں تاکہ آپ مادرِ فطرت سے بہتر طور پر فیض یاب ہوسکیں اگر تمام لوگ زندگی پر اس طرح نظر ڈالیں، تو پوری نسلِ انسانی کے مابین اشتراک و تعاون کی راہ ہموار ہوجائے گی" [۵]۔

زندگی اور معاشرے کی بقا کا انحصار مشترکہ مساعی پر ہے۔ آدمی دوسروں سے بے نیاز اور الگ تھلگ رہ کر زندگی گزارنے سے قاصر ہے۔ اس کی بڑھتی ہوئی گوناں گوں احتیاجات کی تسکین کا تو معاملہ ہی الگ ہے محض اپنے اوپر انحصار سے تو وہ اپنی جملہ بنیادی ضروریات کی بھی تکمیل نہیں کرسکتا۔ لہٰذا اشتراک و تعاون کو معاشرے میں اساسی حیثیت حاصل ہے اور انسانی زندگی کی بقا اور ترقی تعاون باہمی ہی کی مرہونِ منت ہے۔

رسول اکرمؐ نے ہجرت کے فوراً بعد مسلمانوں کو اشتراک و تعاون کے مضبوط رشتوں میں منسلک کرنے کی شدید ضرورت محسوس کی تاکہ ایک مربوط و مستحکم مسلم معاشرے کی بدولت اس بحرانی صورتِ حال کا تدارک کیا جاسکے۔ جس نے مسلم معاشرے کو مکہ سے اکھاڑ کر مدینہ میں آباد کرایا تھا اس مقصد کے لئے پہلی کوشش میثاقِ مدینہ کی صورت میں کی گئی۔

"مسلمانوں کا فرض ہوگا کہ وہ نہایت خوش اسلوبی سے ایک دوسرے کی اعانت کریں تاکہ یہ نہ ہو کہ

ان میں سے کوئی فدیہ یا قصاص ادا کرنے کی سکت نہ رکھنے کے باعث خود کو بے یار و مددگار پائے۔ خدا ترس مسلمان ہر اس شخص کے خلاف ہوں گے جو سرکشی کا راستہ اختیار کرے گا یا مسلمانوں کے مابین بے انصافی، گناہ، دشمنی یا بدعنوانی پھیلانے کے درپے ہوگا۔ ہر شخص کا ہاتھ اس کے خلاف اٹھے گا خواہ وہ ان میں سے کسی کا بیٹا ہی کیوں نہ ہو۔ . . . . کوئی مومن کسی مومن کے خلاف کسی کافر کی حمایت نہیں کریگا۔ غیر مسلموں کو چھوڑ کر مسلمان ایک دوسرے کے دوست ہیں . . . . . مسلمانوں کا امن مکمل اور مشترک ہوگا۔ مسلمانوں پر لازم ہے کہ وہ خدا کی راہ میں ایک دوسرے کے بہے ہوئے خون کا بدلہ لیں"۔

لیکن اس میثاق پر عمل درآمد سے مسلمانوں میں یک جہتی کی جو صورت پیدا ہوئی، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس سے پوری طرح مطمئن نہ ہوئے کیونکہ مدینہ کی آبادی میں بھانت بھانت کے عناصر مثلاً یہودی بھی شامل تھے جن کے باعث اس میثاق کو کئی پہلوؤں سے محدود رکھنا پڑا تھا۔ اس بے اطمینانی نے کئی دیگر اقتصادی اور سماجی مسائل سے مل کر جلد ہی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ احساس دلایا کہ وہ مواخات قائم کریں۔ یہ ایک ایسا برادرانہ رشتہ تھا جس میں ہر دو مسلمان باہم منسلک ہو گئے تھے۔

ابن اسحاق کہتا ہے" رسول خدا نے مہاجرین اور انصار کے درمیان یہ ارشاد فرما کر بھائی چارہ قائم کرایا کہ تم میں سے ہر ایک خدا کے راستے میں ایک دوسرے کو بھائی بنا لے۔ ابن اثیر سے روایت ہے کہ رسول اکرمؐ نے انصار سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا۔" تمہارے بھائی اپنے گھر بار اور جائداد (مکہ میں) چھوڑ کر تمہارے پاس آ گئے ہیں"۔ . . اور وہ (انصار) اپنے مہاجر بھائیوں کو نہ صرف اپنے مکانوں جائیدادوں اور پیداوار میں حصہ دار بنانے بلکہ اس کے ساتھ ان کی ہر طرح امداد و تعاون اور انہیں اس بارے میں مخلصانہ مشورے دینے کے لئے فوراً آمادہ ہو گئے۔[۸]

ہجرت کے چوتھے سال مدینہ سے جلاوطن کئے جانے والے یہودی قبیلہ بنو نضیر کے چھوڑے ہوئے سامان کی تقسیم کے مسئلہ پر انصار نے رسول اکرمؐ سے عرض کیا۔

" اس (سامان) کو (ہمارے ان بھائیوں) میں تقسیم فرما دیجئے۔ اس کے علاوہ ہم اس بات پر بھی راضی ہیں کہ آپ ہمارا حصہ بھی ان کو دے دیجئے"۔[۹]

انصار اور مہاجرین کے مابین برادرانہ رشتوں کا حوالہ دیتے ہوئے قرآن مجید کا ارشاد ہے:-

"اور وہ جنہوں نے اس شہر (مدینہ) اور ایمان میں گھر بنالیا۔ اور وہ دوست رکھتے ہیں انہیں جو اُن کی طرف ہجرت کر گئے۔ اور اپنے دلوں میں اس چیز کی طرف سے کوئی تنگی نہیں پاتے جو وہ (مہاجرین) دیئے گئے اور اپنی جانوں پر ان کو ترجیح دیتے ہیں اگرچہ انہیں شدید محتاجی ہو اور جو اپنے نفس کے لالچ سے بچائے گئے تو وہی کامیاب ہیں۔"[۱۰] اور اپنے اوپر اللہ کا احسان یاد کرو۔ کہ تم آپس میں دشمن تھے پھر اس نے تمہارے دلوں میں ملاپ کر دیا۔ تو اس کے فضل سے تم آپس میں بھائی بھائی ہو گئے۔"[۱۱]

بعدازاں قرآنِ مجید نے نہ صرف ایک علاقہ کے مسلمانوں کو سلسلہ مواخاۃ میں منسلک کیا بلکہ دنیا میں جہاں کہیں مسلمان ہوں ان کو ایک عالمی اخوت بھی قرار دیا۔

انّما المؤمنون اخوۃ فاصلحوا بین اخویکم واتّقوا اللہ لعلکم ترحمون [۱۲]

اس کی تفسیر میں ارشادِ نبویؐ ہے: "تمام مسلمان باہمی مہر و مؤدت اور شفقت و ہمدردی میں ایک ایسے جسم کی طرح ہیں کہ جب اس کا کوئی عضو کسی تکلیف میں مبتلا ہوتا ہے تو پورا جسم مضطرب اور بے کل ہو جاتا ہے۔"

اسلامی اخوت کو ایک انسانی جسم سے تعبیر کرنا، جس کے تمام حصے ایک ہی جسم میں باہم مربوط ہوتے ہوتے ہیں اس طرح کہ اگر کسی ایک عضو کو تکلیف پہنچے تو پورا جسم اس تکلیف سے متاثر ہو جائے نہایت معنی خیز تعبیر ہے۔

اس طرح اپنی آخری صورت میں اسلامی اخوت، عالمی اخوت بن جاتی ہے۔ جو تمام انسانوں کے مابین محبت، شفقت، مہربانی، ہمدردی اور ایثار کے اعلیٰ و ارفع اصولوں پر استوار ہو اور جس کے تحت ہر انسان باہمی سماجی تعلقات کے اس طرح قیام کا جوش و جذبہ رکھتا ہو، جس سے تمام انسانوں کے وسیع تر مفاد کا مقصد پورا ہوتا ہو۔

اس موضوع پر قرآن مجید کی تعلیمات کا مزید بنظر غائر جائزہ اسلامی اخوت کے ایک اور اہم پہلو یعنی نیک کاموں میں باہمی تعاون پر روشنی ڈالتا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وتعاونوا علی البرّ والتقویٰ ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان۔

"نیک کام اور پرہیزگاری میں ایک دوسرے کی مدد کرو اور گناہ اور ظلم و زیادتی میں ایک دوسرے کا ساتھ نہ دو۔" (۵ : ۲)

"اے ایمان والو! جب تم آپس میں مشورہ کرو تو گناہ اور حد سے بڑھنے اور رسول اللہؐ کی نافرمانی

کے لئے مشورہ نہ کرو۔ اور نیکی اور پرہیزگاری کا مشورہ کرو۔ (۵۸ : ۹)

بے شک آدمی ضرور نقصان میں ہے مگر جو ایمان لائے اور انھوں نے اچھے کام کئے اور ایک دوسرے کو حق کی تلقین کی اور ایک دوسرے کو صبر کی ہدایت کی۔ (۱۰۳ : ۲ - ۳)

اولاً اسلامی اخوت اہل ایمان کے مابین اشتراک و تعاون کو فروغ دینے اور مسلم معاشرے میں ربط ضبط اور استحکام کے حصول سے عبارت ہے۔ ثانیاً اس کی ابتدا مواخات سے ہوتی ہے۔ جو آگے بڑھ کر عالمی اخوت کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ یہ اخوت ایک منضبط جسم کی مانند ہے جس کا ہر حصہ اتنا حساس ہے کہ دوسرے حصے کے درد اور مسرت میں برابر کا شریک ہے۔ ثالثاً اگرچہ یہ اخوت باہمی اشتراک و تعاون پر مبنی ہے جس میں ملت کے وسیع تر مفاد کو فرد کے خود غرضانہ مفاد پر ترجیح دی گئی ہے۔ اور جس میں ہر فرد کے لئے یہ لازم ہے کہ وہ دوسروں سے اپنے روابط برادرانہ محبت و شفقت پر استوار کرے تاہم تمام مسلمانوں کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ وہ صدق و صبر کے ساتھ ایک دوسرے سے نیکی کے کاموں میں تعاون کریں اور گناہ اور ظلم و زیادتی میں ایک دوسرے کا ساتھ نہ دیں۔

اسلامی اخوت کی امتیازی صفت نیکی میں تعاون کرنا ہے نہ کہ برائی میں۔ یہ خصوصیت اس اسلامی اخوت کو اس قبائلی عصبیت سے الگ کر دیتی ہے جس کی بنیاد صرف خون اور رشتوں کی وفاداریوں پر ہوتی ہے۔ یہ اخوت اس لحاظ سے بھی منفرد ہے یہ تنگ گروہ بندیوں سے بھی علیحدہ ہوتی ہے جن کی بنیاد طبقاتی وفاداریوں پر ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ "نیکی میں باہمی تعاون" اسلامی اخوت کی کسوٹی اور معیار ہے۔ دراصل یہ اسلامی اخوت ان آفاقی اصولوں میں سے ایک ہے جن پر اسلامی معاشرے کی تعمیر ہوتی ہے۔

حوالہ جات و حواشی

۱؎ شریف ایم۔ ایم (HISTORY OF MUSLIM PHILOSOPHY)
جلد ۱ ولیسبیڈن ۱۹۶۳ء صد ۲۰۴

۲؎ ابن خلدون : المقدمہ جلد دوم ، صفحہ ۳۷۱

۳؎ ایضاً : جلد اول صد ۱۷

۔ رسل برٹرینڈ (HUMAN SOCIETY IN ETHICS AND POLITICS)
نیویارک ۱۹۵۵ء، صفحہ ۱۸۴

۵ ایضاً، ص ۱۵۳ ۔ ۶ ابن ہشام: سیرت النبیؐ، قاہرہ، جلد دوم صفحات ۲۱-۱۲۰

۵ ابن ہشام: کتاب محولہ بالا، ص ۱۲۳

۵ ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، جلد سوم، قاہرہ ۱۹۳۲ء، صفحہ ۲۸-۲۲۶

۵ ابن ہشام: کتاب محولہ بالا، جلد سوم، صفحہ ۱۹۴ چوتھی صدی ہجری میں مدینہ منورہ سے بنو نضیر (ایک یہودی قبیلہ) کی جلاوطنی کے موقع پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انصار کو جمع کرکے ان سے دریافت کیا کہ یہود نے جو مال اور جائداد چھوڑی ہے اگر اسے ان (انصار) کے غریب بھائیوں (مہاجرین) میں تقسیم کردیا جائے تو انہیں (انصار کو) اس پر کوئی اعتراض تو نہ ہوگا۔ انھوں نے برضا و رغبت خود بیک آواز جواب دیا۔" نہ صرف اس سامان اور جائیداد کو ہمارے بھائیوں میں تقسیم کردیا جائے بلکہ ہماری اپنی جائدادوں میں سے بھی ان کو حصہ دیا جائے۔"

۱۰ قرآن مجید ۵۹ : ۹ : اگرچہ یہ آیات اس وقت نازل ہوئیں جب مدینہ منورہ سے بنو نضیر کا اخراج عمل میں آیا اور مہاجرین اور انصار کے مابین (ان کے چھوڑے ہوئے) مال واسباب کی تقسیم کا سوال پیدا ہوا تاہم ان آیات سے اسلامی اخوت کے اصول پر روشنی پڑتی ہے۔

۱۱ قرآن مجید: ۳ : ۱۰۲ ۱۲ قرآن مجید ۶۹ : ۱۰

۱۳ المشکوٰۃ المصابیح، دہلی، ۱۹۳۲ء، باب الشفقہ، ص ۴۲۲

فرائضی تحریک

ایک تاریخی جائزہ

ڈاکٹر معین الدین ☆ ترجمہ: ثروت صولت

(۱)

فرائضی تحریک مذہبی احیاء و اصلاح کی تحریک تھی جس کا بیڑا حاجی شریعت اللہؒ نے ۱۸۱۹ء میں بنگال میں اُٹھایا۔ تاریخی لحاظ سے یہ بات بڑی اہم ہے کہ طریقۂ محمدیہ کی تحریک بھی سید احمد شہیدؒ نے اسی سال[1] دہلی میں شروع کی۔ اور اس کے اغراض و مقاصد بھی تقریباً وہی تھے جو فرائضی تحریک کے تھے۔ لہٰذا بعض مصنفین کی یہ بحث کہ ان دونوں میں سے کون سی تحریک قدیم ہے۔ قابلِ غور نہیں ہے[2]۔

فرائضی تحریک فی الحقیقت اسلام میں احیاء و اصلاح کے ان رجحانات کا مظہر تھی جو انیسویں صدی کی دنیائے اسلام میں نمایاں طور پر ظاہر ہو رہے تھے۔ لہٰذا فرائضی تحریک بھی احیاء کی ویسی ہی ایک تحریک تھی جیسی اس صدی کی دوسری تحریکیں مثلاً عرب کی موحدون کی تحریک جسے وہابی تحریک کا نام دیا گیا ہے، مصر کی تحریک سلفیہ، لیبیا کی سنوسی، نائیجیریا کی فولانی اور انڈونیشیا کی پدوری تحریک اور برصغیر کی تحریکِ طریقۂ محمدیہ اور تحریک اہل حدیث۔ ان تمام تحریکات میں چند باتیں مشترک تھیں،

۱۔ قرآن کریم میں توحید کی جو سیدھی سادی تعلیم دی گئی ہے اُسے از سرِ نو پیش کیا جائے۔

۲۔ سنتِ رسولؐ پر اسی طرح عمل کیا جائے جس طرح سلف صالحین یعنی صحابہؓ، تابعینؒ اور تبع تابعینؒ نے عمل کیا تھا۔

۳۔ مسلم معاشرہ کو اُس شرک اور بدعت سے پاک کیا جائے جس میں بیرونی اثرات یا غیر اسلامی مقامی رسم و رواج کے باقی رہ جانے کی وجہ سے مرورِ زمانہ کے ساتھ ساتھ اسلامی معاشرہ مبتلا ہو گیا تھا

۴۔ اسلامی مساوات اور اخوت کی بنیادی اقدار اور اسلامی دنیا کے اتحاد کو بحال کر کے اُمتِ مسلمہ پر ایک نئی روح پھونکی جائے۔

اور آخر میں مسلمانوں کو اس ضرورت کا احساس دلایا جائے کہ مسلمان ملکوں کو غیر مسلموں کے قبضہ سے آزاد کرایا جائے اور اس مقصد کی خاطر جہاد شروع کیا جائے۔ اس آخری جذبہ کے تحت ان تحریکات کے داعیوں نے کھلم کھلا یا پوشیدہ طور پر ایک اسلامی نظام اور سیاسی مملکت قائم کرنے کے لئے بھی جدوجہد کی۔

ان تمام تحریکات کے علمبردار اسلامی مساوات و اخوت کے جذبات سے سرشار تھے اور انہوں نے باہمی امداد و تعاون حاصل کرنے کے لئے براہِ راست مسلم عوام سے رابطہ قائم کیا۔ انھوں نے ہر قسم کے ظلم و جور کی اور انسان کے ہاتھوں انسان کے استحصال کی کھل کر مذمت کی۔ انہوں نے ملکی او غیر ملکی ہر قسم کے جابروں کے خلاف پوری قوت کے ساتھ عوام کا ساتھ دیا۔ ان کی مسلسل جدوجہد اور سرگرم تبلیغی مہم نے مسلمان عوام کو بڑی حد تک بیدار کر دیا اور انیسویں صدی میں اسلامی دنیا کے مختلف حصوں میں جہاد یا آزادی کی تحریکیں شروع کرنے کے لئے ان میں ایک نئی روح پھونک دی۔ جہاد کی تحریکات نے انڈونیشیا، برصغیر پاک و ہند، عرب، مصر اور شمالی افریقہ میں جو جوش عمل پیدا کر دیا اس نے موجودہ صدی کے نصف اول میں آزادی کی تحریکات کو مقبول عام بنانے میں اہم کردار ادا کیا ہے۔

لیکن فرائضی تحریک کو سمجھنے کے لئے صرف یہ کافی نہیں ہے کہ اس کا مطالعہ احیائے اسلام کی ان کثیر اسلامی تحریکات کے پس منظر میں ہی کیا جائے۔ اس کی حقیقی اہمیت کا اندازہ کرنے کے لئے اس تحریک کو اس کے مقامی تاریخی پس منظر میں بھی دیکھنا چاہئے۔ کیونکہ اس کے قابل عمل ہونے اور اس کی کامیابیوں اور ناکامیوں کے بارے میں کوئی رائے صرف اسی پس منظر میں دی جا سکتی ہے۔ مقامی طور پر اس کا مقابلہ احیائے اسلام کی ان دوسری تحریکات سے کرنا بھی ضروری ہے جو طریقۂ محمدیہ، تعیّنی اور اہل حدیث کی تحریکات کے نام سے موسوم ہیں۔ کیونکہ یہ تمام تحریکیں ایک دوسرے پر بھی اثر انداز ہو رہی ہیں۔

فرائضی تحریک اور طریقۂ محمدیہ دونوں کا مقصد چونکہ احیاء اسلام تھا اس لئے قدرتی طور پر یہ دونوں بہت سی باتیں مشترک تھیں۔ ان میں فرائضی تحریک مشرقی بنگال اور آسام کے ان حصوں تک محدود تھی جو اب مشرقی پاکستان پر مشتمل ہیں۔ ان علاقوں میں یہ تحریک خوب پھیلی اور مشرقی بنگال کے عوام کی

قوت اوران کی خصوصیات کی ترجمان بن گئی۔ اس کے برخلاف طریقۂ محمدیہ کا ظہور ہندوستان کے ایک ایسے مسلم معاشرے میں ہوا جو سیاسی طور پر زوال پذیر تھا۔ یہ تحریک یو پی اور دہلی سے شروع ہوئی اور اس کے اثرات بہار، بنگال، دکن اور شمال مغربی سرحد تک پھیل گئے۔ ابتداء میں دونوں کے مقاصد خالص دینی نوعیت کے تھے لیکن چونکہ ان مقامات پر جہاں ان تحریکات کا آغاز ہوا تھا، مختلف قسم کی سماجی، سیاسی اور معاشی قوتیں اپنا کام کر رہی تھیں اس لئے دونوں نے ایک دوسرے سے کسی قدر مختلف شکل اختیار کر لی۔ چنانچہ فرائضی تحریک پر جلد ہی سماجی اور معاشی رنگ غالب آگیا جب کہ تحریک طریقۂ محمدیہ نے سماجی اور سیاسی انداز اختیار کر لیا۔ ابھی دس سال ہی گزرے تھے کہ فرائضی تحریک شدید معاشی کشمکش میں مبتلا ہو گئی جس کا مقصد نیل کے یورپی کاشت کاروں اور بندوبست دوامی کے بنیا زمینداروں کی سخت اور جابرانہ پالیسی سے مسلمان کاشت کاروں کی حفاظت کرنا تھا[۵۴]۔ اسی دوران طریقۂ محمدیہ نے پنجاب میں سکھوں کے خلاف جہاد کی مہم کا آغاز کر دیا۔[۵۵]

اس جگہ یہ ملحوظ رہے کہ بنگال میں ۱۸۲۱ء سے ۱۸۲۳ء تک سید احمد شہیدؒ کے براہِ راست تعلق کی وجہ سے طریقۂ محمدیہ نے بڑی قبولیت حاصل کر لی تھی۔ یہ اس تحریک کا بنگال میں پہلا مرحلہ تھا۔ اس کا دوسرا مرحلہ اس وقت شروع ہوا جب سید احمدؒ کے ایک بنگالی مرید میر نثار علی[۵۶] عرف تیتو میر نے ۱۸۲۷ء اور ۱۸۳۱ء کے درمیان اس تحریک کو ۲۴ پرگنہ اور ندیا میں ایک عوامی انقلابی تحریک میں بدل دیا۔ اپنے اس دوسرے مرحلے میں اس تحریک نے بھی فرائضی تحریک کی طرح بنیا زمینداروں اور یورپی کاشت کاروں کے خلاف معاشی جدوجہد شروع کر دی[۵۷]۔ تحریک کا یہ مرحلہ اگرچہ مختصر تھا لیکن اس مدت میں اس نے مغربی بنگال میں وہی کام کیا جو فرائضی تحریک مشرقی بنگال میں انجام دے رہی تھی حاجی شریعت اور تیتومیر کی تحریکوں کی [illegible] مماثلت کی وجہ سے کئی مصنفوں کو یہ دھوکا ہوا ہے کہ یہ دونوں فرائضی تحریکیں تھیں۔ حالانکہ شریعت اللہ اور تیتومیر کی طرف سے معاشی حقائق کا اعتراف ان کی مبینہ فرائضیت کا ثبوت نہیں۔ معاشی مسائل کی طرف ان دونوں تحریکوں کی یہ توجہ انیسویں اور بیسویں صدی میں بنگال کے دیہی معاشرے کے بحران کی وجہ سے تھی۔ یہی وجہ ہے کہ ان مذہبی اصلاحی تحریکوں کو اپنی طرح کی دوسری عالمی تحریکوں کے پس منظر میں دیکھنے کے ساتھ ان کو مقامی تاریخ کے پس منظر میں بھی دیکھنا چاہیئے۔

اس جگہ تاریخ بنگال کی تفصیل میں جانا نہ تو ممکن ہے اور نہ مناسب۔ اتنا جان لینا کافی ہے کہ بنگال

لمانوں کی حکومت تیرھویں صدی عیسوی کے شروع میں قائم ہوئی اور ۱۷۵۷ء میں جنگ پلاسی تک بنگال برصغیر
مسلمانوں کی قوت کا ایک اہم مرکز بنا رہا۔ جنگِ پلاسی کے بعد بنگال، بہار اور اڑیسہ کی سیاست پر انگریز
بض ہو گئے۔ بنگالی مسلمانوں کی سیاسی قسمت پر مہر لگا دی گئی یہاں تک کہ ایک سو نوے سال بعد ۱۹۴۷ء
، پاکستان قائم ہو گیا۔ غلامی کے اس طویل دَور کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:
۱۔ ایسٹ انڈیا کمپنی کی حکومت کا زمانہ جو ۱۷۵۷ء سے ۱۸۵۷ء تک قائم رہا۔
۲۔ تاجِ برطانیہ کی حکومت کا زمانہ جو ۱۸۵۸ء سے ۱۹۴۷ء تک قائم رہا۔

مسلمانانِ بنگال کی طویل اور شاندار تاریخ میں کمپنی کا سو سالہ دورِ حکومت سب سے تاریک زمانہ
ہے۔ اس دَور میں بنگال کے مسلمان تعداد کے لحاظ سے جاوا کے بعد دنیا میں سب سے زیادہ اکثریت کے
لک تھے لیکن دنیوی لحاظ سے انتہائی پستی میں گر چکے تھے۔ اس دَور میں مسلمانوں کو ایک منصوبے کے تحت
جی اور شہری ملازمتوں سے خارج کر دیا گیا۔ پرانے شرفا کو جن کے ہاتھوں میں عوام کی قیادت تھی اور جو ان
سرپرستی کرتے تھے ان کی زمینوں سے بیدخل[۸] کر دیا گیا اور یہ زمینیں ان لوگوں کو پٹہ پر دے دی گئیں جو
ام میں سب سے زیادہ بولی لگاتے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اس نظام کی وجہ سے جو بندوبست دوامی کہلاتا
ا ۱۷۹۳ء کے بعد زمینداروں کا ایک نیا طبقہ وجود میں آ گیا۔ یہ زمیندار بنیے اور کاروباری لوگ ہوتے تھے۔
یں دولت کی جو حرص تھی وہ کمپنی کے ملازموں کی اس پالیسی کے موافق ثابت ہوئی کہ افلاس زدہ کسانوں کی کھال
ے اُدھیڑ لی جائے[۹]۔ علاوہ ازیں سب سے بڑھ کر یہ مصیبت نازل ہوئی کہ لاخراجی اور محصول معاف زمینوں
ر (جو لکھی راج کہلاتی تھیں) حکومت نے اپنے قبضہ میں لے لیا جس کی وجہ سے ہزاروں خوشحال مسلمان گھرانے
باہ و برباد ہو گئے[۱۰]۔ ان تبدیلیوں نے مسلمانوں کے تمام طبقوں کو ناقابلِ تصور حد تک مفلس اور قلاش کر دیا
۔ مسلمانوں کے اعلیٰ طبقہ کو سیاسی اور معاشی میدانوں میں مسلمان عوام سے بالکل علیحدہ کر دیا[۱۱]۔

دوسری طرف سیاسی میدان میں کمپنی کے ملازموں نے بنگال کے باغی مسلمان نوابوں کے خلاف سازش
کے پلاسی کے میدانِ جنگ میں مسلمانوں کو شکست دی۔ یہ سازش بنگال اور بہار کے بعض ہندو ساہوکاروں
کے تعاون سے تیار کی گئی تھی اور اس کی کامیابی میں کلکتہ کے ہندو بنیوں کے عملی تعاون کا بڑا ہاتھ تھا[۱۲]۔ ان بنیوں
ر بعد میں گماشتہ یا کمپنی کے کالے ایجنٹوں کے نام سے شہرت ملی۔ کمپنی بہادر کی حکومت میں بنیوں کے اس
بقہ کو قدرتی طور پر بہت زیادہ اہمیت حاصل ہو گئی اور اپنے سفید آقاؤں کے تحفظ اور ان کی سنگدلانہ

رپرستی کی بدولت وہ عوام پر حکومت کرنے لگے۔[13] ان بنیوں کے بے لگام مظالم نے مختصر مدت میں بنگال کی ڑے، ریشم، شکر اور نمک کی ترقی پذیر صنعتوں کو جو بین الاقوامی شہرت رکھتی تھیں تباہ و برباد کر دیا۔[14] اس تباہی شکار صوبہ بنگال کے وہ مسلمان دستکار ہوئے جو ایک موسم میں ہل چلاتے تھے تو دوسرے میں چرخہ اور کرگھا۔ ں کے بعد بنیا زمینداروں کے مظالم اور نیل کے یورپی کاشت کاروں کی بے رحمی نے غریب اور بے بس کسانوں و تقریباً حیوانوں کی سطح پر پہنچا دیا۔[15] اس طرح مسلمانوں کے سیاسی اقتدار کے خاتمے کی وجہ سے زبردست معاشی سائل پیدا ہو گئے۔ چنانچہ ایک انگریز افسر نے ۱۸۴۴ء کے کلکتہ ریویو میں لکھا:

"یہ ایک ایسا قابلِ نفریں انقلاب تھا جس نے بنگال کو انقلابِ فرانس کے روبسپیرین (ROBES-PIERIAN) دور میں تبدیل کر دیا۔"[16]

مسلمانانِ بنگال کی معاشرتی زندگی میں بدقسمتی سے ایک رجحان یہ کام کر رہا تھا کہ ان کا بالائی طبقہ خود کو برابر ایرانی ثقافت میں ڈھالنے کی کوشش میں لگا ہوا تھا۔ حالانکہ یہ ثقافت ایک بیرونی ثقافت تھی اور اس کی وجہ سے ان کے اور نچلے طبقے کے درمیان خلاء پیدا ہو گیا تھا کیونکہ یہ نچلا طبقہ مقامی ثقافت کو پروان چڑھا رہا تھا اور بنگالی زبان اور ادب کو فروغ دے رہا تھا۔ لیکن اس کے باوجود ترک اور پٹھان حکمران بنگالی زبان کے ادیبوں اور شاعروں کی کھل کر سرپرستی کرتے رہے اگرچہ یہ سرپرستی مغل گورنروں کے زمانے میں کم ہو گئی تھی اس کی وجہ معلوم کرنا مشکل نہیں ہے۔ بنگال کی تسخیر میں اور وہاں اکبر اور جہانگیر کے زمانے میں مغل حکومت کو مستحکم کرنے میں بہت وقت صرف ہوا کیونکہ پٹھانوں نے جن کے ساتھ مقامی امراء نے تعاون کر لیا تھا مغل حکومت کا سخت مقابلہ کیا تھا۔ چنانچہ بنگال میں جب مغل حکومت قائم ہوئی تو پٹھان حکمرانوں کے ساتھ ساتھ مقامی امراء کا خاتمہ بھی کر دیا گیا۔ مغلوں کے زمانے میں امراء کا جو نیا مسلم طبقہ پیدا ہوا وہ زیادہ تر سرکاری ملازموں پر مشتمل تھا جو مغل فاتحوں کے ساتھ یوپی، دہلی اور دوسرے مقامات سے آئے تھے۔ فطری بات ہے کہ اس نئے طبقہ کو بنگالی زبان اور ادب سے کوئی وابستگی نہیں تھی اور وہ ان چیزوں کو ہندو ثقافت کا ایک حصہ سمجھ کر ایک حد تک نفرت کرتا تھا۔ ان کے اس طرزِ عمل سے نہ صرف یہ کہ معاشرہ کے ان دونوں طبقوں کے درمیان فرق اور زیادہ بڑھ گیا بلکہ نفسیاتی طور پر اس طرح دونوں طبقے ایک دوسرے کے مخالف ہو گئے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ نیا بالائی طبقہ اس خلاء کو پر نہ کر سکا۔ غالباً یہ ایک بڑی وجہ ہے کہ پلاسی کی جنگ کے وقت یا حکمران انگریزوں کی طرف سے مسلمانوں کے بالائی طبقہ کو ختم کرتے وقت بنگال میں کسی قسم کی عام بغاوت نہیں ہوئی۔

اس بات کے نتائج بڑے دُور رس نکلے خصوصاً بیرونی تسلط کے دَور میں۔ ڈاکٹر آر۔سی ماجومدار لکھتے ہیں کہ "انیسویں صدی کے آغاز میں مسلمانوں کی تہذیب وثقافت ہندوستان کے ہر حصے میں اپنی قوت کھو چکی تھی لیکن بنگال کے مسلمانوں کی حالت دوسرے صوبوں کے مسلمانوں کی حالت سے بھی زیادہ خراب تھی اور اس کی وجہ یہ بھی کہ یہاں کے مسلمانوں میں اعلیٰ طبقہ مفقود تھا[۱۷]"۔ اسی طرح جیمز وائز (JAMES WISE) رقمطراز ہے: "ایسٹ انڈیا کمپنی کے ہاتھ میں دیوانی آجانے کے بعد سے حاجی شریعت اللہ کے ظہور تک پچاس سال (۱۷۶۵ء تا ۱۸۱۸ء) کے عرصے میں مشرقی بنگال کے مسلمان ایک ایسا گلہ تھے جس کا کوئی چرواہا نہ ہو۔ وہ اپنے مذہب سے روز بروز دُور ہوتے چلے گئے اور اُنھوں نے ہندوؤں کے بہت سے توہمات اور رسوم اختیار کر لئے[۱۸]"۔ ڈبلو۔ڈبلو ہنٹر کے خیال میں تو مسلمانوں کی حالت اور بھی زیادہ نازک تھی۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ "مسلمانوں کا چونکہ کوئی رہنما نہیں تھا اس لئے وہ جہالت اور توہمات کی پستیوں میں اس حد تک گر گئے کہ بنگال میں اسلام ایک مردہ جسم رہ گیا تھا[۱۹]"۔ چنانچہ حاجی شریعت اللہ جب ۱۸۱۸ء میں مکّہ سے بنگال واپس آئے تو اُنھوں نے دیکھا کہ وہاں اسلام کا درخت ایمان کے پانی کی قلت کے باعث مرجھا رہا ہے[۲۰]۔

اس جگہ یہ بات اہم ہے کہ حاجی شریعت اللہ نے اسلام کی تبلیغ واشاعت اور اسلامی تعلیم کے لئے فارسی یا اُردو کی جگہ بنگالی زبان استعمال کی حالانکہ اس وقت مسلمان علماء اور مبلغین کا واحد ذریعۂ تعلیم فارسی اور اُردو تھا اور بدقسمتی سے یہ صورت ابھی تک قائم ہے۔

فرائضی تحریک اور طریقۂ محمدیہ کے علاوہ اس زمانے میں ایک اور تحریک بھی شروع ہوئی تھی جو تعیُّنی کہلاتی تھی اور جس کے رہنما مولوی کرامت علی جونپوری تھے۔ انیسویں صدی کے بنگال میں یہ تیسری بڑی مذہبی تحریک تھی۔ مولانا کرامت علی خود کو سید احمد شہید کا شاگرد کہتے تھے اور اپنی تحریک کو طریقۂ محمدیہ کی شاخ قرار دیتے تھے۔ اُنہوں نے یہاں تک دعویٰ کیا کہ سید احمدؒ نے جو اصلاحی نظریات پیش کئے تھے اُن کی تحریک اُن نظریات کی صحیح معنوں میں علمبردار ہے۔ اُنھوں نے سید احمد کی تحریک کی دوسری شاخوں، پٹنہ کے مدرسۂ فکر نیز اہلِ حدیث جماعت کو انتشار پسند اور وہابی قرار دے کر ان کی مذمت کی۔ انھوں نے فرائضی تحریک پر بھی اعتراضات کئے اور اس کو بنگال کی خارجیت (خوارج تحریک) قرار دیا۔ انھوں نے ان اصلاحی تحریکوں کے مقابلے میں تقلید کے قدامت پسندانہ طریقے کی حمایت کی[۲۳]۔ اگر یہ کہا جائے تو شاید غلط نہ ہوگا، کہ مولوی کرامت علی آگے چل کر قدامت پسند ہو گئے تھے اور ان کی

صلاحی تحریک تحریف پسندی میں بدل گئی جس کا مقصد صرف طریقۂ محمدیہ ہی نہیں بلکہ اسلامی احیاء کے اہم رجحان کو بدلنا تھا۔

اس مقصد کے لئے مولوی کرامت علی نے ایک ایسا درمیانی راستہ تلاش کرنا چاہا جس کے ذریعہ قدامت پرستی اور احیاء کے رجحانات کے درمیان مفاہمت ہو سکے۔ ۱۸۵۷ء کی خون ریزی کے بعد انھوں نے اسلام اور تجدد کے درمیان بھی مفاہمت پیدا کرانا چاہی اور اس مقصد کے لئے انھوں نے نواب عبداللطیف سے تعاون کیا جو بنگال کے مسلمانوں میں تجدد کے علمبردار تھے۔ لیکن اس کوشش میں ان کا قدامت پسندی کی طرف بہت زیادہ میلان ہو گیا اور انھوں نے ایک ایسے عدم رواداری کے انداز میں جو بنگالیوں کے لئے اجنبی تھا مذہبی تبلیغ شروع کر دی۔ اس تبلیغ کے سلسلے میں بڑے جوش و خروش سے بحث و مباحثے اور مناقشے ہوئے۔ لیکن اس کے باوجود ایک مذہبی مبلغ کی حیثیت سے انھوں نے بنگال کے طول و عرض میں قدیم طریقے کے مطابق دینی اشاعت و تبلیغ میں نمایاں حصہ لیا۔ اس کے علاوہ آخر میں انھوں نے نواب عبداللطیف کی وفاداری اور تجدد کی پالیسی کی جو حمایت کی وہ بنگال میں نیز علی گڑھ میں مسلم تجدد کے فروغ کا باعث ہوئی[۲۳]۔ اس لحاظ سے یہ تعینی تحریک بالواسطہ ترقی پسندانہ تجدد کے لئے ممد و معاون ثابت ہوئی۔

جیسا کہ ہم اوپر بتا چکے ہیں فرائضی تحریک اور طریقۂ محمدیہ نے ۱۸۱۸ء تا ۱۸۷۰ء بنگال میں بڑی مقبولیت حاصل کر لی تھی اور دونوں کی وجہ سے مختلف مقامات پر عوامی بغاوتیں بھی ہوئیں۔ لیکن تیسری تحریک یعنی اہل حدیث کو بنگال میں کم کامیابی نصیب ہوئی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ یہ تحریک بہت زیادہ انقلابی نوعیت کی تھی اور اس کی ذہنی سطح اتنی بلند تھی کہ ایک ایسی سوسائٹی میں جو مذہبی لحاظ سے جاہل، اور قدامت پسندی کی حد تک حنفی تھی، اسے کوئی کامیابی حاصل نہیں ہو سکتی تھی۔

انیسویں صدی میں فرائضی تحریک اور طریقۂ محمدیہ کی مقبولیت کی وجہ معلوم کرنے کے لئے بنگال میں اسلام کی اشاعت کی تاریخ پر نظر ڈالنا ضروری ہے۔ بنگال میں اسلام تاجروں اور صوفیوں کے ذریعہ پہنچا جن کی تعداد بہت مختصر ہوتی تھی۔ نیز ترک فاتحین کے ذریعہ آیا۔ یہ لوگ باہر سے آئے تھے۔ اس کے بعد مقامی باشندوں نے جو بدھ تھے یا ہندو اسلام قبول کیا جس کی وجہ سے مسلمانوں کی تعداد میں اضافہ ہو گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ اسلام بنگال میں ایک شاہی مذہب اور حکمران طبقہ کے مذہب

بت سے نہیں پھیلا بلکہ اس نے ایک مذہب انسانیت کی حیثیت سے ہردلعزیزی حاصل کی ۔
ے متعلق یہ بجا طور پر کہا جاتا ہے کہ بنگال میں اسلام صوفیوں کا دیا ہُوا ایک تحفہ ہے اور یہ صوفی
ہر کے انسان دوست تھے ۔

رہویں صدی عیسوی تا انیسویں صدی جب کہ بنگال میں اسلام کی زبردست اشاعت ہوتی رہی
ان میں مقامی عقائد اور توہمات غیرمحسوس طور پر مسلم معاشرے میں بکثرت داخل ہوگئے اور اسلام
یادی تعلیمات اور عقائد میں گھل مل گئے ۔ لیکن جب تک مسلمانوں کو ملک میں سیاسی برتری حاصل
معاشی لحاظ سے خوشحال رہے یا اپنی حالت پر مطمئن رہے ۔

س کے علاوہ اگرچہ مقامی اثرات اور ایرانی تصوف کے قوی عوامل کی وجہ سے مسلمان تقدیر پرستی کا شکار
تھے لیکن ان میں اسی تصوف کی بدولت مذہبی رواداری کا زبردست احساس بھی پیدا ہو گیا تھا ۔
رت میں قدرتی طور پر انھوں نے ان غیراسلامی اثرات کی طرف سے تغافل برتا ۔ یہ صورت اس
ت قائم رہی کہ اٹھارہویں صدی کے نصف آخر اور انیسویں صدی کے نصف اوّل میں انگریز فاتحوں
ے خوشامدیوں کے ہاتھوں ان کو شکست کی ذلت اُٹھانا پڑی ۔ چنانچہ اب ان میں بتدریج یہ احساس
شروع ہُوا کہ ان کے سیاسی زوال (ان کے ناگفتہ بہ مصائب کے بنیادی سبب) کی وجہ یہ ہوسکتی
ہ اسلام کی اصلی تعلیمات سے بہت دُور چلے گئے ہیں ۔ لہٰذا اس کا علاج یہی ہے کہ خدا کے سامنے توبہ
، اور اسلام کے حقیقی تصورات کو اختیار کیا جائے ۔ اس احساس نے اسلام کے احیاء کے لئے زرخیز
ہم کردی اور اس دَور کے احیاء اسلام کے علمبرداروں نے اس سے پورا پورا فائدہ اُٹھایا ۔ ان اسباب
ے بنگالی مسلمانوں نے فرائضی تحریک اور طریقۂ محمدیہ کی تائید و حمایت کی اور ان تحریکوں نے ایک طرف
نی اور تصوف سے اپنا تعلق قائم رکھا اور دوسری طرف توبہ و ندامت کے بعد اسلام کی بنیادی تعلیمات
رنے کا مطالبہ کیا ۔

رہویں صدی کے نصف آخر میں اور اس کے بعد مسلمانوں کے اعلیٰ طبقہ کے خاتمہ نے ، جیسا کہ اوپر
ا چکا ہے ، ایک ایسے وقت مسلمانوں کو قیادت کے سرچشمے سے محروم کر دیا کہ جب گماشتوں ، زمینداروں
، کاشت کاروں کے ظلم و جبر سے مسلمان کسانوں کو بچانے کی بڑی ضرورت تھی ۔ ان لوٹ کھسوٹ
ں کی اکثریت غیرملکی تھی اور وہ جلد از جلد دولت پیدا کرنے کی حرص سے مغلوب تھے ۔ جب یہ

مطلوبہ قیادت مسلمانوں کا تباہ حال اعلیٰ طبقہ فراہم نہ کر سکا تو عوام نے یہ قیادت اپنی ہی صفوں سے فراہم کرنے کی کوشش کی۔ ۱۸۱۸ء میں فرائضی رہنما حاجی شریعت اللہ کا ظہور اور ۱۸۲۰ء کے بعد سے طریقۂ محمدیہ کی بنگال میں توسیع واشاعت اور خاص طور پر ۱۸۲۷ء کے قریب شہید تیتومیر کا ظہور مسلمان عوام کی ان نئی خواہشوں اور تمناؤں کے عین مطابق تھا۔ یہ دونوں رہنما عوام سے اُٹھے تھے اور اُنہوں نے اپنے ہم مذہبوں سے مطا[لبہ] کیا تھا کہ وہ اپنے اخلاق کو سدھارنے کے لئے خدا کے سامنے توبہ واستغفار کریں اور اپنے اعمال کی اصلاح کریں تاکہ ان کے مصائب دُور ہو سکیں۔ اس کے ساتھ ہی اُنھوں نے لوگوں کو تحذیر کی کہ وہ غفلت [کی] نیند سے جاگیں اور ایک دوسرے کی امداد اور متحدہ جدوجہد کے ذریعہ اپنے فطری حقوق کی حفاظت کے لئے دینی بھائیوں کی حیثیت سے متحد ہو جائیں۔ اس طرح ان اصلاحی تحریکوں سے اس وقت کے د[و] نمایاں ترین مطالبوں کی تکمیل کی امید پیدا ہو گئی یعنی لوگوں کو اسلام کی سچی تعلیمات کی طرف رہنمائی کر[نا] اور زمینداروں اور نیل کے کاشت کاروں کے مظالم سے عوام کو نجات دلانا۔

مختصر طور پر یہ دو اسباب تھے جنہوں نے باضابطہ تبلیغ واشاعت کے نظام کی مدد سے ان اصلا[حی] تحریکوں کو بنگال کے دیہات میں ہردلعزیز بنا دیا۔ اور یہ مظلوم عوام کی مؤثر طور پر رہنمائی کرتی رہیں جب تک گم شدہ خوشحالی کی بازیابی کے لئے ان کی کامیابی کی ذرہ برابر بھی اُمید رہی ان کی یہ ہردلعز[یزی] قائم رہی۔ ان کی یہ مقبولیت صرف اس وقت کم ہونا شروع ہوئی جب ۱۸۶۳ء تا ۱۸۷۰ء کے زما[نے میں] برطانوی حکومت نے جہاد کی تحریک کو بے رحمی کے ساتھ کچل ڈالا۔ اسی زمانے میں بنگال میں تجدد [نے] زور پکڑنا شروع کر دیا تھا۔ اور مسلمانوں میں تجدد کی یہ تحریک اسلامی دنیا میں ہر جگہ موجودہ صدی کے [آغاز] میں احیاء اسلام کی تحریکات کو پیچھے چھوڑ کر آگے بڑھ گئی اور اس کی بدولت احیاء کے رجحانات کی ج[گہ] بتدریج عقلی اور علمی اندازِ فکر نے اور متوسط طبقہ کی قیادت نے لے لی اور یہ عمل اس وقت ہوا لہٰذا مذہبی اصلاحات کرنے سے قطع نظر یہ تحریکیں عوام کی اس جدوجہد کا مظہر بھی تھیں جو اُنھوں نے اس خلاء کو پُر کرنے کے لئے کی تھی جو اٹھارہویں صدی کے نصف آخر میں مسلمانوں کے اعلیٰ طب[قہ] کی وجہ سے پیدا ہو گیا تھا۔

قیادت کے اس خلاء کو پُر کرنے کی ضرورت اس وقت تک رہی جب تک کہ بیسویں ص[دی کے] آغاز میں بنگال کے مسلمانوں میں ایک طاقتور متوسط طبقہ پیدا نہیں ہو گیا (مسلسل)

حواشی وحوالجات

لاحظہ کیجئے میری کتاب " بنگال میں فرائضی تحریک کی تاریخ "۔ پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی کراچی ۱۹۶۷ء حصہ دوم ص ۱۱۔

یضاً ص ۲۶ نیز دیکھئے سید احمد شہید حصہ اول ص ۱۱۱ از غلام رسول مہر۔ مہر صاحب نے تاریخ کا جو نعین کیا ہے وہ ڈاکٹر محمود حسین کے مقابلہ میں زیادہ صحیح ہے۔ محمود حسین نے تحریک آزادی کی تاریخ (انگریزی) مطبوعہ پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی کراچی کی جلد اول ص ۵۶۲ میں تاریخ کا تعین ۱۸۱۷ء کیا ہے جب کہ مہر صاحب نے ۱۸۱۸ء لکھا ہے۔

ڈاکٹر محمد عبدالباری نے جو سوال اٹھایا ہے اس کے لئے دیکھئے " تحریک آزادی کی تاریخ " (انگریزی) OP. CIT ص ۵۴۵ حاشیہ ۳۔

دیکھئے فرائضی تحریک کی تاریخ (انگریزی) OP. CIT حصہ دوم باب چہارم ص ۲۳

ملاحظہ کیجئے میرا مضمون " تحریک طریقۂ محمدیہ ایک تجزیاتی تعریف" مطبوعہ " اسلامک اسٹڈیز " (انگریزی)۔ اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ، اسلام آباد، جلد چہارم ۴ دسمبر ۱۹۶۷ء ص ۳۷۵ - ۳۸۸۔

بنگالی میں " نثار علی " تلفظ کیا جاتا ہے۔

لاحظہ کیجئے میرا مضمون: "THE STRUGGLE OF TITU MIR, A RE-EXAMENATION" "JOURNAL OF THE ASIATIC SOCIETY OF PAKISTAN DACCA" کی جلد چہارم ۱۹۵ء کے ص ۱۳-۱۱۱ پر شائع ہوا۔ نیز میری کتاب فرائضی تحریک کی تاریخ (انگریزی) - OP. CIT, PP LX - LXVIII

یئے میری کتاب فرائضی تحریک کی تاریخ (انگریزی) ص ۷۱ - XLVII اور LXVII - LXIII - LXXI - بناً ص XCII - CXVII -

اکٹر عزیز الرحمٰن ملک کی کتاب "BRITISH POLICY AND THE MUSLIMS OF BENGAL 1752-185" ڈھاکہ ۱۹۶۱ء کے متعلقہ ابواب۔

حظہ کیجئے میرا مضمون " ایسٹ انڈیا کمپنی کے تحت مسلمانانِ بنگال کی معاشی حالت " (انگریزی) مطبوعہ اسلامک سٹڈیز، اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ، اسلام آباد جلد ۶ ، ۳ ستمبر ۱۹۶۷ء ص ۲۷۷ - ۲۸۸۔

۱۲ - ملاحظہ کیجئے ڈاکٹر محمد علی کا مضمون "جنگ پلاسی کا پس منظر" (انگریزی) مطبوعہ جرنل آف دی ایشیاٹک سوسائٹی آف پاکستان ڈھاکہ، جلد دوم ۔۳ دسمبر ۱۹۶۶ء صہ ۳۷ - ۷۰ -

۱۳ - ملاحظہ کیجئے میرا مضمون "بنگال کے مسلمانوں کی معاشی حالت" (انگریزی) OP-CIT, صہ ۲۷۷ - ۲۸۸

۱۴ - ملاحظہ کیجئے ڈاکٹر مظہر الحق کی کتاب THE EAST INDIA COMPANY LAND POLICY AND COMMERCE IN BENGAL_1698_1784" مطبوعہ ڈھاکہ ۱۹۶۲ء صہ ۲۶۳ - اور ڈاکٹر عزیز الرحمٰن ملک OP.CIT, صہ ۵۶ - ۵۷ -

۱۵ - ملاحظہ کیجئے میری کتاب "فرائضی تحریک کی تاریخ" OP.CIT حصہ اوّل باب دوم سیکشن "سی" صہ II-CXVII

۱۶ - ملاحظہ کیجئے کلکتہ ریویو جلد اوّل ۱۸۴۴ء صہ ۱۹۶ -

۱۷ - "ہندوستان میں تحریک آزادی کی تاریخ" (انگریزی) از ڈاکٹر آر۔سی مجومدار کلکتہ ۱۹۶۳ء جلد اوّل

۱۸ - ملاحظہ کیجئے: AMES WISE: NOTES ON THE RACES CASTES AND TRADES OF EASTERN BENGAL, LONDON, 1884" صہ ۲۱ -

۱۹ - ملاحظہ کیجئے ڈبلو۔ڈبلو ہنٹر کی کتاب "ENGLAND,S WORK IN INDIA" مطبوعہ مدراس ۱۸۸۸ء صہ ۴۷ -

۲۰ - ملاحظہ کیجئے "فرائضی تحریک کی تاریخ" (انگریزی) حصہ دوم، باب ششم صہ ۴۶ -

۲۱ - ایضاً صہ ۶۲ - ۶۳ -

۲۲ - ملاحظہ کیجئے میرا مضمون ME REFLICTIONS ON MAULANA KARAMAT ALI,S ROLE AS A REFORMER" مطبوعہ اسلامک اسٹڈیز جلد چہارم ۱ مارچ ۱۹۶۵ء صہ ۱۰۳ -

۲۳ - ایضاً صہ ۱۰۷ - ۱۰۹ -

۲۴ - بنگال کے مسلمانوں میں مذہب سے ناواقفیت کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ مسلمان مولوی تعلیم بنگالی کی بجائے اردو میں دیتے تھے جس کی وجہ سے عوام تک یہ تعلیم نہیں پہنچ سکتی تھی

دنیائے اسلام کو موجودہ ترقیاتی دور کا چیلنج

اسلامی اور یورپی تہذیب کی روشنی میں

ایم اے حسین ملک ☆ مترجم نور الاسلام

(سلسلہ کے لئے دیکھئے "فکر و نظر" اکتوبر ۱۹۶۹ء)

یورپین ممالک کی تعجب خیز اور ہنگامہ آراء مادی ترقی کے مقابلے میں دنیائے اسلام کے پاس کچھ بھی نہیں۔ چھ سو سال کے جمود نے ان کو ترقی کی مبادیات سے بیگانہ کر دیا ہے۔ مغربی ممالک میں نہایت اعلیٰ تعلیمی معیار اور بلند معیارِ زندگی کے مقابلہ میں زیادہ تر مسلمان ممالک آج انتہائی غربت، جہالت اور دولت کی غیر منصفانہ تقسیم کے شکار ہیں۔ سماجی تحفظ اور زندگی کی دوسری ضرورتیں اور آسانیاں جو یورپ میں سب کے لئے یکساں طور پر موجود ہیں، اسلامی دنیا میں تقریباً ان کا فقدان ہے۔ جاگیرداری اور اسی قسم کے دیگر دقیانوسی نظام جو یورپ میں قرونِ وسطیٰ کی یادگاریں سمجھے جاتے ہیں آج بھی زیادہ تر مسلمان ملکوں میں موجود ہیں۔ سیاسی طور پر وہ زیادہ تر "طفلانہ جمہوریتیں" یا ڈنڈے کے زور سے چلنے والی حکومتیں ہیں۔ وہ جذبہ جس نے انقلابِ فرانس کو جنم دیا ان ملکوں میں ابھی تک پیدا نہیں ہوا۔[۱]

مسلمان ممالک میں یہ حالات یک لخت پیدا نہیں ہو گئے بلکہ پچھلے چھ سو سال سے نشو و نما پاتے رہے ہیں۔ اس سے پہلے مسلمانوں کی زندگی ہی اور تھی۔ یہ زندگی معلومات فراہم کرنے اور تحقیقات کرنے کے ذوق و شوق سے مملو تھی۔ بغداد جس کی بنیاد مسلمانوں نے ۷۶۲ء میں ڈالی بہت جلد شہری تمدن کا گہوارہ بن گیا۔ اس نے جلد ہی ایک نئے سائنسی دور، آزادئ خیال اور آزادئ رائے کے ایک نئے عہد کو جنم دیا۔ زراعت میں نئے سائنسی طریقے اختیار کئے گئے اور پرانے زرعی طریقوں کو جنہوں نے کبھی عراق کو دنیا کا سب سے زرخیز علاقہ بنا دیا تھا ترویج و ترقی دی۔ دورِ خلافت میں فنِ باغبانی کو بھی کافی فروغ ہوا۔ علاوہ ازیں بغداد تمام دنیا کے لئے تحصیل علم کا گہوارہ بن گیا۔ تعلیم یافتہ طبقہ جوق در جوق اسلامی مملکت سے آنے لگا جو یورپ کے غربی ساحل پر واقع اسپین سے

ٰرق میں ہندوستان تک پھیلی ہوئی تھی اور ترکستان کے دو بڑے شہر بخارا اور سمرقند بھی اس میں
تھے ۔ بغداد میں کام اور انعام و اکرام کے زرّیں مواقع موجود تھے ۔ ماضی کی ہر تہذیب یونانی ،
، رومن ، بازنستانی ، مصری ، ہندی اور چینی نے اسلام کی تیزی سے پھیلتی ہوئی عالمی تہذیب
درت گری میں حصہ لیا ، یہ زمانہ بڑے جوش و خروش کا تھا ۔ اس نے یورپ کی تمام اقوام کو متاثر
، یورپ میں ایک بیداری کی لہر پھونک دی جو نشاۃِ ثانیہ کہلائی ۔ [۱۲]

اسلام کے ابتدائی زمانے میں بہت سے بڑے بڑے سائنس دان ، فلسفی اور مؤرخ پیدا ہوئے ۔
رزمی اپنے زمانے کا سب سے بڑا حساب دان تھا ۔ اس کو صحیح طور پر موجودہ الجبرا کا بانی کہہ
یے ۔ اس نے سب سے پہلے فلکیاتی نقشے تیار کئے ۔ الکندی نے اپنی تصانیف میں ہندوستانی
سوں کو اتنا ترقی یافتہ بنا دیا کہ لوگ اس کے ماخذ کو بھول گئے ۔ اور مغربی ممالک میں یہ عربی
سوں ہی کے نام سے مشہور ہو گئے ، پھر یہ مسلم ریاضی دان ہی تھے جنہوں نے اعلان کیا کہ سیارے
مدار بیضوی ہے ۔ انہوں نے زمین کے قطر کو کامیابی کے ساتھ ناپا ۔ البتانی نے زمین کا سورج
ے بعید ترین فاصلہ معلوم کیا ۔ ابوالوفا نے چاند کی گردش میں تبدیلیوں کی نشان دہی کی ۔ اور محمد بن
سیٰ نے سیاروں کی گردش اور ان کی کشش سے متعلق تحقیقات کی ۔ ان محققین نے کاپرنیکس
ر نیوٹن [۱۳] کے لئے راستہ ہموار کر دیا ۔ ابھی حال ہی میں ایک روسی رسالہ کومسومولسکایا پراودا نے
شارۃً کہا کہ نیوٹن کے دو عددی نظریہ کا حساب عمر خیام پہلے ہی نکال چکا تھا ۔ جو بارہویں صدی کا ایرانی
اعر اور ریاضی دان تھا [۱۴] ۔ دوسرے بڑے علماء میں الرازی (جن کا انتقال ۹۲۳ عیسوی میں ہوا) طب و
راحت میں لافانی شہرت کے مالک ہیں اور ابوالقاسم ایک مشہور و معروف سرجن ہیں ۔ ان کے علاوہ
بن سینا ، البیرونی اور عرب کا سب سے بڑا کیمیا دان جابر (جو یورپ میں گیبر کے نام سے یاد کیا جاتا
ہے) یہ سب غیر معمولی تخلیقی صلاحیتوں کے مالک تھے ۔

مسلمانوں نے اپنے سے پہلی تہذیبوں کے تجربات سے فائدہ اُٹھانے میں پس و پیش نہیں کیا ۔
انہوں نے فلسفہ اور سائنس سے متعلق دوسری زبانوں کی کتابیں ترجمہ کیں ۔ ارسطو کے مکتبہ خیال کو اچھی
طرح سمجھا اور رومیوں کے قانون کو اپنایا ۔ اس طرح انہوں نے فلسفہ ، علم قانون ، علم طب ، علم نجوم اور
ریاضی میں وہ کمال حاصل کیا جس سے گزشتہ تہذیبیں بے بہرہ تھیں ۔ تاریخ میں پہلی مرتبہ الکیمیا کو سائ

کا درجہ ملا۔ مسلمانوں نے چینیوں سے قطب نما لیا اور اس کی مدد سے بحر روم، بحر عرب اور بحر ہند کو عبور کیا۔ انھوں نے کاغذ کی دستکاری اور بندوق کا بارود بنانا چینیوں سے سیکھا۔ عربوں نے ان کو ترقی دی اور انھیں غیر چینی دنیا تک پہنچایا۔

اسلامی تمدن پہلے بغداد میں پروان چڑھا لیکن بہت جلد یہ دوسری مسلمان خلافتوں مثلاً قرطبہ اور قاہرہ میں پھیل گیا۔ عرب اسپین میں اپنے ساتھ مصنوعی آب پاشی، ریشم، روئی، اونی اور سوتی کپڑے بننے کی صنعت، فنِ کوزہ گری، برتنوں کو چمکانے اور خام دھات کو صاف کرنے کے فنون کے تجربات لائے۔ اسپین میں چاول، گنّے، روئی اور نارنگیوں کی کاشت عربوں نے ہی رائج کی۔ ایک بربری مؤرخ مسلم اسپین کے متعلق لکھتا ہے:۔

"...... اگر یورپ میں رہنے والے عیسائیوں کو جو شہروں کی اُداس اور تنگ گلیوں میں یا ان خستہ حال جھونپڑیوں میں زندگی گزارتے تھے جو گنوار اور غیر مہذب امراء کے محلوں کے ارد گرد بکھری ہوئی تھیں، اس پُر مسرت اور روشن دنیا میں بھیجا جا سکتا تو وہ سمجھتے کہ ہم پریوں کے مسکن میں آگئے ہیں اور وہ مذہبی رواداری اور ذہنی آزادی کی اس روح کو دیکھ کر جو اندلس کے خوشگوار میدانوں میں جاری و ساری تھی، مجبور ہو جاتے کہ جن مسلمانوں سے ان کو نفرت تھی ان کے عقائد اور دین سے موانست پیدا کر لیں[۵]۔"

اسپین نے بڑی تعداد میں سائنس داں، اطبا اور فلسفی پیدا کئے۔ ان میں ابن زہر کا خاندان تھا جو دسویں صدی عیسوی کے شروع سے کر تیرہویں صدی عیسوی کے آخر تک پھلا پھولا۔ ان میں قابلِ ذکر ابنِ عربی (۱۱۶۵ - ۱۲۴۰ء)، الادریسی (۱۱۰۰ - ۱۱۵۴ء) ابن رشد (۱۱۲۶ - ۱۱۹۸ء) اور ابن البیطار (۱۲۴۸ء وفات) ہیں۔ غرناطہ کی مسلم بربری سلطنت تقریباً تین سو سال تک اسپین میں اسلامی تہذیب و ثقافت کا گہوارہ بنی رہی۔

ان دو مرکزوں کے علاوہ سسلی نے بھی جو آج بھی اٹلی کا سب سے کم ترقی یافتہ حصہ ہے اسلام کا زرّیں دَور دیکھا پہلے مسلمانوں کے دورِ حکومت (۹۰۲ - ۱۰۹۱ء) میں اس کے بعد مالراجر اوّل کے دورِ حکومت میں۔ ۱۲۵۸ء میں چنگیز خان کے لشکریوں نے انتہائی محنت سے بنوا اسلامی تہذیب کا گہوارہ بغداد تباہ کر دیا۔ ۱۴۹۲ء میں غرناطہ کی تباہی نے اسلامی قوت

ب ۔ آرٹ اور سائنس کے آخری مرکز کو ختم کر دیا۔

بغداد پر تاتاری حملے (۱۲۵۸ء) اور غرناطہ کی تباہی (۱۴۹۲ء) کے درمیانی وقفہ میں اسلامی
منت کے مشرقی کنارے پر ایک نئی قوت وجود میں آئی جو سلطنتِ عثمانیہ کے نام سے منسوب
۔ شروع میں اس سلطنت نے اپنی قوت بغداد سے حاصل کی مگر چند صدیوں بعد یہ خود ایک
ت بڑی سیاسی طاقت بن گئی۔ عثمانی ترکوں نے ۱۴۵۳ء میں قسطنطنیہ کو فتح کر لیا اور اس
، بعد ان کی حکومت مشرقی یورپ تک پھیل گئی۔ ۱۵۲۹ء میں ترک ویانا تک پہنچ گئے اور سترہویں
ی کے وسط تک ایک ایسی طاقت ہے جس کا لوہا یورپ کے ممالک بھی مانتے تھے۔

ابتدائی مسلم اسپین اور بغداد کے برعکس سلطنتِ عثمانیہ اور دوسری مسلمان حکومتیں جو
ہدوستان اور ایران میں قائم ہوئیں اسلامی جذبۂ اخوت اور رواداری اور سائنسی ماحول کو قائم
رکھ سکیں۔ اس کی بجائے ان حکومتوں کی طاقت زیادہ تر دفاع یا توسیع پسندانہ عزائم کے لیے
بر محدود جنگیں لڑنے میں صرف ہوتی تھی۔ لیوئس نے سلطنت عثمانیہ کے زوال کے یہ اسباب
نائے ہیں۔ شاہ سلیمان کے زمانہ سے سلیمان کا اپنی حکومت کے معاملات میں ذاتی طور پر انتظام و
نصرام ترک کر دینا۔ ۱۵۸۴ء کے بعد وزیر اعظم کی طاقت اور استحکام کا فقدان۔ رفتہ رفتہ شاہی
ماندان کی رشوت ستانی میں اضافہ اور اس کا حکومت کے روزمرہ معاملات میں بڑھتا ہوا ناجائز
دخل اور بھاری ٹیکسوں کے ذریعہ کسانوں کا استحصال[۱۶]۔ سائنس، فلسفہ اور آرٹ کے ترقی نہ کرنے
کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ قرطبہ اور بغداد کی طرح سلطنتِ عثمانیہ میں کوئی ادبی اور سائنسی مرکز
نہیں تھا۔ سلطنتِ عثمانیہ کا دارالخلافہ قسطنطنیہ کا پرانا شہر تھا لیکن یہاں علوم و فنون کی سرپرستی اور
اظہارِ رائے کی وہ آزادی میسر نہ تھی جو بغداد اور قرطبہ کی خلافتوں کے زمانے میں اہل علم و فضل کو حاصل
تھی۔ ہونگر کا جو بہت عرصہ تک نزدرشے نرسے تنگ کا مشرقِ وسطیٰ میں نمائندہ رہا خیال ہے کہ پرانے
استنبول میں (عثمانیہ دورِ حکومت میں) جو ظلم و استبداد عام تھا وہ علمی فضا کے پیدا ہونے اور
اصلی ترقی کی راہ میں سنگِ گراں ثابت ہوا۔[۱۸]

مسلمان حکومتیں جو کبھی ترقی اور طاقت کا گہوارہ تھیں اپنی رہی سہی قوت سترہویں صدی کے
آخر تک کھو بیٹھیں۔ سترھویں صدی عیسوی میں سلطنت عثمانیہ کی کمزوری اور ۱۷۰۷ عیسوی میں

ہ اورنگ زیب کے انتقال نے مسلمانوں کی قوت کا ... خاتمہ کر دیا۔ اس وقت سے اب
ی اقوام نے ان پر حملے کئے یا ان پر اثر انداز ہوئیں یا انھیں مفتوح بنائے رکھا۔ نو آبادیاتی
سلمانوں نے اپنی گری ہوئی پوزیشن کو تسلیم نہیں کیا، اور اپنا کھویا ہوا وقار حاصل کرنے
ر ابر جدوجہد کرتے رہے۔ کسی نہ کسی ملک میں جہاں نو آبادیاتی نظام تکمیل کو پہنچ چکا تھا
ھے راستے پر تھا مسلمانوں میں اس کے خلاف بے چینی کے آثار پائے جاتے تھے۔ بہادر شاہ
ں کے آخری تاجدار نے ۱۸۵۷ء میں انگریزوں کے خلاف جنگ آزادی لڑی۔ مہدی نے
۔۱۸۸۲ء کے دوران سوڈان میں انگریزوں کے تسلط کے خلاف جنگ لڑی۔ آزادی
دں کے ساتھ ساتھ مسلمانوں میں بڑے مصلح پیدا ہوئے جن میں قابل ذکر شاہ ولی اللہ دہلویؒ
ء وفات) اور محمد بن عبدالوہاب (۱۷۸۷ء وفات)، جمال الدین افغانی (۱۸۹۷ء - ۱۸۳۸ء)
(۱۹۰۵ - ۱۸۴۹ء)، سر سید احمد خان (۱۸۹۸ - ۱۸۱۷ء) اور ڈاکٹر محمد اقبال (۱۹۳۸ -
ہیں۔ ان تمام شخصیتوں نے مسلمانوں کی اصلاح کرنے اور مسلمان سوسائٹی کو اس بات
ں بنانے کی عظیم الشان کوشش کی کہ وہ اپنے کندھے سے غیر ملکی جوا اتار کر پھینکیں اور اپنے
غیر ملکی اثرات سے آزاد کرلیں۔

غانستان میں امان اللہ خان نے اپنے ملک میں نئی روشنی پھیلانے کی کوشش کی، مگر وہ کامیاب
ے مجبوراً ان کو اپنا ملک چھوڑنا پڑا، اور جلا وطنی کی حالت میں اطالیہ میں ان کا انتقال ہوا۔
ترک نے اپنے ہم وطنوں کو جدت پسند (ماڈرن) بنانے کے لئے سخت اقدامات کئے۔
خلافت سے جمہوری مملکت میں تبدیل ہونے پر برکس BERKES حسب ذیل تبصرہ کرتا ہے:

ذہبی مملکت مذہب اور ریاست کا وہ پرانا رشتہ قائم نہ رکھ سکتی تھی جو روایتی معاشرہ
ہے۔ اس کی بجائے قومی مملکت ترکی انقلاب کے مقاصد (یعنی جدت پسندی اور اقتصادی
ل کرنے کا ذریعہ بن گئی۔ نتیجۃً ایک ایسی لادینی حکومت کا قیام عمل میں آیا جس میں
بی اور جدید اصلاحات کو ایک نئے نظام میں ڈھالا گیا۔ یہ سب لادینی پالیسی کے ماتحت
ہم مقاصد ایک جیسے ہوتے ہوئے بھی یہ نظام اپنے ذرائع (طریقہ ہائے عمل) دونوں میں
لادینی حکومتوں سے مختلف تھا۔" ۱۸؎

نوآبادیاتی نظام کا دور ختم ہونے کے بعد کافی تعداد میں مسلمان ملک آزاد ہو گئے ۔ انڈونیشیا کو ۱۹۴۵ء میں آزادی ملی، ۱۹۴۷ء میں پاکستان آزاد ہوا اور اسی طرح دوسرے مسلم ممالک جو مشرقِ بعید میں انڈونیشیا اور ملائیشیا کے، اور مغرب میں شمالی افریقہ کے مراکش کے درمیان واقع ہیں اور جن کی کل تعداد ۳۶ ہے اب بالکل آزاد ہیں ۔ دنیا میں مسلمانوں کی آبادی ستر اور اسی کروڑ کے درمیان ہے ۔ پاکستان اور انڈونیشیا سب سے بڑے مسلمان ممالک ہیں ۔

نوآبادیاتی نظام سے چھٹکارا حاصل کرنے کے بعد زیادہ تر مسلمان ممالک اب اپنے مسائل اور اپنی آرزوؤں کا نئے سرے سے جائزہ لے رہے ہیں ۔ اور سوچ رہے ہیں کیا اقدامات کئے جائیں جن کے ذریعہ وہ ان قوموں کے قدم بقدم چل سکیں جو ترقی کی شاہراہ پر گامزن ہیں ۔

اس وقت بہت سے مسلمان ملک اپنے ترقی کے پروگراموں پر پانچ سالہ یا چھ سالہ منصوبوں کے تحت عمل کر رہے ہیں ۔ ترقی کے طریقے الگ الگ ہیں جن میں جمال عبدالناصر کی عرب سوشلزم، شام میں بعث سوشلزم، پاکستان، ترکی، ایران اور تیونس میں حکومت اور نجی شعبوں کا ملا جلا ترقی کا پروگرام شامل ہیں ۔

مسلمان ملکوں میں ترقی کی کوشش ایک نیا تجربہ ہے اور یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ ان مختلف راستوں میں سے کون سا راستہ آخر کار مسلمانوں کے لئے مناسب رہے گا ۔

پھر بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ اب تک زیادہ تر مسلمان ملکوں میں معاشی اور اقتصادی ترقی غیر تسلی بخش رہی ہے ۔ ان سنجیدہ کوششوں کے باوجود جو گزشتہ بیس سال سے جاری ہیں ان میں سے زیادہ تر ممالک کی اقتصادی حالت اس کی متحمل نہیں کہ فاقہ کشی، ناخواندگی، معاشرتی اور اقتصادی ناہمواری اور سب سے زیادہ بے روزگاری کا قلع قمع کر سکے ۔ ان ممالک کے لئے فی الحال غلہ کی کمی سب سے بڑا مسئلہ ہے حالاں کہ ان کے زیادہ تر مزدور زراعت سے متعلق ہیں ۔ پاکستان[19] بیس لاکھ ٹن ترکی اور متحدہ عرب جمہوریہ میں سے ہر ایک دس سے بیس لاکھ ٹن تک ۔ اور کچھ عرصہ سے انڈونیشیا ایران اور مراکش بھی باہر سے غلہ منگانے والوں کی فہرست میں شامل ہو گئے ہیں ۔ اور ان ممالک بیرونی تبادلہ مستقل دردِ سر بنا ہوا ہے ۔

باب سوم

رہنما اسلامی ملکوں میں اب تک جو نتائج برآمد ہوئے ہیں ان کو دیکھتے ہوئے یہ دشوار نظر آتا ہے کہ مستقبل قریب میں کبھی اسلامی دنیا ترقی کے راستے پر کامیابی کے ساتھ گامزن ہو سکے گی۔ مسلمان ممالک کے مسائل بہت پیچیدہ اور نہایت سنجیدہ ہیں، جن پر جلد قابو پالینا آسان کام نہیں محض غیر ملکی امداد بڑھانے سے یا نجی بچت میں اضافہ کے لئے خانگی غیر منظم کوششوں سے معاشرتی اور اقتصادی ترقی کی رفتار بہتر نہیں ہو سکتی۔ یہ ایک ایسا عمل ہے جو بیش بہا قربانیاں، ان تھک محنت اور انفرادی و اجتماعی نقطۂ نظر کی تبدیلی چاہتا ہے، اگر مسلمانوں کی اکثریت تجارتی کاروبار کا منافع عام اقتصادی شرح پر لینے اور دینے کو مسترد کرتی رہی جو ہر آزاد اقتصادی معاشرے کو دولت مند بنانے کے لئے ضروری ہے، اگر وہ مادی اہمیت کے زبردست فوائد پر غور کئے بغیر ان کو حقیر سمجھتی رہی۔ وہ عقیدہ قضا و قدر کے نام سے بے عملی اور کاہلی کو پرورش کرتی رہی، اگر وہ جاگیرداری نظام کے تحت رہنا برداشت کرتی رہی اور جہالت و ناخواندگی پر قانع رہی تو اس کی کوئی اُمید نہیں کہ وہ غربت سے نجات پاکر معقول حد تک سماجی انصاف حاصل کر سکے۔ جس طرح یورپ نے اپنے ہاں سے زندگی کا یہ جمود پے در پے انقلابات اور ارتقائی عملوں سے ختم کر دیا ہے، اسلامی معاشرہ کو بھی غیر معمولی اقدامات کرنے پڑیں گے۔ ضروری نہیں کہ یہ تبدیلیاں اتنی ہی تکلیف دہ ہوں جتنی یورپ میں ہوئیں مگر کسی قسم کی تیز رفتار معاشرتی اور اقتصادی ترقی کے لئے یہ ناگزیر ہیں۔

معاشرتی اور اقتصادی ترقی کے لئے مندرجہ ذیل باتیں شرط اوّلین ہیں:۔

(الف) زرعی اصلاحات کا ایسا تعارف جو جاگیرداری کا خاتمہ کر دے۔

(ب) ناخواندگی کا خاتمہ کر کے بتدریج ایک موزوں و مناسب نظام تعلیم رائج کیا جائے۔

(ج) قسمت، عورتوں کا مرتبہ، تعدد ازدواج وغیرہ نیز مادیت کے مختلف پہلوؤں کے متعلق روایتی اسلامی نقطۂ نظر کی از سر نو تعبیر کی جائے۔

(د) اجتہاد اور اجماع جیسے اداروں کا احیاء کر کے انہیں پیشوائیت اور پاپائیت کی جگہ دلائی جائے۔

(ہ) جمہوری طرز حکومت کی اصولاً اور عملاً ترویج و ترقی۔

چند مسلمان ملکوں نے جن میں پاکستان اور متحدہ عرب جمہوریہ شامل ہیں اپنے ہاں زرعی اصلاحات

گی ہیں مگر دوسرے ممالک میں ان کا بے چینی سے انتظار کیا جا رہا ہے۔ دینی مسائل کی نئی تعبیر کے لئے سنجیدگی سے کوششیں جاری ہیں۔ پاکستان نے حال ہی میں ایک ادارہ تحقیقات اسلامی کی بنا ڈالی ہے جو اب اسلام آباد میں منتقل ہوگیا ہے تاکہ اس ادارہ کے ذریعہ بدلتے ہوئے حالات اور موجودہ ضروریات کی روشنی میں اسلام کی ترجمانی کی جا سکے۔

بہرحال ابھی تک اسلام کی کوئی تفسیر موجودہ دور کے چیلنج کا مقابلہ کرنے کے لئے پیش نہیں کی جا سکی اور اس سلسلہ میں جو کوششیں کی گئیں وہ زیادہ کامیاب نہ ہو سکیں۔ ڈاکٹر فضل الرحمن نے دجواس ادارہ کے سابق ڈائریکٹر تھے) مسلمان ممالک میں نئی روشنی اور ترقی کی بابت ایک مضمون میں اپنی ذاتی رائے مندرجہ ذیل الفاظ میں ظاہر کی ہے۔ یہ مضمون "اسلامک اسٹڈیز" راولپنڈی میں شائع ہوا۔

"مسلمان ابھی تک قرآن عظیم اور سنت رسول اللہ کو سمجھنے کا ایسا طریقہ معلوم نہیں کر سکے جس سے موجودہ دور کی ضروریات پوری ہو سکیں۔ حالانکہ مسلمان سوسائٹی کے مختلف طبقے نئے حالات کے مطابق اقتصادی ترقی کے مظاہر کو ماننے اور ساتھ ہی ساتھ اسلام کو بھی قائم رکھنے پر متفق ہیں ان کے لئے ایسا لائحہ عمل بنانا دشوار ہوگیا ہے جس میں ان دونوں کا بامعنی امتزاج ہو۔ جہاں تک علماء کا تعلق ہے وہ باوجود نئے دور کی ایجادات سے پورا فائدہ اُٹھانے کے نہ صرف جدید تعلیمات کے نتائج کو قبول کرنے کے لئے تیار نہیں بلکہ وہ اس کے نتائج سے بالکل ہی بے بہرہ ہیں اور اپنی جگہ یہ سوچے بیٹھے ہیں کہ آج بھی اسلام کے روایتی عقائد جن کو قرون وسطیٰ کے فقہاء نے وضع کیا تھا اور روایتی تانوں بانوں کو جوں کا توں نئے اثرات سے محفوظ رکھا جا سکتا ہے۔ مثلاً وہ جدید کارخانے اور ان کی مصنوعات کو تو خوش آمدید کہیں گے لیکن اسی وقت یہ سوچتے رہیں گے کہ ان کے لین دین کی سختی سے ممانعت کی جا سکتی ہے۔" [۲۰]

آج اسلامی معاشرہ جس دور سے گزر رہا ہے یہ اس کی ایک صحیح تصویر ہے۔ ایک طرف تو خیالات کی مخالفت کی جا رہی ہے اور دوسری طرف مادی ترقی کے لئے ہنگامہ برپا ہے۔ یہ انتشار غالباً اس وجہ سے ہے کہ "مسلمانوں کو نئی دنیا کا مقابلہ بغیر کسی تیاری کے کرنا پڑا ہے۔" [۲۱]

مسلمان علماء کا یہ خیال ہو سکتا ہے کہ مسلم ممالک اب آزاد ہو چکنے کے بعد بہت تیزی سے ترقی کرلیں گے۔ مگر یہ جان لینا چاہیئے کہ ترقی یافتہ اقتصادی نظام کے پہلے مرحلہ تک پہنچنے کے لئے

ممالک کو کم از کم پچاس سال کی مدت درکار ہوگی۔ اس معاشرتی معیار پر پہنچنے کے لئے جو ترقی یافتہ ملکوں کا ہے۔ بقول پروفیسر کرسٹین سین ان کو دو سو سال کی طویل مدت درکار ہوگی۔ یہ نتیجہ اس اساس پر مبنی ہے کہ ترقی پذیر ممالک فی کس پیداوار میں تین فی صد سالانہ کا اضافہ کریں۔ جب کہ اس کے مقابلہ میں ترقی یافتہ ملکوں میں محض دو فی صد سالانہ اضافہ ہو۔ ۲۲

اگرچہ آج کل مسلم ممالک میں معاشرتی اور اقتصادی ترقی کی موجودہ رفتار سست ہے تاہم اُمید ہے کہ یہ رفتار وقت کے ساتھ بڑھتی جائے گی۔ کیوں کہ روز بروز جہالت کم ہو رہی ہے، زیادہ موزوں نصاب نظامِ تعلیم میں شامل کئے جا رہے ہیں، پیشہ ورانہ مہارت کی تربیتی آسانیاں بہم پہنچائی جا رہی ہیں اور ان کی مزید ترویج و ترقی ہو رہی ہے۔ شہری آبادی میں نمایاں اضافہ ہو گیا ہے، مزدور طبقہ کی اکثریت منظم ہو گئی ہے اور روشن خیال لوگوں، تاجروں اور اہلِ علم کی ایک جماعت تشکیل پا رہی ہے جو بقول NIEHAUS معاشرتی نظریاتی اجتماع ہے جس کی مدد سے ترقیاتی عمل اسلامی معاشروں میں جڑ پکڑ رہا ہے۔ یہ ترقیاں جو صنعتی تبدیلیوں کے شانہ بہ شانہ ہو رہی ہیں ان سے دوسرے فائدوں کے علاوہ دینی پیشوائیت کی اہمیت ختم ہو جائے گی نیز جمہوری اور سائنٹیفک اداروں کو زیادہ طاقت مل جائے گی کہ وہ اسلامی قوانین کی بدلتے ہوئے حالات اور عہدِ حاضر کے تقاضوں کے مطابق تعبیر کر سکیں۔ جدید تعلیم کے پھیلنے سے ذہنی آزادی کو فروغ ہوگا۔ مختلف شعبوں اور سائنسی معلومات میں اضافہ ہوگا بہت سے اُلجھے ہوئے اور متنازع فیہ مسائل کی نئی تفسیر ہو سکے گی، مثلاً جائداد کے مالکانہ حقوق، منافع یا سود لینا۔ تعدّدِ ازدواج وغیرہ جو صرف روایات کے پابند علماء کے فیصلہ پر نہیں چھوڑ دیئے جائیں گے علمِ معیشت کے ماہروں کو بھی برابر کا موقع دیا جائے گا کہ وہ ان مسائل کا حل اپنے علم کی روشنی میں تلاش کر سکیں۔ جب ہم اس منزل پر پہنچ جائیں گے تو اسلام اپنے موجودہ دقیانوسی اور رمدانعانہ طرزِ عمل کو چھوڑ کر زیادہ سائنٹیفک اور ترقی پسند زاویۂ نظر کی جانب آ جائے گا۔ تحریکِ اصلاحِ مذہب، مابعد ازاں عقلیت کے فروغ، نے عیسائی مذہب کے اقتدارِ اعلیٰ کے مالک پاپائے اعظم اور ان کے حاشیہ برداروں کی طاقت کو گھٹا دیا اور بدلتے ہوئے حالات میں مجبور ہو کر اور تیسری دنیا کے تقاضوں کے زیرِ اثر پوپ پال ششم نے اپنی حال کی ایک نشریاتی تقریر میں جائداد کو توڑنے کی اجازت دی ہے بشرطیکہ یہ صورت عوام کی بہبودی کے لئے اشد ضروری ہو۔ پوپ نے اپنے فرمان میں

پذیر ملکوں کے ان چند افراد کی شدید مذمت کی ہے جو عیش و عشرت کی زندگی گزار رہے ہیں جب کہ
ی کا زیادہ حصہ افلاس کا شکار، اور موجودہ ترقی و تہذیب کے ثمرات سے محروم ہے۔ [۲۳]

وہ وقت دُور نہیں جب مسلم علماء بھی مختلف دینی مسائل کو وسعتِ نظر سے دیکھنے اور اسلام کے
یوں کی جدید تعبیرات کو ماننے پر مجبور ہو جائیں گے۔ انھیں یہ بھی ماننا پڑے گا کہ اپنی معاشیات
ید تقاضوں کے مطابق نیا لباس دینے کے لئے صرف یہی کہہ دینا کافی نہیں کہ قرآن مجید کی دینی تعلیمات
ں کے لئے مثالی موزونیت رکھتی ہیں بلکہ اُنھیں بہت سے ایسے مثبت اقدامات کرنے پڑیں گے جن سے
ترقی کا نیا دستور وضع کر سکیں تاکہ اُن کے ہم مذہب نئی تبدیلیاں بہ دل و جان قبول کر لیں۔ [۲۴]

بعض رہنما مسلم ممالک اقتصادی اور معاشرتی ترقی کے ابتدائی مدارج شاید ۱۹۸۵ء تک طے کر
، لیکن اور مسلم ممالک شاید ۲۰۰۰ء تک اس درجہ پر پہنچ سکیں۔ دنیائے اسلام میں غربت آئی عام
، اور ان کے اپنے ذرائع اس قدر محدود یا غیر ترقی یافتہ ہیں کہ وہ تھوڑی سی مدت میں اس دَور کے
پنج کا مقابلہ کرنے کے قابل نہ بن سکیں گے۔ یہ بات یقینی ہے کہ مسلمان ممالک متعدد سیاسی انقلابات
اقتصادی بحرانوں سے دوچار ہوں گے۔ بے روزگاری کے دباؤ، دولت کی غیر منصفانہ تقسیم یا بھوک
قحط سالی کے باعث اگر ایسا ہُوا تو ممکن ہے کہ بعض مسلم عوام ان نظریوں کو اپنالیں جو اسلام کی روح
اسلامی افکار سے متصادم ہیں۔ اگر ایسا ہوا تو اسلامی معاشرہ کو ایسے خطرہ کا سامنا کرنا پڑے گا جو
کی تاریخ نے کبھی نہیں دیکھا۔

معاشرتی بحران اور خونی انقلابات سے بچنے کے لئے جو عموماً ایک فرقے یا جماعت کی دوسرے کے
ساتھ بُرے سلوک کا نتیجہ ہوتے ہیں، مسلمان ملکوں کو چاہیئے کہ وہ جاگیردارانہ اور دقیانوسی معاشرتی
اقتصادی، سیاسی اور انتظامی ڈھانچوں اور اداروں سے، جہاں کہیں بھی ہوں نجات حاصل کر لیں اور
اپنے عوام کو بتدریج نئی اقدار اور نئے افکار کو اپنانے کے لئے آمادہ کریں جو جدید ترقی کے لئے
بہت ضروری ہے۔ کاہلی، بے حسی، جوشِ عمل کا فقدان، احکامات کا بے سمجھے بوجھے روحانی اور
دنیوی دونوں معاملات میں اتباع کرنا۔ دقیانوسی رسومات کو ماننا نیز منجمد اقتصادی اور معاشرتی
اداروں کو ترک کر کے ان کی جگہ اب انھیں محنت سے کام کرنا ہوگا، کارگزاری اور جوشِ عمل میں اضافہ
کرنا ہوگا، انتظامی قابلیت کا معیار بلند کرنا اور اپنے اعمال و افکار کا محاسبہ کرنا ہوگا اور مزید برآں

ان کو اقتصادی، سیاسی، معاشرتی اور مذہبی اصلاحات کو اپنانے اور پھیلانے کے لئے آمادہ ہونا پڑے گا۔ یہ سب باتیں اقتصادی اور معاشرتی ترقی کے لئے لازم ہیں۔

مسلمان ملکوں کو ترقی یافتہ مغربی ممالک سے جس امداد کی فوری ضرورت ہے وہ صرف سرمایہ کی فراہمی ہی نہیں بلکہ وہ علمی خزانے بھی ہیں جن میں وہ "فنی مہارت، تجارتی، زراعتی اور صنعتی تجربات اور مہارت بھی شامل ہیں"[25] جو یورپین ملکوں میں صدیوں سے جمع ہو رہے ہیں۔ اس قسم کی امداد کرنے کا ایک طریقہ یہ ہے کہ تعلیمی نظام کو ترقی و توسیع دینے، تربیت کی آسانیاں پیدا کرنے، امداد باہمی کے خودکار اداروں کا جال بچھانے میں مدد دی جائے۔ امداد کے موجودہ تعلیمی پروگراموں کے ساتھ ساتھ جو ترقی پذیر ملکوں کے طلباء کو یورپ میں علم اور فنی تربیت حاصل کرنے میں معاون ہوتے ہیں، یہ بھی مناسب ہوگا کہ طلباء اور دانش وروں کو یورپ آنے کی دعوت دی جائے تاکہ وہ تہذیب و تمدن کے ان مدارج سے آشنا ہو سکیں جن سے یورپین ممالک تحریک احیائے علوم کے بعد گزرے ہیں۔ اگر تیسری دنیا میں بسنے والے پیشوا موجودہ ترقیاتی منصوبوں کو صحیح طور پر نہ سمجھ سکے جیسے بہ زیڈ "ثقافتی تبادلہ کی حرکت پذیری"[26] کہتا ہے تو اقتصادی اور معاشرتی ترقی کا عمل ان کے لئے ایک سربستہ راز رہے گا۔

علاوہ ازیں مسلمان ممالک کو تعلیم و تربیت کی تدریج و ترقی پر اخراجات بڑھانے چاہئیں۔ اس وقت بہت ہی تھوڑے ممالک ایسے ہیں جو اپنی قومی آمدنی کا محض ایک دو فی صدی حصہ تعلیم و تربیت پر صرف کرتے ہیں جب کہ باقی ممالک اعشاریہ پانچ فی صدی یا اس سے بھی کم صرف کرتے ہیں۔[27] قومی آمدنی میں سے حصولِ علم کے لئے اخراجات کم از کم ۵ سے ۶ فی صدی تک بڑھانے چاہئیں۔ اسی طرح امداد دینے والے ممالک کی ذہنی اور فنی تربیت کے لئے دی جانے والی امداد، جو اس وقت ان کی پوری امداد کا صرف دسواں حصہ ہوتی ہے بڑھا کر کم از کم پچیس فی صدی کر دینا چاہئیے۔ فنی اور علمی امداد ملے بغیر امداد پانے والے ممالک نہ تو مالی امداد کو صحیح طور پر استعمال کر سکیں گے اور نہ اپنے وسائل کو مناسب طور پر منظم کر سکیں گے۔

"تعلیم اور معلوماتی پروگراموں پر وافر رقم صرف کرنے کے علاوہ غریب ملکوں کو" ڈاکٹر پرنیا (DR PIRNIA) کے الفاظ میں "سائنسی نظریۂ حیات پیدا کرنا چاہئیے اور مظاہر فطرت، سماج اور جدید ٹیکنیک میں علت و معلول کے رشتہ کو تسلیم کرنا چاہئیے۔"[28]

[redacted]

بغیر ان تصورات اور اعمال کو سمجھے ہوئے جو برآمد کرنے والے ممالک میں ان ایجادوں ک
محض صنعتی مشینوں کی تنصیب، امداد پانے والے ممالک کی ذہنی نشوونما اور دولت کے حصول
کم مؤثر اور سودمند ثابت ہوگی۔ ڈاکٹر پرنیا (DR. PIRNIA) کے الفاظ میں:

"غیر ترقی یافتہ ممالک میں بڑی بڑی فیکٹریاں اور پلانٹ اس عظیم الشان درخت کی شاخیں ہیں جو ان غیر ترقی یافتہ ممالک کے باہر ایک موزوں ذہنی اور معاشرتی ماحول میں اگا اور جس کی جڑوں کو ان ہی زمینوں میں پانی دیا جارہا ہے۔" [۲۹]

متذکرہ بالا کوششوں کے ساتھ ساتھ مسلمان ممالک کے لئے یہ ضروری ہے کہ روایتی ط
ہٹ کر ترقیاتی کوششیں کریں اور اپنی کثیر افرادی طاقت کو سڑکیں بنانے، رسل و رسائل ک
فروغ دینے، درخت لگانے، سیم اور تھور کا انسداد کرنے، بند باندھنے، نہریں کھودنے
کاشت کے نئے طریقوں کو رائج کرنے کے لئے استعمال کریں[۳۰] باڑے (BAADA) ک
اس بنیادی ذریعہ کا صحیح استعمال نہ کیا گیا اور کام کرنے والوں کو فنی اور ماہرانہ معلومات نہ
گیا تو ہمیں شک ہے کہ ترقی کے لئے غیر ملکی امداد اور فرسودہ طریقہ کار ترقی پذیر مسلمان مما
اور جہالت کے زبردست مسائل کو حل کر سکیں۔" [۳۱]

حواشی و حوالجات

۱۔ جان کالون۔ "انسٹی ٹیوٹ آف دی کرسچین ریلیجن"۔ ترجمہ ہنری بیوریج ٹی۔ ٹی۔ کلارک ۱۸۹۵ء (جلد اوّل۔ باب سولہواں۔ نوٹ ۷۔
۲۔ آئی۔ آر۔ سنائی "دی چیلنج آف ماڈرنائزیشن" چٹو اینڈ ونڈس۔ لندن۔ ۱۹۶۴
۳۔ ایضاً ص ۱۵۔
۴۔ الفریڈ ویبر۔ ص ۳۷۱ تا ۳۸۱ اور دیکھئے پال ہیزارڈ "دی یورپین مائنڈ"۔ ۱۹۶۳ء پیلیکن بک ۱۹۶۴ء ص ۱۶۸ تا ۱۷۶۔
۵۔ روسو "دی سوشل کونٹریکٹ اینڈ ڈسکورس" ایوری مینز لائبریری ص

۶ - سنائی - حوالہ سابقہ ص ۲۰ -

۷ - ایضاً -

۸ - ایضاً ص ۲۰ تا ۲۱ -

۹ - ایضاً ص ۲۰ -

۱۰ - یہ ایک نئی اصطلاح ہے جو مصنف نے اختراع کی ہے "INFANT DEMOCRACY" سے وہ تمام جمہوریتیں مراد ہیں جہاں سیاسی طاقت معدودے چند جماعتوں کے پاس ہوتی ہے اور جہاں کے عوام کا بڑا حصہ جہالت کا شکار رہتا ہے - پاکستان اور انڈونیشیا کو "INFANT DEMOCRACIE" کہا جا سکتا ہے -

۱۱ - دیکھئے ژاں پال سارتر - از فرانسز فینن - ۱۹۶۶ء - ص ۷ تا ۲۵ -

۱۲ - ایس - کوب "اسلامک کنٹری بیوشنز ٹو سیویلیزیشن" واشنگٹن - ۱۹۶۳ء - ص ۱۸ -

۱۳ - پاکستان کے سائنٹیفک کمیشن کی رپورٹ - حکومت پاکستان - وزارت صنعت ۱۹۶۰ء ص ۷ -

۱۴ - "دی ٹائمز" - لندن ۲۹ جنوری ۱۹۶۳ء -

۱۵ - کوب - حوالہ سابقہ - ص ۳۳ -

۱۶ - دیکھئے - برنارڈ لیوس "آٹمن آبزرورز آف آٹمن ڈیکلائن" "اسلامک اسٹڈیز" - کراچی - جلد اول - ملے مارچ ۱۹۶۲ء ص ۱۷ تا ص ۸۲ -

۱۷ - آرنلڈ ہاٹنگر "یورپا آرچو" بان - ہفتہ - ن ر - ۶ - ۲۵ مارچ ۱۹۶۷ء - ص ۲۲۰ -

۱۸ - نیازی برکس "دی ڈیویلپمنٹ آف سیکولرزم ان ٹرکی" میک گل یونیورسٹی پریس ۱۹۶۴ء - ص ۵۱۰

۱۹ - پاکستان میں خاص طور سے صوبہ مغربی پاکستان میں اس کے اچھے امکانات ہیں کہ موجودہ پنج سالہ منصوبہ (۱۹۶۵ تا ۱۹۷۰ء) کے آخر تک وہ اپنی نجی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے کافی غلہ پیدا کر سکے -

۲۰ - فضل الرحمٰن "دی امپیکٹ آف ماڈرنٹی آن اسلام" "اسلامک اسٹڈیز" - راولپنڈی جلد پنجم ۲ - جون ۱۹۶۶ء ص ۱۱۸ تا ۱۱۹ -

۲۱ - کان کاگا با "اسلام اینڈ اے ماڈرن سوشل فورس" "دی ڈیولپنگ اکانومیز" جلد چہارم

مئی ۔ مارچ ۱۹۶۶ء، ٹوکیو۔ ص ۱۵۔

۲۲۔ تھامس کرشینس، "دی ویسٹرن اینڈ سٹیل القلز یشنز اینڈ ڈیویلپنگ کنٹریز۔ دی او ای سی ڈی آبزرور ۱۳ دسمبر ۱۹۶۴ء پیرس۔ ص ۴۔

۲۳۔ پوپ پال ششم، پاپولرم پروگریسو۔ سوزیالینز لکیا۔ ۲۶ مارچ ۱۹۶۷ء۔ ص ۱۱۔

۲۴۔ دیکھئے حوالہ نمبر ۔

۲۵۔ کرشینس، حوالہ سابقہ ص ۴۔

۲۶۔ [illegible]

۲۷۔ پاکستان کے پنج سالہ منصوبہ میں تعلیم کے لئے کل خرچ کا صرف پانچ فی صدی مختص کیا گیا ہے۔

۲۸۔ حسین پیرنیا، ماخذ میٹر اینڈ میتھڈ: تحقیقات اقتصادیہ۔ تہران کی یونیورسٹی کے شعبہ تحقیقات اقتصادی کا سہ ماہی مجلہ۔ جنوری ۱۹۶۷ء۔ ص ۶۔

۲۹۔ ایضاً ص ۹۔

۳۰۔ پاکستان اور دوسرے مسلم ممالک مثلاً مراکش اور تونس نے اپنی زائد افرادی طاقت کے دیہاتی علاقوں میں استعمال کا اچھا تجربہ کیا ہے۔ زیادہ تر پروگرام جو ورکس پروگرام کہلاتے ہیں اس فنڈ سے چلتے ہیں جو ان [illegible] کی فروخت سے جمع ہوتا ہے جنہیں مملکت متحدہ امریکہ نے پبلک لاء ۴۸۰ کے تحت مہیا کیا۔

۳۱۔ [illegible] ۱۹۶۹ء ص ۲۰۴۔

ادبیاتِ مشرق و مغرب پر

مولانائے روم کا اثر [1]

وفیسر ڈاکٹر اینماری شیمل [2] بون یونیورسٹی ... مترجم: ڈاکٹر محمد ریاض

اِن کے ایک نہایت معروف شاعر مولانا جامی (متوفی ۸۹۸ ہجری) نے مولانائے رومی (م ۶۷۲ ھ) ے میں فرمایا ہے:

من چہ گویم وصف آن عالی جناب   نیست پیغمبر ولی دارد کتاب

ظ "کتاب" سے مثنوی معنوی کی طرف اشارہ ہے۔ دنیا کے بے شمار افراد مثنوی کو ایک متبرک نتے ہیں جیسا کہ اس مشہور مصرعے میں مذکور ہے: "ہست قرآن در زبان پہلوی"۔ عہ نوی شریف حقیقت میں ایک بحر معراج ہے جس میں مختلف رنگ کی قالین نما موجیں ابھرتی نظر ۔ سات سو سال سے زیادہ عرصہ بیت گیا کہ یہ کتاب صوفیہ اور جہان عشق کے دلباختوں کے دلوں ریں اور قوت القلوب کا مقام رکھتی ہے۔ دوسری طرف رومی کا دیوان غزلیات، معروف بہ "دیوان بریزی" پوری دنیا میں مشرق سے مغرب تک مشہور اور عشق الٰہی اور حسرت بے انتہا کے جذبات ر کامل ہے۔ [3]

ِلانائے روم نے اپنی باسعادت زندگی کا بیشتر حصہ سلاجقہ روم کے دار الحکومت قونیہ میں رو ہیں ۱۲۷۳ء میں دعوتِ واپسیں کو لبیک کہا اور دار الفنا سے دار البقا کو سدھارے۔ آپ

---

[1] بوعہ دو ماہی "معارف اسلامی" تہران اگست ۱۹۶۷ء

[2] ANNEMARIE SCHIMMEL

[3] ن شمس تبریزی کے صحیح تر متن کو پروفیسر بدیع الزمان فروزانفر نے دس جلدوں میں تہران سے شائع یا ہے (مترجم)

عہ یہ سراسر شاعری اور مبالغہ ہے۔ (مدیر)

مزارِ خضرا اب بھی زیارت گاہ اور بلادِ روم کا ایک روحانی مرکز ہے۔

جس طرح مولانا کے شعر و فکر نے سلاجقہ روم کی ادبیات اور تمدن کو متاثر کیا، اسی طرح ان کے طریقہ مولویہ نے ترکی کی کلاسیکی موسیقی پر لازوال اثرات چھوڑے اسی طرح ترکی ادبیات اور فنونِ لطیفہ میں بھی مولانا اور ان کے مریدوں کی مساعی کی صدا گونج رہی ہے۔ قونیہ کے سجادہ نشین عثمانی بادشاہوں کی تخت نشینی کے وقت ان کو شمشیر پیش کرتے اور ان کی حمایت سے سلطان کو ایک طرح کی فوجی مدد حاصل رہتی تھی۔

مولانا کی زبان فارسی تھی اور ترکوں کے لئے اس کا سمجھنا مشکل تھا۔ چنانچہ مثنوی کے تراجم اور شروح کی گئیں اور پہلی شرح سلطان ولدؒ کے زمانے میں لکھی گئی۔ یہاں ہم مختصراً صرف دو معروف کتابوں کا ذکر کریں گے۔ ایک "شرح آنقرہ لی اسمٰعیل دلسیوقی" ہے جو مثنوی کی بہترین شرح مانی جاتی اور سترھویں صدی عیسوی کے اوائل میں لکھی گئی ہے۔ دوسرا ترکی زبان میں مثنوی شریف کا منظوم ترجمہ ہے جسے سلیمان نحیفی (م ۱۷۳۰ء) نے اسی بحر و وزن میں مکمل کیا ہے۔ موجودہ زمانے میں عبدالباقی گولنپارلی صاحب کی تدقیقات و تحقیقات قابلِ ذکر ہیں۔ فاضل موصوف نے دیوان شمس تبریزی (دیوان کبیر) کو ترکی نثر میں بامحاورہ ترجمہ کر دیا ہے۔ پروفیسر طریکاھیا اور انقرہ کالج کے ان کے شاگردوں نے بھی تراجم اور تحقیقات میں قابلِ قدر خدمات انجام دی ہیں۔

پانچ سال قبل قونیہ میں ایک مختصر مگر جامع رسالہ مولانائے روم کے ادبیات ترکی پر اثرات کے بارے میں چھپا ہے۔ قونیہ کے "مولوی عجائب گھر" کے ناظم اعلیٰ محمد اوندر نے اشعار ترکی کا ایک انتخاب شائع کروایا ہے، جس میں پہلا شعر چودھویں صدی عیسوی کے کسی شاعر کا ہے۔ اُس زمانے میں ترکی شاعری کے ایک متقدم شاعر "گل شہری" نامی نے مولانائے روم کی تعریف میں ایک غزل کہی ہے۔ یہ روش بعد میں چلتی رہی۔ موجودہ زمانے تک کتنے ہی اعلیٰ و ادنیٰ ترک شعراء نے مولانا روم کی شان میں قصائد لکھے اور ان کی روح پرفتوح سے فیض حاصل کیا ہے۔

[illegible] روم کے صاحبزادے سلطان ولد کی مثنوی ولدی یا ولد نامہ، مولانائے روم اور دوسرے صوفیائے [illegible] پرشتمل اور عارفانہ شعر کا کمال سمجھی جاتی ہے۔ سلطان ولد کا وصال ۷۱۲ھ میں ہوا ہے (مترجم)

معاصر ترکی کے ایک عظیم شاعر اور ادیب "یحییٰ کمال" نے ایک جگہ کہا ہے: "ہم روزِ محشر تک مولانائے روم کے ہم نفس رہیں گے"۔ کئی صوفی ادیبوں اور دوسروں نے اپنی تالیفات میں مولانا کو اپنا دستگیر و روحانی پیشوا قرار دیا ہے۔ انھوں نے مولانا کے اسرارِ سماع کو جدید طریقے سے مترنّم کیا ہے۔ مولانا کے طریقۂ مولویہ کی رسمِ سماع نے مشرق و مغرب کے ناظرین اور سیّاحوں کی توجہ کو قرونِ وسطیٰ سے اپنی طرف مبذول کئے رکھا ہے۔ لیکن یاد رہے کہ سماع کا یہ طریقہ مولویہ گروہ کا خاصہ نہیں ہے۔ یہ قدیم زمانے سے مختلف غیر متمدن اقوام اور عالمگیر مذاہب کے ماننے والوں کے درمیان بھی معمول رہا ہے۔ قدیم یونانی فلاسفہ نے ستاروں اور آفتاب کی حرکت میں ایک خاص قسم کی کیفیتِ سماع کو محسوس کیا ہے۔ بلادِ عرب کے مسیحی ماہرینِ صنعت نے سماعِ سماوی کو خاص قسم کی صور سے واضح کیا ہے اور ان صور و رموز کے پرتو کی ادبیات، الٰہیات، فلسفہ اور فنونِ لطیفہ میں موجودگی ایک ناقابلِ انکار حقیقت ہے لیکن مولویہ فرقہ کے عاملین کے ہاں ان تمام قدیم افکار و رجحانات کو ایک منظم طریقہ سے پیش کیا گیا ہے۔ مولانا نے فرمایا ہے:

معشوق چو آفتاب تاباں گردد　　عاشق بہ مثال ذرہ گردان گردد
چون بادِ بہارِ عشق جنباں گردد　　ہر شاخ کہ خشک نیست رقصاں گردد

یعنی رقصِ افلاک، انسان کے کرۂ ارض کے مرکزِ ثقل سے نکل جانے اور ذرّوں کا سورج کے گرداگرد رقص کرنے کا لازمہ، عاشق کا انائے مطلق الٰہی سے وصال حاصل کرنا ہے۔

یورپ کے جن لوگوں کو حکومتِ عثمانی کی قلمرو میں داخل اور سماعِ مولویہ کے دیدار سے بہرہ مند ہونے کا موقع ملا۔ وہ انگشت بدنداں ہوئے ہیں۔ اٹھارھویں صدی عیسوی کے دو انگلستانیوں کلارک[5] اور ہاب ہاؤس[6] نے اس سماع کی خوب توصیف کی ہے اور ابھی تک مسیحیوں میں سماعِ درویشاں ایک عام عبادت ہے اگرچہ وہ لوگ سماع کے حقیقی مفہوم سے ناواقف ہیں۔

اٹھارھویں صدی عیسوی کے اواخر تک مثنوی معنوی کے مطالب کا شہرہ دیارِ فرنگ میں نہ پہنچا تھا۔ اس صدی میں پہلی بار ترکی میں متعین ایک فرانسیسی افسر جے۔ ڈے۔ والنبرگ[7] نے مثنوی کو مکمل طور پر فرانسیسی زبان میں ترجمہ کرایا تھا مگر یہ قیمتی سرمایہ ۱۷۶۶ء میں استنبول میں آتش زنی کی واردات میں

---

[5] CLARKE　[6] HOB HOUSE　[7] J. D. WALLENBERG

مل کر خاک سنر ہو گیا۔ اس طرح ایک سو سال بعد ہی مثنوی کا ترجمہ اہل یورپ کو میسر ہو سکا۔ ۱۸۱۸ء میں مشہور مستشرق ہیمر پرگسٹال[۸] نے تاریخ ادبیات ایران، تالیف کی اور اس میں مولانائے روم پر خاصی مبسوط بحث کی ہے (یہ وہی شخص ہے جس نے دیوان حافظ کا جرمنی میں ترجمہ کیا۔ اور اسی کو پڑھ کر جرمنی کے مشہور شاعر گوئٹے[۹] نے خواجہ سے الہام لیا اور اپنے "دیوان شرق و غرب" کو وجود میں لایا ہے)۔ ہیمر پرگسٹال مثنوی کی اہمیت کو محسوس کرتے ہوئے لکھتا ہے: "یہ کتاب دریائے گنگا کے کنارے سے لے کر سفیر بوعز کی لعبل تک ہر کہیں عارفوں کا سرمایہ الہام ہے"۔ مؤلف مثنوی کے بارے میں ہی اس بیان پر اکتفا نہیں کرتا، وہ "دیوان شمس تبریزی" کی اہمیت پر بھی روشنی ڈالتا ہے: "..... مولانا اس کتاب میں ایسے مطالب بیان فرماتے ہیں جو ادیان کی ظاہری حالت سے ماوراء ہیں۔ وہ عشق و محبت کے بال و پر کے ذریعے اس مقام تک پرواز کرتے ہیں جہاں ذات مجرد اور نور سرمدی کے انوار کی بارش ہے۔ مولانائے روم ماہ و آفتاب سے گزر جانے پر ہی اکتفا نہیں کرتے۔ وہ زمان و مکان، خلق و تقدیر، عہد الست اور یوم نشور سے گزرتے ہوئے حقیقت لامتناہی تک جا پہنچتے ہیں۔ یہاں عابد ازلی و ابدی ذات سرمدی سے جا ملتا ہے اور عاشق نامتناہی معشوق لم یزالی سے جا ملتا ہے۔"

ہیمر پرگسٹال نے مثنوی اور دیوان شمس تبریزی کے منتخبات کا ترجمہ کیا ہے اس کے تراجم ناقص اور اصل متن کی تاثیر کے عکاس نہیں ہیں مگر بعض حصے خاصے دلآویز ہیں۔ دیوان حافظ کا جو ترجمہ ہیمر نے کیا ہے اس کے اثرات تو گوئٹے کی تصانیف میں دیکھے جا سکتے ہیں لیکن گوئٹے مولانائے روم سے متاثر نہ ہوا۔ بلکہ اپنے دیوان غربی و شرقی کے حاشیے میں مولانا کے خلاف لکھتا ہے۔ گوئٹے اپنے غیر منطقی بحر افکار میں غرق رہا۔ وہ بعض یورپی افکار کو بغیر سوچے سمجھے مجاز و رموز کے پیرائے میں بیان کرتا رہا۔ بہرطور ۱۸۱۹-۱۸۲۱ء کے درمیان مولانائے روم کے نام نے جرمنی میں ایک تازہ شہرت حاصل کی۔ لتر س کے چرچ تھلاک[۱۰] کے ایک شخص پوپ نے ۱۸۲۱ء میں لاطینی زبان میں ایک مختصر رسالہ لکھا اور اس میں مولانائے روم کے فکر و فلسفہ اور عرفان سے بحث کی ہے۔ یہ اپنے موضوع کے اعتبار سے ایک جرمن عالم کے قلم سے اپنی قسم کا پہلا رسالہ تھا۔ اس رسالے میں مؤلف نے مولانا سے وحدت الوجود کی تعلیم منسوب کی اور بعد کے متعدد لکھنے والوں نے بھی

---

۸ HAMMER PURGSTALL ۹ GOETHE ۱۰ THOLOCK

ان کے ہاں نوافلاطونی افکار کے پرتو تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔

اسی سال ۱۸۲۱ء میں ایک جرمن مستشرق فریدرِچ روکرٹ[11] نے ۴۴ غزلیات پر مشتمل ایک مجموعہ شائع کیا۔ یورپ میں غزل سرائی کی تاریخ میں یہ پہلا ادبی نمونہ تھا۔ روکرٹ نے فی الواقع بہت موثر اور دلآویز شعر کہے ہیں۔ یہ مختصر مجموعہ بعد کے شعراء کے کلام پر اثر انداز رہا اور ایک مخصوص ادبی طرز بن گیا۔ روکرٹ کی غزلیں مولانائے روم کی غزلوں کا ترجمہ نہیں ہیں لیکن اتنا واضح ہے کہ ہیمر پرگسٹال کی تاریخ ادبیات ایران اور مولانائے روم کے کلام کے تراجم کا اس نے اثر قبول کیا ہے۔ روکرٹ نے ان مطالب کو نئے انداز میں ڈھالا۔ مگر یہ غزلیں مولانائے روم کی غزلیات اور ان کی شخصیت کا تعارف کراتی ہیں۔ روکرٹ بھی گویا مولانائے روم کی مانند شمس تبریزی کی شخصیت میں کھو گیا اور یہ غزلیات اس کیفیت کی آئینہ دار ہیں۔ جرمنی زبان میں اس کے بعد فلسفہ اور الہیات کی جن کتابوں میں بھی اسلامی تصوف یا رومی سے بحث کی گئی، روکرٹ کی ان غزلیات سے ہی استشہاد کیا گیا اور شاید اب تک رومی کے عشق اور حسرت ناتمام کی جرمنی زبان میں کسی نے بھی اس سے بہتر ترجمانی نہیں کی ہے۔ جیسا کہ اشارہ کیا گیا، یہ حقیقی ترجمہ نہیں ہے۔ پھر بھی اتنا متداول ہے کہ ۱۹۰۳ء میں اسی کی بنا پر مولانا کے اشعار کا انگریزی ترجمہ بھی عمل میں آیا ہے۔ روکرٹ کے بعد دوسرے مستشرقین نے بھی کوشش کی کہ مولانا کی تصانیف کا جرمنی میں ترجمہ کر دیں۔ ۱۸۳۸ء میں روزن وگ شوانو[12] نے دیوان شمس تبریزی (دیوان غزلیات مولانا رومی) کا ایک انتخاب جرمنی زبان میں ترجمہ کیا اور اگرچہ یہ ترجمہ روکرٹ کے ترجمے کے مقابلے میں اصل متن سے قریب تر تھا، مگر اسے وہ شہرت نصیب نہ ہو سکی۔ ۱۸۴۹ء میں روکرٹ نے مثنوی کے دو دفتر جرمن زبان میں منظوم ترجمے کئے۔ اور ۱۸۸۰ء میں وہن فیلڈ[13] اور ریڈ ہاؤس[14] بھی مثنوی کا ترجمہ کرنے میں لگ گئے۔

انیسویں صدی عیسوی کے اواخر میں مولانائے روم اپنی تصانیف کے انگریزی اور جرمنی تراجم کی بنا پر سارے یورپ میں ایک بڑے صوفی اور وحدت الوجود کے نمائندے کے طور پر مشہور ہوئے۔ آتھے[15] کی نظر میں وہ سارے جہان میں وحدت الوجود[16] کے سب سے بڑے داعی ہیں اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مولانا تاریخ

ROZENZWEIG SCHWANNAU ۱۲ FRIEDRICH RUCHERT ۱۱

REDHOUSE ۱۴ WHINFIELD ۱۳

PANTHEISM ۱۶ (مترجم)۔ DR HERMAN ETHE مراد سے ہے ۱۵

یات عالم میں اپنی قوت فکر اور لطیف نکتہ آفرینی کی بناپر دائمی شہرت کے سزاوار ہیں۔ اگر کہا جائے کہ آر۔ اے
سن[16] نے مولانائے روم کے سلسلے میں یورپ میں سب سے اہم خدمات انجام دی ہیں، تو یہ کوئی مبالغہ آمیز
با نہیں ہوگا: نکلسن نے اپنی ابتدائی وانتہائی علمی وادبی تحقیقات کو عموماً تصوف اور خصوصاً مولانائے
وم پر مرتکز رکھا۔ ۱۸۹۸ء میں انھوں نے 'دیوان[17] شمس تبریزی' کی منتخب غزلیات کو شائع کروایا۔
مکن ہے کہ ان کے ایک دو نظریات سے آج اتفاق نہ کیا جائے۔ مثلاً نوافلاطونیوں کے افکار جو اس وقت
یر معمولی مروج تھے، مگر عام طور پر نکلسن کا ترجمہ اور حواشی افادات سے خالی نہیں ہیں۔ اس مستشرق کا
س سلسلے میں سب سے بڑا شاہکار مثنوی معنوی کا کئی قدیم مخطوطوں سے مقابلہ کر کے چھپوانا اور اسے
نگریزی میں ترجمہ اور شرح کرنا ہے۔ وہ مدتوں مثنوی کے مطالعہ اور درک مطالعہ سے محظوظ رہا۔ اور مغرب
مشرق کے فضلاء کی خاطر اس کے تحقیقی کام کی اہمیت واضح ہے۔ جتنا ممکن تھا اس نے لغوی اور معنوی اشکالات
کو بھی حل کیا ہے۔ تصحیح وترجمہ کے علاوہ نکلسن نے مولانا کی تصانیف کے "انتخابات" بھی مرتب کئے۔ مثنوی
کی حکایات، ابیات اور غزلیات کو انگریزی نظم اور نثر میں ترجمہ کیا۔ اور ان کوششوں سے مولانا کے عشق کے
اس مشعل بردار مستشرق نے رومی کو انگلستان اور امریکہ میں خوب روشناس کرایا ہے۔

نکلسن کے بعد اس کے جانشین اور کیمبرج یونیورسٹی کے اسناد لے۔ جے آربری[18] نے حیرت انگیز تحقیقات
کا سلسلہ جاری رکھا، اور مولانا کی گفتار کے بہت سے تراجم شائع کروائے ہیں مثلاً 'فیہ مافیہ' رباعیات اور منتخب
حکایات۔ آربری نے راقم الحروف کو بتایا کہ وہ باقی عمر بھی ایسی تحقیقات کرتے رہیں گے اس لئے کہ رومی کے اشعار
سے روح کو غیر معمولی معنوی تسکین ملتی ہے۔

جرمنی میں ایچ ریٹر[19] کے عالمانہ مقالات کا ذکر ضروری ہے۔ انھوں نے استنبول اور قونیہ کے کتب خانوں
سے رومی کی کتب کے مخطوطات پر اور مولانا کی اولاد کے بارے میں تحقیقات کی ہیں اور رومی کے سماع کے بارے
میں ایک مفید اور جامع مقالہ لکھا ہے۔

علماء اور مستشرقین کے علاوہ بہت سے یورپی شعراء نے بھی رومی کی رموز اور اصطلاحات سے

---

[16] R.A. NICHLSON

[17] SELECTED POEMS OF THE DIWAN-I SHAMS-I TABRIZ

[18]

[19] H. R[illegible]

دلچسپی ظاہر کی ہے۔ مولانا کی بعض تشبیہات مثلاً ان کی "حسرت زدہ نے" جو رمز سماع کے طور پر استعمال ہوتی ہے، جرمنی، انگریزی اور فرانسیسی ادبیات میں مشاہدہ کی جاسکتی ہے۔ لیکن جن شعراء نے رومی کی تقلید کی ہے، تعداد میں زیادہ نہیں ہیں۔ کم از کم گوئٹے کے تحت تاثیر حافظ کی تقلید کرنے والے شعراء کے مقابلے میں مولوی کی روش پر چلنے والوں کی تعداد بہت کم ہے۔

یہاں ایک سن رسیدہ شاعر کا ذکر کر دیا جائے جو برلن میں مقیم ہے۔ یہ شاعر مولانا کا عاشق ہے۔ اس کے عشق کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ چند سال قبل بہانے کر کے وہ روسی علاقے سے بھاگ نکلا اور سیدھا قونیہ جا پہنچا۔ اس شاعر نے ۳۰ سال قبل مولانا کی تعلیمات سے متاثر ہو کر سو آبدار غزلیں کہی تھیں۔ اس شاعر کا نام ہینز مینکے[۲۰] ہے اور فارسی زبان سے نابلد ہے۔ یہاں میں اپنی کتاب کا ذکر بھی کر دوں۔ میں نے بھی مولانا رومی کی تقلید و پیروی میں غزلیات اور رباعیات پر مشتمل ایک کتاب لکھی ہے۔ مستشرقین کی مساعی اور مولانا کے اشعار کے اتنے تتبع کے باوجود یورپ میں ان کا نام عمر خیام، شیخ سعدی شیرازی یا خواجہ حافظ کے برابر مشہور نہیں ہو سکا اس لئے ان کے حقیقت آمیز بلند افکار کی تاثیر کی خاطر ہمیں سرزمین مشرق کی طرف رجوع کرنا ہوگا۔

ایران میں مثنوی معنوی کی صدہا شرحیں لکھی گئی ہیں جن کی توضیح کی چنداں ضرورت نہیں[۲۱] ہے۔ قرون گزشتہ سے لیکر اب تک ایرانی فضلاء مولانا کے آثار و افکار کی نشر و اشاعت میں مصروف رہے اور موجودہ زمانے میں اس کا کامل نمونہ پروفیسر بدیع الزمان فروزانفر کی تحقیقات و تدقیقات میں دیکھا جاسکتا ہے اور تمام مستشرق اور مولانا کے دوسرے دلدادگان اس معاصر محقق اور فاضل استاد کی خدمات کے سپاس گزار ہیں[۲۲]۔ عرب ممالک میں مولانائے رومی کے افکار کی تاثیر معمولی اور جزوی ہے۔ تقریباً ڈیڑھ سو سال قبل شیخ

---

۲۰ HANNS MEINKE ۲۱ چونکہ مقالہ نگار کے مخاطب ایرانی تھے۔ (مترجم)

۲۲ پروفیسر فروزانفر نے دیوان شمس تبریزی کو ایڈٹ کرنے کے علاوہ فیہ ما فیہ، نیز مولانا کے والد بہاؤالدین (م ۶۲۸ھ) اور ان کے صاحبزادے سلطان ولد کی تصانیف کو شائع کروایا ہے۔ زندگانی مولانائے رومی مولوی، مآخذ مثنوی، حکایات مثنوی اور شرح مثنوی شریف، جس کی ۳ جلدیں چھپ چکی ہیں، ان کی معروف تالیفات ہیں۔ علی دشتی صاحب نے ان ہی کے ایما پر "سیرے در شمس تبریزی" لکھی اور شائع کی ہے۔

یوسف بن احمد الموسوی نے " المنہج القوی لطلاب المثنوی یا فی شرح المثنوی" کے عنوان سے ایک کتاب لکھی تھی جو قاہرہ میں چھپ چکی ہے مگر قرونِ وسطیٰ میں مولانا کے افکار و نظریات ممالک عرب میں مجموعی طور پر نامعلوم ہی رہے ہیں۔ اس کی وجہ ظاہراً یہ ہے کہ فارسی شعر اور عربی تصوف میں توافق نہیں ہے۔ اور اسی لئے زبان پہلوی کا یہ قرآن متضاد نظریات کے حامل افراد کے ہاں رواج نہیں پاسکا ہے۔

۱۳۳۶ ہجری شمسی میں عبدالعزیز جواہر کلام نے مثنوی کا عربی میں منظوم ترجمہ تہران سے شائع کیا ہے۔ مرحوم عبدالوہاب عزام نے جو پاکستان میں (متحدہ عرب جمہوریہ کے) سفیر تھے۔ اور ڈاکٹر محمد اقبال کی بعض تصانیف کو عربی میں منتقل کر چکے ہیں، انھوں نے مولانائے روم کے بعض اشعار کو بھی عربی میں منتقل کیا ہے مگر اعتراف کرنا چاہئیے کہ رومی کا دوسرا روحانی وطن برصغیر ہند و پاکستان ہی ہے۔

مولوی معنوی کی وفات کے ڈیڑھ سو سال بعد ان کی پوری مثنوی کو مشرقی بنگال والے پڑھنے لگے تھے یہاں تک کہ وہاں کے ہندو اور برہمن بھی اس کا مطالعہ کر رہے تھے۔ اور بنگال کے ہنود کے اشعار میں بھی مولانا کی "حسرت زائی" کی صدائے بازگشت ملتی ہے۔ بنگالی مثنوی کو اپنے ملّی نغمات سے ہم آہنگ کر رہے تھے۔ اور بعد کے زمانے میں یہاں کے فضلاء نے مثنوی کے منظوم و منثور کئی ترجمے یادگار چھوڑے ہیں۔ ان میں سے بعض تراجم ابھی تک چھپے نہیں اور مشرقی پاکستان کے کتب خانوں میں محفوظ ہیں۔ مولانائے رومی کے حالات زندگی مشرقی پاکستان کے پرائمری اسکولوں کے نصاب میں بھی شامل ہیں اور بچّے بچّے کے ورد زبان ہیں۔

برصغیر ہند و پاکستان کے صوفیانہ ادب میں مثنوی معنوی کے اثرات کو معلوم کرنا کوئی مشکل کام نہیں ہے۔ اگر برصغیر کے کتب خانوں کے مخطوطوں کی انگریزی، جرمنی یا فرانسیسی فہرست پر ایک نظر ڈالیں تو مثنوی کے ایسے ہزاروں نسخے نظر آتے ہیں جو اس دیار میں لکھے گئے ہیں۔ اس طرح مثنوی کی فارسی، اردو، بنگالی، پنجابی اور دوسری زبانوں میں متعدد شرحیں موجود ہیں۔ تاریخ میں برصغیر کے صوفیاء کی متعدد حکایات ان صوفیاء سے مولانا کے معنوی روابط کی حامل ہیں۔ مثلاً شیخ ابو علی قلندر جو شیخ قطب الدین دہلوی کے مرید تھے، قونیہ تشریف لے گئے اور مولانا سے استفادہ کیا ہے۔ برصغیر کے صوفیاء کا ایک معتبر سلسلہ چشتیہ ہے، جس میں مثنوی کا درس و مطالعہ لوازمات میں شامل ہے۔

" خیر المجالس" حضرت چراغ دہلوی کے ملفوظات و فرمودات پر مشتمل ہے۔ اس کتاب میں پہلی بار مولانائے روم کا ذکر ملتا ہے۔ چودھویں صدی عیسوی میں سیّد جہانگیر اشرف سمنانی قونیہ گئے اور سلطان ولد سے ان

الدمولانائے روم کے حالات معلوم کئے اور یہ بات "لطائف اشرفی" میں دیکھی جا سکتی ہے۔ ان کے ہم عصر
رگزیدہ (۴ - ۷۹۰ ھ) نے مولانا کی منقبت میں ایک قصیدہ لکھا ہے۔

مولانائے روم اور شمس تبریز برصغیر کے عوامی ادب[۲۳] میں بھی عشق الٰہی کے رموز سمجھے جاتے ہیں اور شمس
کے نام کو سندھ اور پنجاب کے صوبوں کی ادبیات خصوصاً لوک ادب میں دیکھا جا سکتا ہے۔

مولانائے روم کی محبت برصغیر کے عوام اور خواص کا خاصہ رہا ہے۔ اکبر شہنشاہِ اعظم کو مثنوی بہت
رغبتی اور اکثر اسے سنا کرتا تھا۔ اس کے پوتے شہنشاہ شاہجہان نے ایک مجرم شاعر کو صرف اس لئے معاف کر
تاکہ اس نے اپنی تقصیر کی معافی کی خاطر مولانا کی ایک رباعی کو مترنم آواز میں پڑھا تھا۔

داراشکوہ خود مسلک عرفان کا سالک تھا۔ اس نے سلطان ولد کی مثنوی ولدنامہ کو اپنے ہاتھ سے لکھا
، اور وہ مخطوطہ ابھی موجود ہے۔ داراشکوہ مثنوی کا عاشق تھا۔ اور اس کا بظاہر خشک اور زاہد بھائی
شاہ اورنگ زیب بھی جیسا کہ کئی مؤرخین نے لکھا ہے۔ خوش الحان مثنوی خوانوں کی محفل میں جاتا اور مولانا
شعار سن کر زار و قطار روتا تھا۔ مورخین نے ایسے لوگوں کے نام بھی تحریر کئے ہیں، جو خاص اہتمام اور لحن
مثنوی پڑھا کرتے تھے۔

اس وقت کے سندھ کے دارالحکومت ٹھٹھہ کے باشندوں پر مولانا کے خاص اثرات نظر آتے ہیں۔
صوفی شاعر جہانگیر ہاشمی ہے جس کی پدری اور مادری نسبت بالترتیب میر قاسم اور سید نعمت اللہ ولی کرمانی
ملتی ہے وہ سندھ میں سلطان حسن ارغون کے دربار سے وابستہ رہے اور وہیں ۱۵۳۰ء میں فوت ہوئے
مختصر سی مثنوی "مظہر الآثار" کے ایک باب کا عنوان ہے:" اس صوفی ذاکر کی کہانی جس نے اپنے شیطان کو
کی صورت میں دیکھ لیا اور کہا: مدتوں سے اللہ اکبر کہہ رہے ہو ایک بار بھی لبیک نہیں سنتے۔" اس کے بعد
نا روم کی مشہور منظوم حکایت نقل کی گئی ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی آرزو کے مطابق دعا
کرتا۔ اس کی دعا خدائے تعالیٰ کے خطاب کا جواب ہوتی ہے۔ اس بات نے یورپ کے علماء پر بھی اثر ڈالا
سب چاہتے ہیں کہ وہ ایسی مفید دعا کریں جس کی جناب خداوندی سے صد بار لبیک فرمائی گئی ہو۔
بہرحال تاریخ ادبیات سندھ میں ایسے کئی معتقدانِ مثنوی کا ذکر ملتا ہے جو مولانا سے غیر معمولی شغف

رکھتے اور مثنوی شریف کو مؤثر اور حزیں لحجےمیں پڑھتے اور سامعین پر رقت طاری کر دیتے تھے۔

مولانا کا سلسلہ مولویہ تو برصغیر میں مروّج نہ ہوسکا لیکن مولانا اور مثنوی کا عشق سب طریقوں چشتیہ، سہروردیہ، قادریہ اور نقشبندیہ کا خاصہ رہا ہے۔ نقشبندی سلسلے کے ایک بزرگ محمد زمان اوّل ہیں، انھوں نے اپنا پورا کتاب خانہ دوسروں کے حوالے کر دیا، اور اپنے لئے قرآن مجید کے علاوہ مثنوی اور دیوان حافظ کا ایک ایک نسخہ پاس رکھا۔ مولانا کے اثرات ایک اور بڑے صوفی پر دیکھے جا سکتے ہیں وہ شاہ عبداللطیف بھٹائی ہیں، جن کا انتقال ۱۷۵۶ء میں ہوا ہے۔ یہ عظیم صوفی اور سندھی زبان کے پہلے صاحب دیوان نامور شاعر مولانا کے محبّوں میں شامل تھے۔ جن مؤلفین اور محققین نے حضرت شاہ عبداللطیف بھٹائی کے احوال و افکار پر کتابیں یا مقالات لکھے مثلاً ٹی۔ ایچ۔ سورلے[۳۴]، سب نے اپنے اوپر مثنوی کے اثرات کا ذکر بھی کیا ہے۔ ایک مصنف لکھتا ہے: "سندھ کے سلطان نے مثنوی مولانائے روم کا ایک نفیس اور مزین نسخہ شاہ بھٹائی کی خدمت میں بھیجا، اور اس طرح ان سے دُوری کی وجہ سے فیضان میں جو کمی محسوس ہو رہی تھی، اس کی تلافی کر لی۔" ان مؤلفین نے البتہ مثنوی کے اثرات کا گہرا مطالعہ نہیں کیا اور ظاہری افادات کا ذکر کیا ہے۔ شاہ عبداللطیف کے دیوان "شاہ جو رسالو" میں مثنوی کے زیر اثر کئی تشبیہات اور تمثیلات موجود ہیں مثلاً رموز نے، ہاتھی اور اندھوں کی حکایت جس میں وہ فرماتے ہیں:

آب کم جو، تشنگی آور بدست   تا بجوشد آبت از بالا و پست

اگر پانی کی تلاش میں ہیں تو پانی ان کی تلاش میں ہے۔ مقصد یہ ہے کہ صرف انسان ہی خدا کی جستجو نہ کرتا خود خدا بھی انسان کی تلاش میں ہے تاکہ اسے ہدایت کا آب حیات پلائے، اور راہ راست پر آجانے سے اس کی روحانی تشنگی دُور ہو سکے۔ شاہ عبداللطیف نے اپنے رسالے کے ایک باب میں مولانائے روم بعض رموز کی طرف اشارے کئے ہیں۔ فرماتے ہیں: "طالب بہت ہیں اور جمال کا چشمہ وہی ہے۔" یہ رومی بات ہے "پہلے خود کو غائب کرنا اور پھر معشوق کی طرف آنا۔" یہ بھی رومی کی گفتار ہی کا پرتو ہے۔ چونکہ شاہ بھٹائی کے اشعار اور فرمودات وادی سندھ کے خواص و عوام کی زبان پر جاری و ساری ہیں۔ اس لئے ان کے ذریعے سے مولانائے روم کا فیضان بھی وہاں پہنچ گیا ہے۔ یہاں پر ایک دوسرے شاعر کا ذکر کر دیا جا

۳۴۔ T.H. SORELEY

وہ بیدل روھڑی وارہے. جس نے اپنی کتاب 'دلکشا' کے ہر باب میں قرآن مجید کی ایک آیت، ایک حدیث رسولؐ، مثنوی کے ایک شعر اور شاہ عبداللطیف کے ایک قول سے اپنے بیان کو مستند کیا ہے اور اس طرح اپنی صوفیانہ نظم کے زوردار مطالب کو بیان کیا ہے.

مثنوی شریف کی برصغیر میں فارسی یا اردو میں جو شروح لکھی گئیں، وہ متعدد ہیں مگر ان میں دو بہت معروف ہیں. بوستان تالیف عبدالمجید سیل پیتی اور شرح بحر العلوم جو ۱۸۱۹ء میں لکھی گئی ہے۔

جس طرح ترکی زبان میں مثنوی کا ایک منظوم ترجمہ اسی بحر میں موجود ہے ایسے ہی منظوم ترجمے برصغیر ہندو پاک کی زبانوں میں بھی ملتے ہیں. سندھی زبان میں" اشرف العلوم" کے نام سے ایک منظوم ترجمہ دین محمد ادیب نے کیا جو بیس سال قبل چھپا تھا. ایک اور سندھی منظوم ترجمہ سے ہمیں آگاہی ہے مگر وہ ابھی زیور طبع سے آراستہ نہیں ہوا۔

پنجابی میں دو ترجمے اور شرحیں میں نے دیکھی ہیں. پشتو میں ایک ناتمام منظوم ترجمہ پشاور یونیورسٹی کے کتب خانے میں موجود ہے. ایک جدید اردو ترجمہ بھی مسودے کی صورت میں دیکھا ہے. البتہ مرحوم سیماب اکبرآبادی کا منظوم اردو ترجمہ کئی بار چھپا اور میری نظر سے گزرا ہے ۔

گزشتہ ادوار میں جتنی شرحیں اور ترجمے کئے گئے. ان میں وحدت الوجود کا رنگ غالب ہے. اس سے ہمیں انکار نہیں کہ مثنوی میں ایسے افکار موجود ہیں جن میں ابن عربی کے افکار سے ہم آہنگی نظر آتی ہے لیکن مجموعی طور پر مثنوی ایک مختلف جہان معانی ہے. اس میں آیات قرآن مجید، احادیث رسولؐ، قدیم صوفیاء مثلاً کار
امام محمد غزالی، حکیم سنائیؒ اور عطار کے اقوال سے استشہاد کیا گیا مگر جدت آفرینی کے ساتھ. سچ تو یہ ہے کہ مثنوی کے بحر بیکراں سے ہر کوئی اپنی فکر اور حوصلے کے مطابق مطالب گیری کرتا، اشعار کا انتخاب کرتا اور ایک فکری و عملی نظام کی بنیاد رکھتا ہے. وحدت الوجود کا نظریہ تیرھویں صدی عیسوی میں چونکہ تصوف اسلامی کے اہم تر مطالب میں شامل تھا، اسی خاطر مثنوی کے مغربی و مشرقی شارحین نے اس کتاب کو اسی زاویہ نگاہ سے دیکھا ہے. اور اسی خاطر مرحوم علامہ محمد اقبال، پاکستان کے قومی شاعر بھی شروع شروع میں مولاناؒ کے
روم کے افکار میں وحدت الوجود کی تعلیم تلاش کرتے رہے ہیں. اقبال نے اپنا تحقیقی مقالہ" ایران میں فلسفہ رت
ماوراء الطبیعۃ کا ارتقا" ۱۹۰۷ء میں ڈاکٹریٹ کے حصول کی خاطر میونخ یونیورسٹی میں پیش کیا اس میں وہ مولانا کے بارے میں لکھتے ہیں: اس مکتب فراق کے امام اعظم رومی اعظم ہیں. آپ نے عالم کے قدیم

طونی تصور کو لے لیا جو ہستی کے مختلف دائروں میں کار فرما ہے۔ ان کی نظر میں ثنویت ایک ظاہری تجلی، خواب یا ایک سایہ ہے۔" الخ[۲۵] اقبال اس مطلب کے اثبات کی خاطر روح ناطقہ کا وہ تصور پیش کرتے ہیں جو ساری دنیا میں نمایاں ہے۔ یہ بات نو افلاطونی نظریات اور مولانائے روم کے اشعار میں موجود ہے کہ

از جمادی مردم و نامی شدم   واز نما مردم ز حیوان سر زدم

مگر اپنی عمر کے آخری ایام میں اقبال نے ان ہی اشعار سے انسانی ارتقاء کے نظریے کی توثیق کی ہے ۱۹۰۸ء میں یورپ سے واپسی کے بعد انہیں احساس ہوا کہ نو افلاطونی وحدت الوجودی نظریہ مولانائے روم کا ایک رنگ اور ان کی فکر کے عظیم قالین کا گویا ایک پارینہ گوشہ ہے۔ میرا خیال ہے اقبال کے نظریہ میں اس تبدیلی کے آجانے میں علامہ شبلی نعمانی کی تالیف "سوانح مولانائے روم" کا بھی اثر ہوگا جو ۱۹۰۹ء میں چھپی ہے۔[۲۶] شبلی کتاب کے آخری حصے میں یورپی نظریہ ارتقاء پر بڑی مفکرانہ بحث کرتے اور بحذف امثال کے نور کی مدد سے روشنی ڈالتے ہیں۔ وہ مولانا کے اشعار سے ایک ایسا روحانی ارتقا پیش کرتے ہیں جس کی رو سے انسان نہ صرف کمال کے نزدیک بلکہ ربوبیت کے ظل سے بہرہ مند ہونے لگتا ہے:

از جمادی مردم و نامی شدم   وز نما مردم، ز حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم   پس چہ ترسم، کی ز مردن کم شدم
حملہ دیگر بمیرم از بشر   تا برآدم از ملائک بال و پر

۱۹۱۱ء سے مولانائے روم علامہ اقبال کے نزدیک وحدت الوجود کا مظہر نہ رہے بلکہ تصوف اسلامی کا ایک پاکیزہ نمونہ بن گئے۔ وہ اقبال کے لئے مرشد راہ اور عشق جاودانی کا محرک بنے۔ اسرار خودی ۱۹۱۵ء میں چھپی اور اس میں یہی نظریہ کار فرما ہے:

رومی خود بخود پیر حق سرشت   کو بہ حرف پہلوی قرآن نوشت
گفت ای دیوانۂ ارباب عشق   جرعہ ای گیر از شراب ناب عشق

اسرار خودی کی رو سے جیسا کہ اشعار منقولہ میں مذکور ہے۔ اقبال نے مولانائے روم کو خواب میں دیکھا اور

---

۲۵ محترمہ مقالہ نگار نے اقتباس کو پس و پیش کر دیا ہے۔ (مترجم)

۲۶ اقبال کے سلسلے میں یہ بات غالباً کسی اور نے نہیں لکھی ہے (مترجم)

ان کو پیر و مرشد مان لیا مولانا سے اظہار عشق و محبت اقبال کی ساری تصانیف میں جلوہ گر ہے۔ وہ اپنے مکاتیب میں دوستوں کو مثنوی کا مطالعہ کرنے کی بار بار سفارش کرتے ہیں۔ اقبال کی نظر میں مثنوی کا دقیق و عمیق مطالعہ فکر انسان کی معنوی تشکیل و تعمیر میں ممد و معاون ہے۔

مولانائے روم اقبال کا "خضر راہ" ہے۔ ہمارا یہ عظیم معاصر شاعر اپنی ساری مشکلات کے حل کی خاطر مولانائے روم سے رجوع کرتا ہے۔ وہ رومی سے سوال کرتا ہے اور اس کے اشعار کی روشنی میں جواب تلاش کرتا ہے۔ اقبال نے اپنی مثنویوں میں جا بجا رومی کے برگزیدہ اشعار پر تضمین کی ہے۔ اقبال نے اپنی بیشتر مثنویاں مثنوی شریف کی بحر اصل مسدس مقصور یا محذوف ہی میں لکھی ہیں۔ اس طرح مولانا کے اشعار کی تضمین ان کے لئے آسان ہے۔ وہ ہمیشہ مولانا کی تعریف و توصیف میں رطب اللسان رہے ہیں۔

پیر رومی مرشد روشن ضمیر   کاروان عشق و مستی را امیر
منزلش برتر ز ماہ و آفتاب   خیمہ را از کہکشاں سازد طناب

رومی اقبال کے لئے چراغ راہ اور اسرار حیات کا شارح اور ترجمان ہے اس لئے کہ "نور قرآن درمیان سینہ اش" روشن ہے مولانا کی بہترین توصیف اقبال نے "جاوید نامہ" میں کی ہے وہاں شاعر مولانا کی ایک غزل کو مترنم آواز میں پڑھ رہا ہے۔

دی شیخ باچراغ ہمی گشت گرد شہر   کز دیو و دو ملولم و انسانم آرزو ست

غزل خوانی کے بعد مولانائے روم کی "روح" ظاہر ہوتی ہے اور اقبال کو اسرار حیات، رموز زمان و مکا نیز معراج سے آگاہ کرتی اور سیر افلاک کی خاطر اوپر لے آتی ہے اقبال فرماتے ہیں :-

" فکر من بر آستانش در سجود "

اور یہ شعر بھی کتنا برمحل ہے :

نے آن نے نوازے پاک بازے   مرا با عشق و مستی آشنا کرد

اقبال نے نَے کی رمز کو بہت استعمال کیا ہے اور اس کے مختلف معانی بیان کئے ہیں : نَے اپنی حسرت کے اظہار کی خاطر نغمہ سرائی کرتی ہے۔ حسرت و اشتیاق سے ہی اس کی قیمت بڑھ گئی ہے۔ انسان بھی حسرت کے عالم میں فعال تر ہو جاتا ہے :

جمال عشق گیرد از نَے او   نصیبے از جلال کبریائی

مولانائے روم نے اپنی تصانیف میں جلال و جمال دونوں کا درس دیا ہے۔ ان کے ہاں عشق و کبریائی
دن ہیں۔ اسی خاطر وہ لوگوں کے حقیقی راہبر ہیں۔ عنبر کبریا سے عشق، عنیر جلالی سے جمالی یا عنیر جمالی سے
دل کا اظہار انسان کے روحانی اقتدار کی خاطر خطرناک ہے۔

اقبال کی شاعری میں اور واقعتاً بھی مولانائے روم عقل کی افسردہ قوت کا مخالف ہے۔ وہ عشق سوزاں
ہے۔ اقبال مولانا کو کہیں ابن سینا اور کہیں امام رازی سے مقابلہ کرتے اور ترجیح دیتے ہیں۔

"بوعلی" اندر غبار ناقہ گم ———— دستِ رومی پردۂ محمل گرفت
ایں فرو تر رفت تا گوہر رسید ———— آں بہ گردابی چو خس منزل گرفت

اور: زوال عشق و مستی حرف رازی [۲۷]

اقبال نے اپنے اشعار میں مغربی استاد گوئٹے اور مشرقی راہنما رومی کو برابر حیثیت میں دکھایا ہے۔[۲۸]

"نیست پیغمبر و لے دارد کتاب"

"فاؤسٹ" میں بھی مثنوی کی مانند انسانی ارتقاء اور عشق و حسرت کے لازوال اسرار درج ہیں۔

اقبال کا خیال تھا کہ عجم کے لالہ زاروں سے کوئی اور رومی پیدا نہ ہوگا۔ اس لئے وہ اپنے کو اس بزرگ کا
خلیفہ کہتے ہیں۔

نکتہ ہا از پیر روم آموختم ———— خویش را در حرف او واسوختم
اور: شرار جستہ ای گیر از درونم ———— کہ من مانند رومی گرم خونم

اسی مناسبت سے اہل پاکستان اقبال کو "رومی عصر" کہتے اور اس ضمن میں کتابیں اور مقالے لکھے جاتے
رہے ہیں۔[۲۹] اور اقبال پر رومی کے اثرات کی کیفیت لکھی جاتی رہی ہے۔ ہم جتنی بھی کوشش کریں، ان دو

---

[۲۷] ارمغان حجاز میں فرمایا ہے:

ز رازی حکمت قرآں بیاموز ———— چراغی از چراغ او بیاموز
ولی ایں نکتہ را از من فرا گیر ———— کہ نتواں زیستن بی مستی و سوز (مترجم)

[۲۸] پیام مشرق ص ۲۴۶ ۔ مطبوعہ ۱۹۴۶ء : جلال و گوئٹے

[۲۸] مقالہ نگار کی یہ رائے مبالغہ آمیز ہے (مترجم)۔ [۲۹] مقالے تو بہت لکھے گئے مگر کتاب "رومی عصر" (فارسی)
کے مؤلف ڈاکٹر خواجہ عبدالحمید عرفانی صاحب ہیں، مطبوعہ تہران ۱۳۳۲ ہجری شمسی (مترجم)

بزرگوں کا مقابلہ نہیں ہو سکتا۔ دونوں میں بڑی مشابہت ہے مگر اختلاف سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا۔

اقبال کے ایک عدسے کی مانند مولانائے رومی کے دائمی عشق، حسرت، سوز و ساز اور تکامل انسان کی شعاعوں کو جذب کیا اور ان کی معنوی آتش سے برصغیر کے مسلمانوں کے دلوں کو گرمایا ہے۔ اس طرح مولانا نے اپنے پاکستانی مرید کے ذریعہ ایک (اسلامی) مملکت کے قیام میں مدد کی ہے اور یقیناً گزشتہ سات سو سالوں میں مولانا کے کلام کی اتنی تاثیر اور کسی نے قبول نہیں کی ہے۔

ہاں جب بھی لوگ عشق الٰہی کی طرف متوجہ ہوں، جب بھی بنی آدم ظواہر سے ہٹ کر حقائق کی طرف جانا چاہیں، جب بھی عشق جیسی سرمدی آگ میں جلنا چاہیں جو ان پر گلستان ثابت ہو، اس وقت مولانا جلال الدین محمد بلخی رومی کے اشعار کی طرف ان کو رجوع کرنا ہوگا کیونکہ بقول رومیؔ۔

کعبۃ العشاق باشد ایں مقام
ہر کہ ناقص آمد ایں جا شُد تمام

---

۳۰ مقصد یہ کہ مولانا کے کسی اور معنوی مرید کے انفاس سے نئی مملکت وجود میں نہ آسکی۔ فاضل مقالہ نگار کی یہ رائے لائق ستائش ہے۔ مگر افسوس کہ انھوں نے علامہ اقبال کی ان نتیجہ خیز مساعی کا ذکر نہ کیا جن کے ذریعے انھوں نے پیغام مولانائے رومی کو ساری دنیا میں اور خصوصاً عالم اسلامی میں عام کیا ہے:

عرب از سرشک خونم ہمہ لالہ زار بادا　　عجم رمیدہ بو را نفسم بہار بادا

(اضافہ مترجم)

○

(قسط ۵)

جمہوریۂ ترکیہ کے عائلی قوانین

محمد رشید فیروز

وصیتوں کی تنسیخ و تخفیف (دفعات ۴۹۹ تا ۵۱۲)

مندرجہ ذیل صورتوں میں وصیت منسوخ کی جا سکتی ہے:۔

۱۔ اگر وصیت کرنے والے شخص کو وصیت کرنے کے وقت قانونی طور پر اس کا حق حاصل نہ ہو۔

۲۔ اگر وصیت کسی غلطی، فریب، دھمکی یا تشدد کے اثر کے تحت کی گئی ہو۔

۳۔ اگر وصیت کی شرائط قانون یا عمومی اخلاق کے منافی ہوں۔

ورثاء میں سے ہر شخص اور تمام متعلقہ افراد وصیت یا معاہدۂ وراثت کی تنسیخ کے لئے عدالت میں د دائر کر سکتے ہیں۔

جن وصیت ناموں میں کوئی قانونی سقم موجود ہو وہ منسوخ کر دیئے جاتے ہیں۔

وصیت سے واقف ہونے کے ایک سال بعد تنسیخ وصیت کا دعویٰ ساقط ہو جاتا ہے۔ اور وصیـ کے کھولے جانے کے پانچ سال بعد تنسیخ کے دعویٰ کا حق باقی نہیں رہتا۔ ایسے ورثاء جو اپنے محفوظ حصے زیادہ کسی وصیت میں اپنا حصہ حاصل نہ کر سکیں وصیت کی تخفیف کے لئے دعویٰ دائر کر سکتے ہیں۔

اگر ایک وصیت کے ذریعے سے کئی ورثاء کو ان کے محفوظ حصوں سے زائد اموال ہبہ کیے گئے ہوں صورت میں ورثاء کے حصوں کی تخفیف ان کے محفوظ حصوں سے زائد اموال کی مقدار کے تناسب سے کی جا

اگر کسی وارث کو وصیت کے ذریعے سے اس کے محفوظ حصے سے زائد ہبہ کیے گئے اموال کی تنـ کے لئے دعویٰ دائر کیا گیا ہو اور ایسے وارث کے دیوالیہ ہونے کی وجہ سے اس کے قرض خواہوں نے حکم نامہ جاری کرا لیا ہو تو ایسی صورت میں تخفیف کا اطلاق قرض خواہوں کی واجب الادا رقوم پر ہو گا تناسب کا خیال رکھا جائے گا۔

اگر کسی شخص کو مورث کی طرف سے کسی خاص چیز کے ہبہ کے لئے وصیت کی گئی ہو اور اس چیز

ضروری ہو جائے اور اس چیز کی قیمت میں خاص کمی کے بغیر اس کی تقسیم ناممکن ہو تو ایسی صورت میں اس شخص کو یہ اختیار حاصل ہے کہ اس چیز کی نقد قیمت وصول کرے یا اس چیز کی قیمت ادا کر کے اس کو حاصل کرے

مندرجہ ذیل اشیاء کی قیمت میں تخفیف کی جا سکتی ہے :۔

۱۔ ایسا سامان یا املاک جو کسی ترکے کا حصہ ہو لیکن وصیت سے اس کا تعلق نہ ہو اور اس کی واپسی لازمی ہو

۲۔ ایسے ہبہ جات جو حقِ وراثت کی پیشگی ادائیگی کے لئے کئے جائیں۔

۳۔ عام تحائف کے علاوہ ایسے ہبہ جات جو مورث نے اپنی وفات سے ایک سال پیشتر کئے ہوں۔

۴۔ ایسی املاک کی منتقلی جس کا مقصد محفوظ حصوں سے متعلق قوانین کی خلاف ورزی ہو۔ اگر کسی شخص کو کوئی چیز مورث کی طرف سے بطور ہبہ دی گئی ہو اور اس کی قیمت میں تخفیف ضروری ہو جائے تو ایسے شخص کے لئے لازمی ہے کہ میراث کی تقسیم شروع ہونے کے دن یا وہ چیز واپس کر دے یا اس کی قیمت کی بقایا رقم واپس کر دے۔

مورث نے اپنی زندگی میں جو بیمہ کی پالیسیاں خریدی ہوں اور جن کی ادائیگی کسی دوسرے شخص کو ضروری ہو، ان کی قیمتوں میں تخفیف ان کی قیمت خرید کے تناسب سے کی جائے گی۔ وصیتوں میں تخفیف اس طریقے سے کی جاتی ہے کہ پہلے محفوظ حصوں کی تخفیف ہوتی ہے اور اگر یہ ناکافی ثابت ہو تو ایسے ہبہ جات کی تخفیف کی جاتی ہے جن کا تعلق کسی وصیت سے نہ ہو۔ تخفیف آخری تاریخوں والی وصیتوں سے شروع کی جاتی ہے اور سابق تاریخوں والی وصیتوں کی تخفیف ان کے بعد کی جاتی ہے۔

ورثاء کو جس تاریخ سے اس امر کا علم ہو جائے کہ وصیت میں ان کے محفوظ حصوں سے زیادہ مقدار کا اندراج کیا گیا ہے اس تاریخ سے ایک سال گزرنے پر تخفیف کے لئے دعویٰ ساقط ہو جاتا ہے۔ وصیت نامے کھولے جانے کے بعد پانچ سال کی مدت گزرنے پر اور دوسری وصیتوں کی صورت میں میراث کی تقسیم شروع ہونے پر تخفیف کے لئے دعویٰ ساقط ہو جاتا ہے۔

جس وارث کو مورث نے اپنی املاک سپرد کر دی ہو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ ترکے سے تعلق رکھنے والے تمام افراد کی موجودگی میں ترکے کا ایک رجسٹر تیار کرائے۔ اگر مورث نے اپنی تمام املاک منتقل نہ کی ہو تو معاہدۂ وراثت کا اطلاق صرف ان املاک پر ہوگا جو مورث نے اپنی زندگی میں منتقل کر دی ہو۔ معاہدۂ وراثت سے پیدا ہونے والے حقوق اور واجبات کا اطلاق متعین شدہ وارث کے قانونی وارث پر ہوتا ہے۔ اور یہ اطلاق مورث کی اپنی زندگی میں منتقل کی ہوئی املاک کے تناسب سے ہوتا ہے۔

اگر کسی وارث نے اپنے حقِ وراثت سے دست برداری کا اعلان کر دیا ہو اور اسے تخفیف کی بنا پر مورث سے حاصل کی ہوئی املاک کلی یا جزئی طور پر واپس دینا لازمی ہو تو ایسے وارث کو یہ اختیار حاصل ہے کہ اگر وہ چاہے تو اس مقدار کو واپس کر دے جتنی تخفیف کے لئے ضروری ہے یا مورث سے حاصل کی ہوئی پوری املاک واپس کر دے اور دیگر قانونی ورثاء کی طرح میراث کی تقسیم میں شرکت کرے۔

وراثت کا آغاز (دفعات ۷۱۵ تا ۵۲۰)

وراثت کا آغاز مورث کی وفات سے ہوتا ہے۔

وراثت کے آغاز کے دن مورث کے ان تمام ہبہ جات کا حساب کیا جاتا ہے جن کا تعلق کسی وصیت سے نہ ہو۔ میراث کی تقسیم کی کارروائی مورث کی آخری رہائش گاہ کی عدالت میں شروع ہوتی ہے جس میں مورث کی تمام املاک کا حساب تیار کیا جاتا ہے۔ اسی عدالت میں وراثت کے حقوق، ترکے کی تقسیم اور تخفیف کے دعوے دائر کئے جاتے ہیں۔

ان اشخاص کے علاوہ جن کی نشاندہی دیوانی قانون میں کر دی گئی ہے ہر شخص کسی وصیت یا معاہدۂ وراثت کے ذریعے سے قانونی ہو سکتا ہے۔

مندرجہ ذیل اشخاص قانونی طور پر یا کسی وصیت کے ذریعے سے وارث نہیں ہو سکتے:۔

۱۔ ایسے اشخاص جنہوں نے متوفی مورث کو عمداً یا ناجائز طور پر قتل کیا ہو یا قتل کرنے کی کوشش کی ہو۔

۲۔ ایسے اشخاص جنہوں نے متوفی مورث کو وصیت کے لئے نااہل بنا دیا ہو۔

۳۔ ایسے اشخاص جنہوں نے فریب دہی، دھمکی یا تشدد کے استعمال سے متوفی مورث کو کسی وصیت نامے کے لکھنے یا منسوخ کرنے پر مجبور کیا ہو یا اس کے وصیت کرنے میں کوئی رکاوٹ پیدا کی ہو۔

۴۔ ایسے اشخاص جنہوں نے ایسے حالات میں وصیت نامے کو منسوخ یا تلف کر دیا ہو جب مورث اپنا وصیت نامہ بنوانے کی استطاعت نہیں رکھتا تھا۔

حقِ وراثت سے محرومی معاف کر دینے پر ختم ہو جاتی ہے۔

حقِ وراثت سے محرومی ذاتی ہوتی ہے۔ جس شخص کو حقِ وراثت سے محروم کر دیا گیا ہو، اس کی اولاد ایسے ورثاء کی طرح ہوتی ہے جن کے مورث کی ان سے پہلے وفات ہو جائے۔

مورث کی وفات کے وقت وارث کا بقیدِ حیات ہونا ضروری ہے۔ جو وارث ترکے کی تقسیم کے موقع پر فوت ہو جائے اس کا حقِ وراثت اس کے ورثاء کو منتقل ہو جاتا ہے۔ اگر مورث نے کسی شخص کو

کے ذریعے کسی خصوصی املاک کا ہبہ کیا ہے ایسے شخص کا مورث کی وفات کے وقت بقید حیات ہونا اور وراثت کا قانوناً اہل ہونا ضروری ہے۔ اگر ایسا شخص مورث کی وفات سے پہلے ہی فوت ہو جائے تو وہ املاک جس کی وصیت کی گئی ہے ترکے میں شامل کر دی جاتی ہے۔ تاوقتیکہ وصیت نامے میں اس بارے میں اس اصول کے خلاف وضاحت کی گئی ہو۔

جنین صحیح سالم پیدا ہونے پر حقِ وراثت کا مالک بن جاتا ہے۔ مردہ پیدا ہونے والا بچہ وارث نہیں بن سکتا۔

اگر کسی شخص کے لا پتہ ہونے کا سرکاری طور پر اعلان کر دیا گیا ہو تو اس کی املاک سے استفادہ کرنے والے شخص کے لئے ضروری ہے کہ لا پتہ شخص کی واپسی پر اس کی املاک اس کو واپس کرنے کے لئے ضمانت دے۔ یا ایسے شخص کو املاک سپرد کرنے کی ضمانت دے جسے ترجیحی حقوق حاصل ہوں۔ اگر لا پتہ ہونے کا اعلان جان کے خطرے کی حالت میں کیا گیا ہو تو ضمانت پانچ سال کے لئے ہوگی اور اگر طویل مدت سے لا پتہ شخص سے متعلق کوئی خبر نہ ملی ہو تو ضمانت پندرہ سال کے لئے ہوگی۔ اور ہر صورت میں اس وقت تک کے لئے ہوگی جب لا پتہ شخص کی عمر سو سال ہو جائے گی۔

میراث کی تقسیم شروع ہونے پر اگر کوئی وارث لا پتہ ہو تو اس کی املاک کا انتظام سرکاری طور پر کیا جاتا ہے۔ املاک کسی دوسرے شخص کی نگرانی میں صرف اس وقت بحکم عدالت دی جاسکتی ہے جب لا پتہ شخص کی گمشدگی کا سرکاری اعلان کر دیا گیا ہو۔ اگر لا پتہ شخص کے نام کسی میراث کا حصہ تخصیص کر دیا گیا ہو تو اس کی عدم موجودگی میں اس کی املاک کی نگرانی کرنے والے شخص کو میراث کا حصہ منتقل کیا جا سکتا ہے جس لا پتہ شخص کی املاک کی نگرانی بحکمِ عدالت دس سال تک کی گئی ہو اور ابھی تک اس کے متعلق کوئی اطلاع نہ ملی ہو ایسی املاک ایک سرکاری اعلان کے بعد سرکاری خزانے کی ملکیت ہو جاتی ہے۔

ترکے کی تقسیم کے عمومی احکام (دفعات ۵۲۱ تا ۵۲۸)

متوفی مورث کی رہائش گاہ کی مقامی عدالت کے حاکم کا یہ فریضہ ہے کہ وہ ترکے کی حفاظت اور اس کے جائز ورثاء میں تقسیم کے لئے تمام ضروری تدابیر اختیار کرے۔ ان تدابیر میں ترکے پر مُہر لگانا، ترکے کا ایک رجسٹر تیار کرنا، براہِ راست انتظام کرنا اور وصیت ناموں کو کھولنے کی طرح کے فرائض شامل ہیں۔

مندرجہ ذیل صورتوں میں ترکے کو مہر لگا کر اس کا ایک رجسٹر تیار کیا جاتا ہے:۔

[redacted]

۱ ۔ اگر ورثاء میں سے کسی ایک کے لئے وصی مقرر کیا گیا ہو۔ یا اس کے لئے وصی کا تقرر ضروری ہو۔

۲ ۔ اگر کوئی وارث موجود نہ ہو اور اس کا کوئی قانونی وکیل یا نمائندہ نہ ہو۔

۳ ۔ ورثاء یا ترکے سے تعلق رکھنے والے جملہ افراد میں سے کسی ایک کی درخواست پر۔

مورث کی وفات کے بعد ایک ماہ کی مدت کے اندر اس کے ترکے کا رجسٹر مکمل کر لیا جاتا ہے۔

مندرجہ ذیل صورتوں میں ترکے کا انتظام سرکاری طور پر کیا جاتا ہے:۔

۱ ۔ اگر کوئی وارث اپنا وکیل مقرر کئے بغیر غائب ہو جائے اور اس کا مفاد اس امر کا مقتضی ہو تو اس کے حصے کی نگرانی سرکاری طور پر کی جائے گی۔

۲ ۔ اگر حقِ وراثت کا دعویٰ کرنے والوں میں سے کوئی شخص اپنا حق ثابت نہ کر سکے یا کسی وارث کی موجودگی مشکوک ہو۔

۳ ۔ اگر کسی ترکے کے ورثاء کے متعلق پوری معلومات حاصل نہ ہو سکے۔

۴ ۔ ایسی صورتوں میں جن کی وضاحت ضابطۂ دیوانی میں کر دی گئی ہے۔

اگر عدالت کسی ترکے کے ورثاء سے متعلق صحیح معلومات حاصل کرنے سے قاصر ہو تو ایک سرکاری اعلان کے ذریعے ترکے سے تعلق رکھنے والے اشخاص کو دعوت دی جائے گی کہ تین ماہ کی مدت کے اندر وہ اپنے حقوق وراثت کا ثبوت بہم پہنچائیں۔ اگر پھر بھی ورثاء کا تعین نہ ہو سکے تو ترکہ خزانۂ سرکار کی ملکیت ہو جائے گا۔

عدالت متعلقہ مورث کی وفات کے بعد زیادہ سے زیادہ ایک ماہ کی مدت کے اندر ترکے سے متعلق وصیت ناموں کا جائزہ لیتی ہے اور ورثاء کے بیانات کی تحقیق کرتی ہے جن ورثاء کا تقرر کسی وصیت کے ذریعے سے کیا گیا ہو وہ عدالت سے اپنے حقِ وراثت سے متعلق ایک وثیقہ حاصل کر سکتے ہیں۔

جس شخص کو مورث نے کوئی خاص چیز وصیت کے ذریعے سے ہبہ کی ہو وہ اس کی وصول یابی کے لئے وصی کے خلاف دعویٰ دائر کر سکتا ہے۔ اگر وصی موجود نہ ہو تو وہ شخص مورث کے قانونی اور متعین ورثاء کے خلاف دعویٰ دائر کرنے کا حق رکھتا ہے۔ ایسے شخص کے حقوق پر قرض خواہوں کے حقوق کو ترجیح دی جائے گی۔

قانونی اور متعین ورثاء اگر مورث کی وفات پر معلوم کر لیں کہ ترکہ قرضوں کا زیر بار ہے تو ان کے

[redacted]

میراث ردّ کر دینے سے ترکہ ردّ ہو جاتا ہے۔ ترکہ رد کرنے کے لئے تین ماہ کی میعاد مقرر ہے۔ کسی کے فوت ہو جانے کی صورت میں ترکہ کو ردّ کرنے کا حق اس کے ورثاء کو منتقل ہو جاتا ہے۔ ترکہ کرنے کی مدّت کے اندر اگر کوئی وارث اپنا حصہ ردّ نہ کرے تو وہ اپنے حصے کو بلا قید و شرط حا کر لیتا ہے۔

اگر کوئی وارث کسی ترکے میں اپنے حصے کو ردّ کر دے اور بغیر وصیت کئے فوت ہو جائے تو اس دوسرے ورثاء میں تقسیم کر دیا جاتا ہے۔ لیکن اگر کوئی متعین وارث ترکے میں اپنا حصہ ردّ کر دے تو حصہ اس کے ساتھ وراثت میں شریک ہونے والے ورثاء کو منتقل ہو جاتا ہے۔ عدالت ردّ کرنے کی کو بڑھا سکتی ہے یا معقول اسباب کی موجودگی میں نئی مدت کا تعین کر سکتی ہے۔

اگر وصیت کے ذریعے سے ہبہ شدہ کوئی چیز رد کر دی گئی ہو تو وہ اس وصی کی ملکیت ہو جاتی وصیت پر عمل درآمد کے لئے مقرر کیا گیا ہو۔

ترکے کا رجسٹر بنوانے کے لئے درخواست (دفعات ۵۵۹ تا ۵۷۱)

ہر ایک وارث جو ترکے میں اپنا حصہ ردّ کر سکتا ہے ترکے کا رجسٹر بنوانے کے لئے عدالت کو درخوا دے سکتا ہے۔

ترکے کا رجسٹر عدالت صلح تیار کرتی ہے جس میں ترکے کے موجودہ اثاثے اور قرضوں کی تفصیل کے ہر چیز کی قیمت کا تخمینہ لگایا جاتا ہے۔ جن لوگوں کو ترکے سے متعلق معلومات ہوں ان کا فرض ہے کہ متعلقہ کے طلب کرنے پر ضروری معلومات مہیا کریں۔ رجسٹر کی تیاری کے لئے عدالت ایک مدت کرتی ہے اور رجسٹر کی تکمیل کے بعد ترکے سے تعلق رکھنے والے افراد کو اس کی جانچ کے لئے ایک مہ کی مہلت دیتی ہے۔ رجسٹر کی تیاری کی مدت کے دوران ترکے سے متعلق صرف ایسے اداری تصرفا کی اجازت ہے جو ترکے کے حصوں کے تعین کو محفوظ کرنے کے لئے ضروری ہوں۔ اس مدت میں ترکے قرقی کے لئے صادر ہونے والے عدالتی احکام کی تعمیل نہیں ہو سکتی۔

ترکے سے متعلق جو دعوے دائر کئے گئے ہوں انہیں رجسٹر کی تیاری کے دَوران ملتوی کر دیا جا ہے اور کوئی نیا دعویٰ دائر نہیں کیا جا سکتا۔

اگر کوئی ترکہ سرکاری خزانے کے نام منتقل ہو جائے تو اس کا رجسٹر براہ راست خزانے کی طرف سے تیار کیا جاتا ہے اور خزانہ منتقل ہونے والے ترکے کے اثاثے کے تناسب سے اس کے قرض

ادائیگی کے لئے ذمہ دار ہے۔

رسمی تصفیہ (دفعات ۵۷۲ تا ۵۷۶)

ہر ایک وارث ترکے کو رد یا قبول کرنے کی بجائے ترکے کے رسمی تصفیئے کے لئے درخواست دے سکتا ہے۔ اگر کسی دوسرے وارث نے ترکے کو قبول کر لیا ہو تو تصفیہ کے لئے درخواست کی سماعت نہیں ہو سکتی۔

مورث کی وفات کے بعد تین ماہ کی مدت کے اندر اگر قرض خواہوں کو یہ اندیشہ ہو کہ ان کو ان کا حق نہیں مل سکے گا اور نہ ہی ضمانت مل سکے گی تو وہ ترکے کے رسمی تصفیے کے لئے عدالت کو درخواست دے سکتے ہیں۔

رسمی تصفیے کی کارروائی عدالتِ صلح کے حاکم کی نگرانی میں انجام پاتی ہے۔ حاکم اس فریضے کی انجام دہی کے لئے ایک یا ایک سے زیادہ اشخاص مقرر کر سکتا ہے۔

ترکے کا رسمی تصفیہ سرکاری اعلان اور ترکے کے رجسٹر کی تیاری کے بعد کیا جاتا ہے۔ حاکم عدالت کے ماتحت ایک افسر تصفیہ کے فرائض انجام دیتا ہے۔ ورثاء افسر کی تدابیر کے خلاف حاکم عدالت سے شکایت کر سکتے ہیں۔

رسمی تصفیے میں متوفی مورث کے معاملات کی تکمیل، اس کے قرضہ جات کی ادائیگی اور واجبات کی تعمیل جیسے فرائض شامل ہیں۔ اگر ورثاء ترکے کی قیمت پر متفق نہ ہو سکیں تو متوفی کے ترکے کو نیلام کے ذریعے سے فروخت کیا جاتا ہے۔ جن املاک یا اشیاء کا تصفیہ ضروری نہ ہو ان کی واپسی کے لئے ورثاء عدالت کو درخواست دے سکتے ہیں۔

استحقاقِ وراثت کا دعویٰ (دفعات ۵۷۷ تا ۵۸۰)

جو شخص کسی متوفی کے ترکے کو حاصل کرنے والے قانونی اور متعین ورثاء کے مقابلے میں ترجیحی حق رکھتا ہو وہ استحقاقِ وراثت کا دعویٰ عدالت میں دائر کر سکتا ہے۔ حاکم عدالت ایسے مدعی کے حقوق کی حفاظت کے لئے ضروری تدابیر اختیار کرنے کا مکلف ہے۔ اگر استحقاقِ وراثت کا دعویٰ ثابت ہو جائے تو مدعا علیہ کو املاک مدعی کے سپرد کرنا ضروری ہے۔ استحقاقِ وراثت کے لئے دعویٰ مدعی کے ترجیحی حقوق اور املاک پر مدعا علیہ کے قبضے سے واقف ہونے کے بعد ایک سال کی مدت گزرنے پر

اور مورث کی وفات سے دس سال بعد ساقط ہو جاتا ہے۔

اگر کسی شخص کو وصیت کے ذریعے کوئی خاص چیز ہبہ کی گئی ہو اس کے لئے استحقاق کا دعویٰ ہبہ سے واقف ہونے کے بعد دس سال گزر جانے پر ساقط ہو جاتا ہے۔

ترکے میں ورثاء کے مشترک حقوق (دفعات ۵۸۱ تا ۵۸۵)

اگر کسی ترکے کے ایک سے زیادہ وارث موجود ہوں تو ترکے کی تقسیم تک ان کے حقوق وفرائض مشترک رہتے ہیں۔ ورثاء میں سے کسی ایک کی درخواست پر حاکم عدالت ترکے کے انتظام اور نگرانی کے لئے وکیل مقرر کر سکتا ہے۔ ورثاء متوفی کے قرضوں کی ادائیگی کے لئے مشترکہ طور پر ذمہ دار ہوتے ہیں۔

اگر کوئی وارث قانون یا معاہدے کے مطابق ترکے کی مشترکہ ملکیت کو جاری رکھنے پر مجبور نہ ہو تو وہ کسی وقت ترکے کی تقسیم کے لئے عدالت کو درخواست پیش کر سکتا ہے۔ اگر ترکے کی فوری تقسیم سے اس کی قیمت میں زیادہ کمی واقع ہونے کا اندیشہ ہو تو حاکم عدالت کو کسی وارث کی درخواست پر تقسیم ملتوی کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ اگر ورثاء میں کوئی جنین شامل ہو تو اس کی پیدائش تک ترکے کی تقسیم ملتوی کر دی جاتی ہے اس مدت میں اگر بچے کی ماں کو نفقہ کی ضرورت ہو تو اس کی ادائیگی مشترکہ املاک میں سے کی جاتی ہے۔

ترکے کی تقسیم کے اصول (دفعات ۵۸۶ تا ۶۰۲)

قانونی اور متعین ورثاء میں ترکہ کی تقسیم ایک ہی اصول کے مطابق کی جاتی ہے۔ اگر تقسیم کے اصول کی وضاحت نہ کی گئی ہو تو ورثاء اپنی مرضی کے مطابق اور اتفاق رائے سے ترکے کو آپس میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

مورث وصیت یا معاہدۂ وراثت کے ذریعے ترکے کی تقسیم کے اصول اور حصوں کی تشکیل کے طریقے مقرر کر سکتا ہے۔ ورثاء کا فرض ہے کہ وہ ان اصولوں کی پابندی کریں۔

اگر کوئی قرضخواہ کسی وارث کے خلاف عدالت سے قرقی کا حکم نامہ حاصل کرے اور اس کا ترکے میں حصہ حاصل کرے یا اس پر عدالت سے حکم امتناعی نافذ کرا دے تو وہ قرضخواہ وارث کی بجائے حاکم عدالت کو ترکے کی تقسیم میں حصہ لینے کے لئے درخواست دے سکتا ہے۔

ترکے میں ورثاء کے حقوق مساوی ہوتے ہیں تاوقتیکہ اس اصول کے خلاف کوئی وضاحت کی گئی ہو ترکے کے حصوں کی تشکیل ورثاء اور ان کے حقوق کے ورثاء کی تعداد کے مطابق ہوتی ہے اگر ورثاء میں حصوں کی تشکیل کے بارے میں اتفاق رائے نہ ہو سکے تو وہ اس مقصد کی تکمیل کے لئے عدالت

سے رجوع کر سکتے ہیں۔ حصوں کی تشکیل کے سلسلے میں عدالت مقامی رسم و رواج، ورثاء
ان کے حقوق اور اکثریت کی رائے کو مدنظر رکھتی ہے۔ حصوں کا تعین ورثاء میں اتفاق را
ہے۔ اگر اتفاق رائے نہ ہو سکے تو قرعہ اندازی کی جاتی ہے۔

اگر کسی ترکے کی تقسیم اس کی قیمت میں شدید کمی کے بغیر ناممکن ہو تو ایسے ترکے کو ک
کے نام تخصیص کر دیا جاتا ہے۔ اگر ترکے کی تقسیم یا فروخت کے متعلق ورثاء میں اتفاق رائ
ترکے کو فروخت کر کے اس کی قیمت ورثاء میں تقسیم کر دی جاتی ہے۔

خاندانی دستاویزات اور کتابیں کسی ایک وارث کی مخالفت کرنے پر فروخت نہیں
حاکم عدالت ایسی اشیاء کی فروخت یا کسی ایک وارث کو تخصیص کے لئے فیصلہ کرنے کا

اگر کسی وارث کو ترکے کا ایسا حصہ تخصیص کر دیا جائے جو رہن شدہ ہو تو اس وارث
قرض ادا کر کے اپنا حصہ چھڑا لے۔

اگر ورثاء کسی املاک غیر منقولہ کی قیمت پر متفق نہ ہو سکیں تو اس کی قیمت کا انداز
کرتے ہیں۔

اگر ترکے میں زرعی املاک شامل ہو جو اقتصادی طور پر ایک وحدت ہو تو ایسی
میں سے ایسے وارث کو تخصیص کی جاتی ہے جو اسے طلب کرے اور اس کے استحقا
رکھتا ہو۔ وارث ایسی زرعی املاک کے لئے ضروری سازو سامان آلات اور حیوا
بھی طلب کر سکتا ہے۔ زرعی املاک کے لئے ایک مجموعی قیمت کا تخمینہ لگایا جاتا ہے
زرعی املاک کی تخصیص پر اعتراض واقع ہونے کی صورت میں حاکم اس زرعی املاک
یا تقسیم یا کسی ایک وارث کو تخصیص کے لئے فیصلہ صادر کر سکتا ہے۔

اگر کسی وارث کو زرعی املاک کلیۃً تخصیص کر دی جائے اور دوسرے ورثاء کا حصہ
اسے تین چوتھائی املاک سے زیادہ حصے کے لئے ضمانت دینا لازمی ہو تو وہ تقسیم کی التواء کے
دے سکتا ہے۔ ایسی صورت میں ورثاء کے درمیان ایک خاندانی شرکت اموال قائم ہو جا
اگر زرعی املاک کا مالک دوسرے ورثاء کا حصہ ادا کرنے کے قابل ہو جائے تو وہ
خاندانی شرکت اموال کو ختم کرنے اور اپنے حصے کی ادائیگی کے لئے عدالت کو درخواست دے

جس وارث کو زرعی املاک کلی طور پر تخصیص کی گئی ہو وہ کسی وقت خاندانی شرکت اموال کو ختم کر سکتا ہے بشرطیکہ اس کے خلاف کوئی معاہدہ موجود نہ ہو۔

III—JOURNALS

Quarterlies (Published in March, June, September and December every year)

		Subscription		*Foreign*
1. **Islamic Studies** (English)	Annual	Rs. 18.00	£ 2-6-0	$ 5.00
2. **Al-Dirasat al-Islamiyyah** (Arabic)	Per copy	Rs. 5 00	*Sh.* 14/-	$ 1.50

Monthlies

1. **Fikr-o-Nazar** (Urdu)	Annual	Rs. 6 00	*Sh.* 14/-	$ 2.00
2. **Sandhan** (Bengali)	Per copy	Rs. 0.60	*Sh.* 1-6	$ 0.20

All back issues of these four journals are available for sale at the above per copy rate.

Scholars interested in Islamic Studies, all over the world, are cordially invited to contribute. The Institute pays remuneration for all articles published.

IV—RATES OF DISCOUNT

(*i*) **Books**

(*a*) Excepting our English books handled by Oxford University Press, the following rates of discount are allowed to Booksellers and Publishers :

On Order upto Rs. 100.00 25%

لا س یمت ادا کرے۔

شادی کے موقع پر یا رسم و رواج کے مطابق مورث نے ورثاء کو جو تحائف دیے ہوں ان کی واپسی ضروری نہیں ہے۔

اگر کوئی آمدنی یا رقم بچوں کی تعلیم و تربیت کے لئے ہبہ کی گئی ہو تو صرف اتنا حصہ واپس کرنا لازم ہے جو بچوں کی تعلیم و تربیت کے حسبِ معمول مصارف سے زائد ہو۔ اگر کسی بالغ بچے نے اپنی آمدنی اور مساعی خاندان کے لئے وقف کی ہوں تو ترکے کی تقسیم کے وقت اس کو یہ حق حاصل ہے کہ معقول معاوضہ طلب کرے۔

تقسیم کی تکمیل اور اس کے نتائج (دفعات ۶۱۱ تا ۶۱۷)

جب ورثاء کے حصوں کی تشکیل مکمل ہو جائے اور وہ اپنے حصوں پر قبضہ حاصل کر لیں یا ترکے کی تقسیم سے متعلق ورثاء کے درمیان کوئی معاہدہ ہو جائے تو تقسیم قانونی طور پر عمل میں آتی ہے۔ تقسیم کا معاہدہ صرف تحریری صورت میں قانونی حیثیت رکھتا ہے۔

اگر کسی وارث نے کسی دوسرے شخص کو اپنا حصہ منتقل کرنے کے لئے اس شخص سے کوئی معاہدہ کیا ہو تو ایسے شخص کو ترکے کی تقسیم میں مداخلت کرنے کا اختیار حاصل نہیں ہے۔ وہ صرف اپنا حصہ طلب کر سکتا ہے

ورثاء ترکے کی تقسیم کے بعد ترکے کے قرض داروں کی ادائیگی کے لئے مشترکہ طور پر ذمہ دار ہوتے، تقسیم کے بعد جن قرضہ جات کی ادائیگی لازمی ہو ان کی ضمانت دینے والوں کے خلاف دعویٰ دائر کرنے کا حق اس قرض کی ادائیگی لازم ہونے سے ایک سال کے بعد ساقط ہو جاتا ہے۔

جن اسباب کی بنا پر معاہدے منسوخ کئے جا سکتے ہیں انہی اسباب کی بنا پر ترکے کی تقسیم بھی کالعدم قرار دی جا سکتی ہے۔

ترکے کے قرضوں کی ادائیگی کے لئے ورثاء مشترکہ طور پر ذمہ دار ہوتے ہیں۔ تقسیم کے بعد پانچ سال کی مدت گزر جانے پر مشترکہ ذمہ داری ختم ہو جاتی ہے۔

اگر کسی وارث نے اپنی ذمہ داری سے زائد کسی قرض کی ادائیگی کی ہو تو وہ دوسرے ورثاء کو اس کی زائد رقم کی ادائیگی کے لئے مجبور کر سکتا ہے۔ قرض کی ادائیگی کے لئے ورثاء کی ذمہ داری ان کے حصوں کے تناسب سے ہوتی ہے۔

قسط (۸)

فہرست مخطوطات

کتب خانہ ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد

احمد خاں - ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی

○ مخطوطہ ۲۹ (داخلہ نمبر ۳۷۷۵)

- کتاب التیسیر فی القراءات السبعۃ (عربی)
- مصنف: ابو عمرو عثمان بن سعید الدانی المتوفی ۴۴۴ھ
- ورق ۹۰، تقطیع $\frac{۷\frac{۱}{۲}}{۴} \times \frac{۵\frac{۱}{۲}}{۳\frac{۳}{۴}}$، ۱۷ سطری، بخطِ نسخ کاغذ دیسی قطنی مصر کا بنا ہوا، روشنائی کجری ہے۔

کتاب کا موضوع یہ ہے کہ قرأت سبعۃ میں جو حرکات اور آوازوں کا اختلاف ہے اسے بیان کیا جائے۔ مصنف نے سب سے پہلے ان قراء کا مختصر ذکر کیا ہے جنہوں نے یہ قراءات سبعۃ کی روایت کی ہے یا جن کی طرف قراءات سبعۃ منسوب ہیں۔ اس کے بعد قرآن مجید کی ہر ایک سورت میں جہاں جہاں قراء نے زات میں حرکات کا فرق کیا ہے اس کو وضاحت سے بیان کیا گیا ہے۔ زیادہ تر اختلافات الفاظ کی حرکات میں ہیں مثلاً سورۃ اخلاص میں لفظ "کفوا" میں یہ اختلاف بتایا گیا ہے کہ بعض قاریوں نے اس کے "ف" حرف کو زبر اور بعض نے پیش پڑھا ہے۔ سورۃ کافرون میں "ولی دین" میں حفص اور ہشام کی قراءات "ی" کی زبر کے ساتھ ہے، اور البزی اور دوسرے قراء کے نزدیک "ی" ساکن ہے۔

ابو عمرو عثمان ابن الدانی علم قراءات و علم نحو دونوں کے ماہر تھے۔ یہ اندلس کے ایک شہر دانیہ میں ۳۷۱ھ میں پیدا ہوئے۔ اس کے بعد انھوں نے بسلسلہ تحصیلِ علم مصر و حجاز کا سفر کیا۔ مکہ مکرمہ میں کچھ دن ٹھہرے۔ اس کے بعد مراکش چلے گئے۔ اور پھر وہاں سے اپنے وطن لوٹ گئے۔ ان کی وفات کے سن میں تو کوئی شبہ نہیں البتہ مقام وفات مشکوک ہے۔

یہ کتاب اختلاف قراءت پر مختصر مگر جامع کتاب ہے جس شخص کے پاس یہ نسخہ تھا اس نے اس کے اختلافات جو ان کی قراءات کتب میں پائے جاتے ہیں موجود ہیں اس کتاب کے حاشیہ پر بالکل درج کر دیے ہیں [illegible] اختلافی کلمات اور علامات پر لکیریں سرخ روشنائی سے کھینچ دی ہیں [illegible] کا مقابلہ ایک [illegible] الثانیہ ۱۳۳۳ھ میں ہوا ہے آخر میں یہ نسخہ وقف [illegible] (قاہرہ) میں موجود تھا [illegible] قاہرہ سے یہ نسخہ مولانا عبد العزیز المصری نے لائبریری کے لئے خریدا تھا

یہ کتاب ۱۳۲۶ھ میں [illegible] چھپ چکی ہے۔ اس کے بعد [illegible] ۱۳۸۴ھ میں لاہور سے چھپی ہے۔

• — — •

مخطوطہ ۳۰۰ واخر نمبر ۲۷۶) اس جلد میں دو کتابیں ہیں۔

- [illegible]
- [illegible] معدوم
- ورق [illegible] تقطیع [illegible] سطریں [illegible] کاغذ قطنی مصری ہے۔ سیاہ روشنائی معمولی مجلد ہے عنوانات سرخ [illegible] معمولی روشنائی سے دیے گئے ہیں۔ خط نسخ [illegible] پڑھا جا سکتا ہے۔ دونوں کتابوں کے کاتب کا نام حسن بن شیخ [illegible] الحجازی الحنفی ہے۔ [illegible] ۱۳۰۰ھ ہے۔

علم تجوید کے مشہور امام شمس الدین ابو الخیر محمد بن محمد الجزری الدمشقی [illegible] ۸۳۳ھ کی ایک [illegible] منظوم کتاب ہے: طیبۃ النشر فی قراءات العشر [illegible] اس کتاب کی مختلف اوقات میں مختلف علماء نے تجوید میں نظم اور نثر دونوں میں شرحیں لکھی ہیں۔ ان میں ایک شرح خود ان کے صاحبزادے احمد بن محمد ابن الجزری [illegible] ۸۵۹ھ نے کی ہے۔ یہ شرح نثر میں ہے اور [illegible] چھپ چکی ہے۔ زیر نظر مخطوطہ بھی اسی طیبۃ النشر کی منظوم شرح ہے جس کی ابتدا یوں ہے:

[illegible] الحمد للہ [illegible] [illegible] الصلاۃ [illegible]

یہ شرح ۱۰۰۰ھ میں مکمل ہوئی ہے۔ نظم کے آخر میں خود مصنف نے اس شرح کی تالیف

وفی عہد ... تم نظمها ... [illegible] ... ختام الأمر ... [illegible]
۱۲۸۴ھ

مصنف نے اس کتاب کا نام فتح الکریم رکھا ہے جس طرح کہ اس شعر سے ظاہر ہے

سمیتہ فتح الکریم تیمنا — فأسأل ربی أن یمن بنیله

اس سے معلوم مصنف کا زمانہ تیرھویں صدی ہجری ... [illegible] ... کتاب کے آخر میں یہ ایک عبارت ہے:

وذلك لأستاذنا الكامل الفطن الأديب ... [illegible] ...
الشیخ محمد بیومی الشبراوی۔

یعنی یہ کتاب محمد بیومی الشبراوی کے ہاتھ کی کتابت ہوئی ہے۔ اگر یہ شیخ محمد بیومی ... [illegible] ... علم تجوید کے ماہر تھے اور شعر بھی کہتے تھے۔ اور وہ زمانے کے اعتبار سے ۱۲۸۴ھ میں ایک منظوم شرح ... [illegible] سکتے تھے مگر دوسری کتاب کے آخر میں بالکل یہی جملہ لکھا گیا ہے جس نے اس شبہ کو ختم کر دیا ہے کہ یہ کتاب ان کی نظم ہے۔

--*-*-*-*

اسی کاتب کے قلم سے لکھی ہوئی ایک دوسری کتاب: الدرة البهية فی نظم الآجرومية بھی اسی جلد میں ہے۔ اس کتاب کے مصنف شرف الدین یحییٰ العمریطی الشافعی المتوفی ۹۷۰ھ ہیں۔ اس کتاب کا پہلا شعر یہ ہے:

قال ... [illegible] ... — ... [illegible] ...

اور آخری شعر ہے:

ومن جميع الخلق واغفر ذنوبنا — وصل على خير الأنام من تلا

یہ کتاب ۱۲۹۰ھ میں بمقام ... [illegible] ایک مجموعے کے ساتھ چھپی تھی۔ اس مجموعے میں الدرة البهية کے علاوہ یہ کتابیں شامل تھیں:

۱ - کاشف الظلام — از — محمد سعد اللہ
۲ - ألفیہ — از — ابن مالک
۳ - لامیۃ الأفعال — از — ابن مالک

اس کتاب کا کاغذ، روشنائی اور خط بجنسہ پہلی کتاب کی طرح ہے۔

○ مخطوطہ ۲۱ (داخلہ نمبر ۳۷۷۷)

- نہایۃ البررۃ فی قراءۃ الائمۃ الثلاثۃ الزائدۃ علی العشرۃ (عربی)
- مصنف: شمس الدین محمد بن محمد ابن الجزری المتوفی ۸۳۳ھ
- ورق ۱۲، تقطیع $\frac{۸ \times ۵\frac{1}{2}}{۶ \times ۴}$ - ۲۸ سطری، کاغذ ولایتی بادامی روشنائی معمولی سیاہ دودی خط خام نسخ عنوان سرخ رنگ سے۔

یہ ایک منظوم رسالہ ہے جس میں ابن محیصن، حسن البصری اور الاعمش کے اختلافات نحوی کو قرآن مجید کی ترتیب کے ساتھ سورۃ وار نظم کیا گیا ہے۔ ابتدا یوں ہے:

بدأت بحمد الله نظمي أولا   وأهدي صلاتي للنبي ومن تلا

وأعني بنظمي حروف ثلاثة   على العشرة زادت وكن متأملا

یہ نسخہ ۲۴ ربیع الثانی ۱۳۲۲ھ میں لکھا گیا ہے۔ کاتب کا نام حسن حسن ہے جو ایک ازہری طالب ہے۔ اس کا اپنا وطن دیرابلیس ہے، جو مصر ہی کا ایک مقام ہے۔ اس کتاب کی کتابت کے وقت، صاحب ازہر میں مقیم تھے۔

قرات کے امام ابن الجزری نے علم قرات پر بہت سی نظمیں لکھی ہیں۔ ان میں سے یہ بھی ایک نظم ہے جو ایک مجموعہ کے تحت شامل ہوتے ہوئے مطبعۃ حسینیہ مصر سے چھپ چکی ہے۔

(مسلسل)

اخبار

۲۷ دسمبر ۹ ء کو ۲ ۱ بجے دوپہر جمہوریہ عربیہ متحدہ (مصر) کے سفیر محترم جناب علی ابو الفضل خشبہ ادارہ تحقیقات اسلامی میں تشریف لائے۔ آپ کے ساتھ جناب عبد الرحمٰن صالح بھی تھے۔ ارکان ادارہ نے آپ کا گرمجوشی سے استقبال کیا۔ ادارہ کی لائبریری کے ہال میں آپ کا ادارہ کے اراکین سے تعارف کرایا گیا، بعدازاں ڈاکٹر ضمیر حسن معصومی صاحب نے محترم مہمان کو ادارہ کی تاسیس کی غرض و غایت بتائی اور ادارہ سے شائع ہونے والی مطبوعات نیز موجودہ زیر تکمیل ماسٹر پلان اور دیگر تکمیل پذیر تحقیقی کاموں سے معزز مہمان کا تعارف کرایا۔ سفیر موصوف کی نمائندگی آور ایک عالم و محقق کی مرکز علم و تحقیق میں آمد تھی۔ ادارہ کے لائبریرین جناب مولانا عبد القدوس ہاشمی صاحب نے لائبریری کی اہم مطبوعہ کتب اور مخطوطات کا تفصیلی تعارف کرایا اور اپنے ساتھ لے کر آپ کو پوری لائبریری کا سرسری معاینہ کرایا جس سے آپ بہت محظوظ اور متاثر ہوئے اور فرمایا "میں یہ تصور بھی نہیں کر سکتا تھا کہ اسلام آباد میں اس قدر عظیم الشان علمی ذخیرہ موجود ہوگا"۔

سفیر موصوف نے فرمایا کہ دنیا میں صرف پاکستان ہی ایک ایسا ملک ہے جو اسلام کے نام پر وجود میں آیا۔ مسلمان ممالک میں باہم کتنے ہی اختلافات کیوں نہ ہوں ان سب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ پاکستان تمام اسلامی ممالک میں سب سے بڑا ملک ہے اور وہاں اسلام کے احکام نافذ کرنے کی مساعی جاری ہیں یہی وجہ ہے کہ ہر اسلامی ملک میں پاکستان محبوب و مقبول ہے۔ انھوں نے یقین دلایا کہ پاکستان وحدت عالم اسلامی کو کامیاب بنانے میں اہم کردار انجام دے سکتا ہے۔

سفیر موصوف نے ادارہ کی لائبریری کو مخطوطات اور خطاطی کی بعض نادر نمونوں کی عکسی تختیاں نیز چند کتابیں ہدیۃً پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ محض ابتدا ہے۔ یہ بیش قیمت ہدیہ وصول کرتے ہوئے ادارہ کی جانب سے آپ کا شکریہ ادا کیا گیا۔

سفیر موصوف نے جذبۂ تحقیق سے سرشار عالم کی طرح اپنے آپ کو ادارے کے ممبر اور عالمی مسلم برادری کا ایک فرد بتلاتے ہوئے نہایت بے تکلفی سے فی البدیہہ اپنے جن خیالات کا عربی میں اظہار فرمایا ذیل میں ہم ان کا ترجمہ پیش کرتے ہیں :-

بسم اللہ الرحمن الرحیم ۝

میں ادارہ تحقیقات اسلامی اور یہاں کے فاضل اساتذہ کے سامنے ہدیۂ تبریک وسلام پیش کرتے ہوئے خود کو خوش نصیب محسوس کر رہا ہوں ۔امور دینیہ اور شرع حنیف کے مختلف پہلوؤں پر ان کی تحقیقی خدمات کو میں نہایت قدر و احترام کی نظر سے دیکھتا ہوں ۔

حقیقت یہ ہے کہ ان مسائل دینیہ میں بحث و تحقیق آج دین اسلامی کی خدمت کا اہم موضوع ہو گیا ہے بالخصوص جب کہ ادیان الٰہیہ میں سے آخری دین اسلام ہے اور آسمانی پیغامات میں سے آخری پیغام اللہ کے نبی حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہونے والا پیغام ہے ۔اسی طرح یہی تہذیب و تمدن کا دین ہے اور یہی وہ دین ہے جس نے عبادات و معاملات کے قوانین عطا فرمائے ۔

دین اسلام اپنے طبعی تقاضوں کی بنا پر ایک ترقی پسند دین ہے جو ہر زمان و مکان سے ہم آہنگ ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس دین کا جمود و تعطل سے سمجھوتہ نہیں ہوتا ۔اس میں ہر آن تجدد کی قابلیت ہے، اجتہاد کا دروازہ کھلا ہوا ہے لہٰذا ضروری ہے کہ حکومت نے علوم و فنون کے مختلف میدانوں نیز زندگی کے دیگر پہلوؤں میں جو ترقی حاصل کی ہے اسے اسلام سے ہم آہنگ بنانے کے لئے اسلامی احکام و نصوص میں اجتہاد و تحقیق پر اپنی توجہ کو مرتکز کیا جائے ۔

اسلامی قانون سازی کے لئے وافر مواد موجود ہے ۔یہ زمین نہایت زرخیز و شاداب ہے ۔زندگی کا کوئی گوشہ ایسا نہیں جسے اس نے چھوڑ دیا ہو ۔ترقی کا کوئی دروازہ ایسا نہیں جس پر اس نے دستک نہ دی ہو ۔فکر و نظر کی راہوں میں سے کوئی راہ اس نے بغیر ہدایت و رہنمائی کے نہیں چھوڑی ۔ہمارے فقہا کی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ شرع حنیف کی تعلیمات میں سے اپنے اجتہاد کے ذریعہ نص کو موجودہ حالات کے سامنے رکھکر زمانے کے مقتضیات اور ترقی کے اسالیب کو ملحوظ رکھتے ہوئے کلی یا جزئی طور پر اس کے احکام کی تطبیق کریں ۔

انہی حالات کا تقاضا تھا کہ سرزمین پاکستان میں آپ کے اس موقر ادارہ کی طرح ایک ادارہ کی بنا ڈالی جائے تاکہ وہ اس دینی پیغام کو پہنچانے اور مسائل میں اجتہاد کرنے کی ذمہ داری کا بار اٹھائے ۔اسلامی میراث کو ابھار کر سامنے لائے

اور اسلامی پوشیدہ خزانوں کو نکال کر پیش کرے۔ مؤتمر عالم اسلامی پاکستان اسلام کے نئے وجود میں آنے کے ادارے کے ظہور سے اسلام کی عمارتوں میں ایک مضبوط و مستحکم قلعہ کا اضافہ ہوا ہے اور اس کی عزت و قوت کو ایک نیا ستون میسر آیا ہے۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ اس ادارہ کی تشکیل اور مختلف دینی سرگرمیوں میں اس کی خدمات وہ نیک مساعی ہیں جن پر پاکستان کی تعریف کی جائیگی۔ یہ ادارہ عالم اسلامی کے دیگر اسلامی تحقیقاتی اداروں کے دوش بدوش ہمت کی سے اپنی کوششیں جاری رکھے گا اور آپ حضرات جانتے ہیں کہ قاہرہ میں بھی اس قسم کے ادارے موجود ہیں جو پوری قوت سے اسلام کی خدمت میں کوشاں ہیں نیز تحقیق و مطالعہ اور اجتہاد و تجدید سے اسلام کی ثقافتی و تمدنی میراث کو عوام کے سامنے لا رہے ہیں مثلاً جامع ازہر شریف میں "مجمع البحوث الاسلامیہ" نیز "المجلس الاعلیٰ للشئون الاسلامیہ" وغیرہ۔

یقیناً اس موقع پر کسی کو اس امر کی اطمینان ہے کہ نہیں ہوگا کہ پاکستان میں آپ کے مؤقر ادارہ کی سرگرمی تحقیقاتی مساعی کو جمہوریہ عربیہ متحدہ نیز اسلامی علم بلند کرنے والی اور اسلامی تعلیمات سے رہنمائی حاصل کرنے والی دیگر مسلم حکومتوں کی اسلامی تحقیقات کے درمیان ایک مضبوط پل بنا دیا جائے۔ اسی کے ساتھ ہی دوسری طرف کرہ ارض پر بسنے والی تمام مختلف اقوام کے مسلم علما میں باہمی ربط اور دائمی تعلق پیدا کر دیا جائے تو اس طرح مسلسل تعاون تخلیقی روابط اور باہمی تبادلہ خیالات کی ایک ایسی صورت پیدا ہو جائے گی جو اسلامی میراث میں تجدید و تحقیق کے مقاصد کو حاصل کرنے میں گرانقدر خدمات انجام دے گی۔

ہم جمہوریہ عربیہ متحدہ کے لوگ اپنے دلوں میں پاکستان کی ان کوششوں کا پورا پورا احترام رکھتے ہیں جو وہ دین کی مدد اور اسلامی تعلقات کو استوار کرنے میں انجام دے رہا ہے۔ بالخصوص اس دور محن و ابتلاء میں پاکستان جسطرح ہمارے ساتھ تعاون و ہمدردی کر رہا ہے ہم اسے بنظر استحسان دیکھتے ہیں اور اس پر شکر گزار ہیں۔ ہم سرزمین عرب کو غاصب قبضہ کر لینے والوں سے آزادی دلانے اور مظلوم عربوں کے چھینے ہوئے حق کی بازیابی کے لئے "جہاد" کا عزم مصمم کر چکے ہیں۔

خدا راہ راست پر ثابت قدم رکھے اور ہم سب کو نیک توفیق دے۔

والسلام۔

انتخاب

ادارہ تحقیقاتِ اسلامی سے شائع ہونے والے سلسلہ "مجموعہ قوانینِ اسلام" حصہ اوّل و دوم پر ہندوستان کے معروف علمی مجلّہ "معارف" کے شمارہ نومبر ۱۹۶۹ء کا تبصرہ نذرِ ناظرین کے قارئین کی خدمت میں پیش کیا جا رہا ہے۔ (مدیر)

مجموعہ قوانینِ اسلام حصہ اوّل و دوم | مرتبہ جناب تنزیل الرحمٰن صاحب ایڈووکیٹ۔ ضخامت بالترتیب: ۲۴۰۔ ۸۲۱ صفحات۔ کاغذ عمدہ۔ خوبصورت ٹائپ۔ قیمت مجلد ۲ اور ۲ روپے۔ پتہ: ادارہ تحقیقاتِ اسلامی۔ پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ اسلام آباد۔

انسانی تہذیب و معاشرہ میں ترقی کے ساتھ نئے نئے مسائل کا پیدا ہونا قدرتی ہے۔ یہ ہمارے فقہاء و مجتہدین کا بڑا کارنامہ ہے کہ وہ کتاب و سنت کی روشنی میں ان کا حل نکالتے رہے اور اپنے زمانہ کے تمام معاملات اور زندگی کے ہر شعبہ سے متعلق اسلامی قوانین کا اتنا بڑا ذخیرہ جمع و مرتب کر گئے جس کی مثال اس دور کی قوموں میں نہیں مل سکتی، اور آج بھی بہت سے مسائل میں اُن سے رہنمائی حاصل کی جا سکتی ہے لیکن جب سے مسلمانوں میں تفقہ و اجتہاد کا دروازہ بند ہوا، نئے مسائل کے حل کا دروازہ بھی بند ہو گیا اور ہمارے فقہاء پرانے دائرے میں محدود ہو کر رہ گئے۔

اس دور کی ترقی کی رفتار کے اعتبار سے زندگی کے مختلف شعبوں کے متعلق اتنے نئے اور پیچیدہ مسائل پیدا ہو گئے ہیں کہ ان کا حل اسلامی معاشرہ کی بقاء کے لئے ضروری ہے، ورنہ ہماری نئی نسلیں اس سے دور ہوتی چلی جائیں گی، اس لئے فقہ کی جدید تدوین کا مسئلہ عرصہ سے اسلامی مفکرین کی نگاہ میں ہے اور اسلامی حکومتوں نے اسی نقطۂ نظر سے مسلمانوں کے پرسنل لا کے مجموعے بھی مرتب کئے جن کی تفصیل اس کتاب میں موجود ہے۔ فقہ کی تدوین جدید کو تین قسم کے مسائل میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:-

۱۔ ان مسائل کا حل جو بالکل نئے اور اسلامی قوانین سے متصادم ہیں۔

۲۔ وہ مسائل جن کا حل فقہی مذاہب میں موجود ہے لیکن تقلیدِ شخصی نے ان کے حل میں دشواری پیدا کر دی ہے۔

۳۔ جدید طرز پر فقہی مسائل کی تدوین۔

پہلے کام میں بڑی دشواریاں ہیں، ان سے عہدہ برآ ہونا آسان نہیں ہے۔ اس کو اسلامی حکومتیں وسیع النظر جدید ماہرین قانون کی مدد سے انجام دے سکتی ہیں، لیکن دشواری یہ ہے کہ سعودی عرب کے علاوہ تمام اسلامی کا نقطۂ نظر مغربی ہو گیا ہے۔ اس لئے وہ جدید مسائل اور اسلامی قوانین میں ممکن حد تک مطابقت پیدا کرنے کی بجائے مغربی قوانین کو اختیار کر لیتی ہیں۔ اس لئے اسلامی نقطۂ نظر سے ان مسائل کا حل آج تک نہ ہو سکا۔

دوسرے دونوں کام نسبتہً آسان ہیں، اس لئے ترکی، مصر اور شام وغیرہ کی حکومتوں نے مسلمانوں کے پرسنل لاء مجموعے مرتب کئے مگر اس کا نقطۂ نظر بھی عام طور سے مغربی ہے۔ اب پاکستان کے ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی نے اس کو شروع کیا ہے اور دس جلدوں میں اسلامی قوانین کو جدید طرز پر مرتب کرنے کا منصوبہ بنایا ہے۔ اس کی تین اب تک شائع ہو چکی ہیں۔ پہلی اور دوسری جلدیں ہمارے پیش نظر ہیں۔ پہلی جلد قانونِ ازدواج پر ہے اور د طلاق پر، ـــــــ فاضل مرتب پرانے وکیل ہیں، عربی سے بھی واقف ہیں اور اسلامی قانون کے ماخذوں پر پوری نظر ہے۔ اس لئے انھوں نے ازدواج اور طلاق کے جملہ مسائل اور ان کے متعلقات پر قرآن مجید، حدیث آثار صحابہ اور آئمہ و مجتہدین کے اقوال کی روشنی میں بڑی تفصیل سے بحث کی ہے اور ان کو مختلف ابواب میں دفعہ وا کیا ہے، ان کا نقطۂ نظر حنفی ہے، مگر ہر مسئلہ کے متعلق دوسرے آئمہ اور شیعوں کا مسلک بھی بیان کر دیا ہے بعض جن میں دوسرے آئمہ کا مسلک قوی نظر آیا ہے بحث و تحقیق کے بعد اس کو اختیار کیا ہے، مگر کسی مسئلہ میں اسلام سے باہر قدم نہیں نکالا ہے، البتہ بعض مسائل میں جن کی سند ان ماخذوں میں نہیں ہے اور وہ فقہاء کی را ان کا اجتہاد ہے، دلیل کے ساتھ اختلاف کیا ہے، مگر اس کی مثالیں بہت کم ہیں۔ اسی کے ساتھ پاکستان کے رائج قانون میں جو چیزیں اسلامی قوانین کے خلاف ہیں ان کی پوری مخالفت اور ان میں ترمیم کی تجویز پیش کی ہے۔ درحقیقت علماء کے کرنے کا تھا جو ایک وکیل کے ہاتھوں انجام پایا۔

اتنے گوناگوں مسائل میں ہر مسئلہ میں مؤلف سے اتفاق ضروری نہیں ہے، مگر عام طور سے ان کا نقطۂ نظ ہے، اور مجموعی حیثیت سے "مجموعہ قوانینِ اسلام" کی ترتیب ان کا بڑا کارنامہ ہے اور پاکستان میں "فتاویٰ عا کے بعد اسلامی قوانین کی تدوین کی یہ دوسری کامیاب کوشش ہے جس کے لئے وہ مبارکباد کے مستحق ہیں۔ یہ مجمو وکلاء، مفتیوں اور فقہ کے اساتذہ اور طلبہ سب کے مطالعہ کے لائق ہے۔

(معارف۔ اعظم گڑھ۔ نومبر ۱۹۶۹ء

{ 'انتقاد' کے لئے کتاب کے دو نسخے آنا ضروری ہے }

انتقاد

مجلّہ **الاحیاء** (عربی اور انگریزی)۔ شمارہ اوّل صفحات ۱۱۶ - دوم صفحات ۸۶
قیمت فی عدد تین روپیہ۔
شائع کردہ: الاحیاء - ۱۱ - ڈنگا سنگھ بلڈنگ، شاہراہِ قائداعظم - لاہور۔

اسلام اپنے متبعین کو اللہ تعالیٰ کی تعلیمات (حبل اللہ) مضبوطی سے تھامنے اور متحد ہوکر اسلامی تعلیمات کو دنیا میں پھیلانے اور غالب کرنے کی دعوت دیتا ہے۔ وہ مومنوں کو آپس میں بھائی بھائی بناتا ہے۔ انھیں باطل کے سامنے بنیان مرصوص بن جانے کی تعلیم دیتا ہے۔ وہ توحید مان لینے والوں کو ایک جماعت اور توحید کے منکرین کو خواہ وہ اپنا کوئی نام رکھ لیں۔ اور کسی بھی لباس میں کیوں نہ ہوں اپنا حریف اور کافر قرار دیتا ہے۔ اسلام مومنوں کو ایک بلند ترین مقصد عطا کرکے انھیں اس عظیم مقصد تک پہنچنے کا لافانی جذبہ عطا کرتا ہے۔ ساتھ ہی اس مقصد تک پہنچنے کے لئے بنیادی ذرائع اور وسائل نشاندھی کرنے کے بعد مختلف زمانوں کے حالات و مقتضیات کے مطابق مناسب اقدام کرتے رہنے کی ترغیب دلاتا ہے۔

مسلمانوں میں جب تک مقصدیت کو اوّلیت حاصل رہی، بنیادی اصولوں پر زور دیا جاتا رہا مال و دولت اور مختلف شخصیتوں کو الٰہ اور ارباب من دون اللہ نہیں بنایا گیا وہ جسد واحد کی طرح متحد و مستحکم رہے اور نہایت تیزی سے باطل کو زیر کرتے رہے۔ آج بھی اگر اسلام کی اس عظیم قوت کو مسلمانوں میں عام کردیا جائے تو وہ پھر حق کا علَم دنیا پر لہرادیں گے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان آج بھی یہی ہے: لن یجعل اللہ للکافرین علی المومنین سبیلا۔ (۴ - ۱۴۰) اللہ نے مومنوں کو زیر کرنے کے لئے کافروں کو کوئی حربہ مہیا نہیں کیا ہے۔ قرآن مجید کا یہ اعلان کوئی منسوخ نہیں کرسکتا۔ "و للہ العزۃ و لرسول

وللمومنین"۔ (۶۳ - ۸) عزت و غلبہ اللہ کے لئے ہے اور اس کے رسولؐ کے لئے اور مومنین کے لئے۔
لیکن یاد رکھئے ایک شرط ہے: "انتم الاعلون ان کنتم مؤمنین"۔ (۳ - ۱۳۹) سب پہ غالب، سب سے بلند تم ہی رہو گے بشرطیکہ تم مؤمن ہو۔

مسلمانوں میں وحدت کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ سب ایک علاقہ میں مجتمع ہو جائیں یا انھیں ا مختلف مفادات سے لگاؤ اور محبت نہ رہے، ضرورت صرف اس امر کی ہے کہ ان کی تمام محبتوں پر اا کی محبت غالب ہو اور جہاں مختلف مفادات ٹکرائیں اصولوں کی محبت کو ترجیح دی جائے۔ وہ تمام تعصبات جن کا تعلق وطن، قوم، زبان، قبیلہ، رنگ، نسل، فرقہ، پیشہ وغیرہ سے ہو انھیں کہیں بھی اسا وحدت و سالمیت پر ترجیح نہ دی جائے، کیونکہ اللہ کے فرمان کو دوسری محبتوں پر قربان کر دینا شرک ہے جو ناقابلِ معافی جرم بن جاتا ہے۔

مذکورۃ الصدر تفاصیل کے مطابق اسلامی معاشرہ دو خصوصیتوں کا حامل ہو جاتا ہے: اولاً و جہاں ہوتا ہے مقامی طور پر مجتمع اور جسد واحد بن جاتا ہے دوسرے دنیا میں جہاں جہاں اسلامی برادر ہے اس کا ہر مجموعہ آپس میں ایک دوسرے کو اپنا جزء اور خود کو اپنے پورے بدن کا ایک عضو قرار دیتا ہے اب جس درجہ اسلامی معاشرہ کو اصولوں سے محبت ہو گی اسی شدت سے اس میں وحدتِ عالمِ اسلامی کی فکر بیدار ہو گی، اسی طرح جس قوت سے ایک مسلم فرد میں اسلامی تعلیمات نشو و نما پاتی ہیں اسی شدت سے اس میں عالمِ اسلامی کے اتحاد کے جذبات بیتاب ہونے لگتے ہیں۔ علامہ جمال الدین افغانیؒ اور علامہ محمد اقبالؒ ہماری اس تحریر پہ گواہ ہیں۔

مملکتِ پاکستان بھی اسلامی برادری کا ایک عضو ہے اس کے آئینہ میں بھی بہت سے جوہر بے تاب ہیں۔ یہ بے تاب ذرّے دوسری اسلامی برادریوں کے بے تاب ذرّوں سے ملنے کے لئے مچل رہے ہیں۔
وقت کا تقاضا ہے کہ ان بے تاب ذرّوں کو ایک دوسرے سے ملایا جائے اور ان تمام مزاحم طاقتوں کو بیچ سے نکال دیا جائے جن کے مفادات کو ان ذرّوں کے باہم ملنے سے خطرات لاحق ہو جاتے ہیں۔

محترم جناب چوہدری نذیر احمد خان صاحب نے مجلسِ الاحباء کی بنا ڈال کر اپنے اسی جذبہ کی تسکین کا سامان فراہم کیا ہے، عالمِ اسلامی میں اتحاد کی فکر کو عام کرنے کے لئے اس مجلس نے ایک سہ ماہی رسالہ "الاحباء" کے نام سے جاری کیا ہے۔ اس مجلّہ کے پہلے دو شمارے ہمارے زیرِ تبصرہ ہیں۔

پہلے شمارے کے انگریزی مقالات نگاروں میں جناب ایس اے رحمٰن، چوہدری محمد علی، ائیر مارشل محمد اصغر خان، چوہدری نذیر احمد، ڈاکٹر عبدالسلام خورشید، منظر بشیر، چوہدری کرم الٰہی بدر صاحبان شامل ہیں ـــــ عربی حصہ میں مفتیٔ فلسطین جناب سید امین الحسینی اور امیر جماعتِ اسلامی جناب مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کے مقالات ہیں۔

دوسرے شمارہ میں انگریزی لکھنے والے جناب ڈاکٹر ایس ایم عبداللہ، انعام اللہ خان، جمیل الدین احمد عبدالحمید، میاں بشیر احمد، عباد اللہ فاروقی، سید واجد رضوی صاحبان ہیں۔ عربی مقالات میں سے ایک ڈاکٹر رفیع الدین کا اور دوسرا مولانا مودودی کا ہے۔

تمام مقالات وحدتِ عالمِ اسلامی کے مختلف گوشوں میں سے کسی گوشہ پر روشنی ڈال رہے ہیں اور ہر مقالہ نگار وحدتِ اسلامی کے لئے ایک بے تاب و دردمند دل رکھتا ہے۔ بعض مقالات میں اسلامی وحدت کے لئے اصول و قوانین پیش کئے گئے ہیں اور بعض میں اتحاد عالمِ اسلامی کے لئے نہایت قیمتی اور قابلِ عمل تجاویز پیش کی گئی ہیں۔ دونوں شماروں میں بعض مضامین نہایت فکر انگیز ہیں اور اپنی اہمیت کے اعتبار سے اس قابل ہیں کہ پاکستانی عوام کے لئے انھیں اُردو اور بنگالی میں منتقل کر کے زیادہ سے زیادہ عام کیا جائے۔ کیا اچھا ہو کہ ہمارے ملک کے روزنامے اس قسم کے مقالات کے تراجم اور خلاصے آسان زبان میں پیش کر کے ملک کی رائے عامہ کو اتحادِ عالمِ اسلامی کے لئے تیار کرنے لگیں۔

مجلس الاحیاء کے لئے کرنے کے ضروری کام یہ ہیں کہ اولاً وہ اسلامی مملکتوں میں وحدتِ عالمِ اسلامی کی فکر سے سرشار علماء و مفکرین سے ربط پیدا کرے، اس مقصد کے لئے اسلامی ممالک میں سیاحی کے جذبہ کو فروغ دے تاکہ علماء و مفکرین، تجار و صنعت کار باہمی ملاقاتوں کے ذریعہ اپنے افکار و مصنوعات کا تبادلہ کر کے ایک دوسرے کو تقویت پہنچا سکیں۔ ثانیاً ہر اسلامی مملکت میں الاحیاء کی ایک شاخ کھولے جو مقامی طور پر اپنے عوام میں وحدتِ اسلامی کے لئے فضا ہموار کرے اور تحریک کو پروان چڑھائے۔

"الاحیاء" نے عربی زبان کو اظہارِ خیال کا ایک ذریعہ بنا کر اتحادِ عالمِ اسلامی کے ایک اہم ستون مضبوط کیا ہے۔ جیسا کہ ہم نے شروع میں لکھا اتحادِ عالمِ اسلامی کے لئے مسلم عوام کا اسلامی تعلیمات سے زیادہ محبت کرنا، پہلا قدم ہے۔ اسلامی تعلیمات کا اساسی مجموعہ قرآن مجید ہے اور قرآن مجید زبان میں ہے۔ جس کا سمجھ کر پڑھنا ہر مسلمان کا انفرادی فریضہ ہے، جس میں غور و تدبر مسلمانوں پر

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنتِ طیبہ معلوم کرنے کے لئے بھی عربی زبان ناگزیر ہے۔ آج بھی بیشتر اسلامی ممالک میں عربی زبان سرکاری زبان ہے اور جہاں سرکاری نہیں وہاں اسلامی علمی حلقوں میں یہ پوری طرح سمجھی جاتی ہے، لہٰذا بین الاسلامی پیمانہ پر عربی زبان کو اختیار کر لینا نہایت دُور رس نتائج کا حامل ہوگا۔ مجموعی طور پر "الاحباء" کا اجراء وحدتِ عالمِ اسلامی کے لئے ایک مفید اور کامیاب کوشش ہے۔ ضرورت ہے کہ اس کے حلقہ کو وسیع کیا جائے۔

عربی حصہ اور عربی عبارتوں میں مطبعی تساہل کے نمونے زیادہ ہیں یہ تساہل قرآن مجید کی عبارتوں میں خاص گراں گزرتا ہے۔ ذیل میں ہم اشارۃً کچھ فروگزاشتیں بیان کرتے ہیں:

شمارہ اوّل کے عربی حصہ میں:— صفحہ ۲۰ پر آیت قرآنی اعداء کے بجائے اعلاء لکھا گیا ہے۔ اسی طرح ف سے حفرۃ کے بجائے ض سے حضرۃ ہے۔

حصہ انگریزی میں:— صفحہ ۲۳ پر لا یتخذ المؤمنون کے بجائے لا تتخذ المومنون ہے۔ اور اسی آیت میں فلیس من اللہ فی شئی میں سے فی غائب ہے۔ صفحہ ۲۰ پر ان اکرمکم کے بجائے ان اکومکم ہے۔

دوسرے شمارہ میں صفحہ اوّل پر ا— لدکتور محمد رفیع میں للدکتور بہتر ہے۔ حکیما کی بجائے حکیما کافی ہے۔ فان التمرین ھی خطوۃ ھامۃ میں "ھی" کے بجائے "ھو" ہونا چاہیئے۔ "منظاھر الطبیۃ" کو "مظاھر الطبیعۃ" ہونا چاہیئے۔ صفحہ ۵ پر احدھما طاھر" و آخر نجس" میں " والآخر نجس" انسب ہے۔

مادہ "خلب" کا استعمال پہلے مقالہ میں بکثرت کیا گیا ہے۔ ذات باری تعالیٰ کے عقیدہ یا حق کی قوی اور پُرکشش تاثیر کے لئے اختلاب یا خلاب کا استعمال محلِ غور ہے یہ الفاظ ظاہری پُر فریب حُسن کی کشش کے لئے تو مناسب ہیں لیکن ایسے سنجیدہ و متین اور مقدس و پُر عظمت معنی کے اظہار کے لئے غیر موزوں ہیں۔ صفحہ ۴ پر "حیوان حی" کی ترکیب جب کہ حیوان کے معنی ہی جانور ہیں جس میں جان موجود ہوتی ہے تو "زندہ جانور" تکلف ہے۔

بہرحال یہ معمولی خامیاں اس کوشش کی عظمت و افادیت میں کوئی نقص نہیں پیدا کرتیں، ہمیں اُمید ہے کہ آئندہ شمارے ان سے بھی تا حدِ امکان پاک رہیں گے۔

(عبدالرحمٰن طاہر سورتی)

رسالہ تہلیلیہ

مصنف : شیخ احمد سرہندیؒ المعروف بمجدد الف ثانی

مترجم : سید رشید احمد ارشد

صفحات : ۴۸

قیمت : ۷۵ پیسے

ناشر : ادارہ مجددیہ ۵/۲ H - ۱۱۱ ناظم آباد کراچی نمبر ۱۸۔

تصوف اپنے ابتدائی مراحل میں مسلمانوں میں ایک حقیقت تازگی اور روح عمل پیدا کرنے آیا یہ وہ زمانہ تھا جب فقہاء کی قانونی موشگافیوں سے تعلیمات اسلامی کی روح سرد پڑ گئی تھی۔ فکر اسلامی پر ط غالب تھی اور اسلامی شریعت حقیقت سے دور، فروعی اختلافات کا مجموعہ بن گئی تھی۔ فقہاء کی چون و چرا نے کو ایک بے روح قالب بنا دیا تھا۔ ظاہر ہے اس انتہا پسندی کا ردعمل ناگزیر تھا۔ تصوف درحقیقت اسی فقہ قیل و قال سے بھرپور خشک تعلیمات کے خلاف بیزاری کا اظہار تھا۔ اسی لئے ایک زمانہ میں علماء اور صوفیہ درمیان چشمک رہی ہے۔ تصوف کا اسلام میں ظہور اس حد تک تو جائز تھا کہ وہ قرآن مجید کی بتلائی ہوئی سا متحرک اور باعمل زندگی کو دوبارہ زندہ کرے۔ لیکن آہستہ آہستہ اس نے خود ایک مکمل مذہب کی صورت ا اسلامی اصطلاحات سے علیحدہ اپنی اصطلاحات وضع کر لیں۔ اور جو مقصد وہ لے کر آیا تھا وہ صوفیانہ رسو اعمال میں گم ہو کر رہ گیا۔ اس طرح تصوف خود قرآن مجید کی تعلیمات سے دور کرنے کا سبب بن گیا۔ اب ا کی بنیادی تعلیمات کے حقائق، معارف اور لطائف بیان کئے جانے لگے۔ صوفیانہ طریقت اسلامی شریعہ کی حریف بن گئی۔ توحید ہی کے مسئلہ کو لے لیجئے۔ قرآن مجید نے جس سادگی اور فطری انداز میں اس کو سمجھایا تصوف نے اس کو ایک چیستان بنا کر رکھ دیا۔ وحدت وجود اور وحدت شہود کی بحثیں چھڑ گئیں۔ اور خدا کی وہ کی بات اسلامی تو افلاطونی فلسفہ میں الجھ کر کہاں سے کہاں جا پہونچی۔ جس کلمہ توحید نے صدر اسلام میں قومو اور ملکوں کی کایا پلٹ دی اب اس کے باطنی معارف اور نکتے بیان کئے جانے لگے۔ یہاں تک کہ کلمہ توحید بذات خود ایک ایسا مشکل مسئلہ بن گیا جس کو سمجھانے کے لئے مستقل رسالے اور کتابیں تصنیف کرنا پڑ زیر تبصرہ کتابچہ غالباً اسی مقصد کے لئے لکھا گیا تھا۔ اس کے سرورق پر عنوان کے نیچے تحریر ہے:

"اعنی معارف لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ" شروع میں ایک مختصر مقدمہ ہے جس میں ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خاں نے اس رسالہ کا سبب تصنیف یہ بیان کیا ہے "حضرت امام ربانی قدس سرہ نے اس رسالہ میں کلمہ طیبہ سے متعلق مندرجہ ذیل امور سے بحث کی ہے یعنی لفظ اللہ کی تحقیق، لفظ اللہ کے لطائف، دلیل توحید، فلسفہ کی دلیل، قرآن وسنت کی روشنی میں کلمہ توحید کے فضائل، حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کے دلائل و معجزات وغیرہ۔

ایسی بحث دوسرے بزرگوں کے یہاں بھی آجاتی ہے، لیکن امام موصوف علیہ الرحمۃ نے اپنے زمانہ کے جابرانہ اور کافرانہ نظام کے خلاف نہ صرف نظری بلکہ عملی طور پر بھی اعلائے کلمۃ الحق فرما کر دار ورسن کی اذیتیں جھیلی ہیں۔ اس لئے یہ رسالہ علمی اور تاریخی اعتبار سے بہت اہمیت رکھتا ہے" (ص ۳)

کتابچہ میں ایک صفحہ پر عربی عبارت اور دوسرے سامنے کے صفحہ پر اس کا اردو ترجمہ دیا ہے۔ رسالہ کی جس عربی عبارت نہایت مختصر، دقیق اور مغلق ہے۔ لیکن فاضل مترجم نے ترجمہ بڑا شگفتہ، سلیس اور رواں کیا ہے جس سے اردو داں طبقہ کے لئے رسالہ کے علمی مضامین سمجھنا آسان ہوگیا ہے۔ ترجمہ میں کہیں کہیں خامیاں بھی ہیں۔ مثلاً "ما هو المقصود والعمدة فی هذا المطلب" (ص ۶) کا ترجمہ کیا ہے: "یہی اس کلمہ کا اصل مقصد و منشاء ہے" (ص ۷)۔ اس میں والعمدة فی هذا المطلب کا یا تو ترجمہ ہی نہیں کیا، یا پھر جو کیا ہے وہ درست نہیں۔ ص ۸ پر ہے "حتی قال الاندلسی" یہاں تک کہ ایک اندلسی عالم نے کہا ہے (ص ۹) الاندلسی نکرہ نہیں ہے جس کا یہ ترجمہ "ایک اندلسی عالم ہو سکے" "اندلسی نے کہا ہے" ترجمہ کافی تھا۔ اگر فاضل مترجم اس کی تحقیق کرکے نام بھی لکھ دیتے تو بہتر ہوتا۔ ص ۳۰ پر ہے۔ والعمدة فی ادراک هذا المطلب الشریف عندهم هو الوجدان الصحیح والمکاشفات الحقانیة ترجمہ "اس نکتہ کو اچھی طرح سمجھ لیا جائے کہ سب سے بہتر طریقہ اس اہم مضمون کو سمجھنے کے لئے وجدان صحیح اور روحانی کشف ہے" (ص ۳۱) اس میں لفظ العمدة کا ترجمہ "سب سے بہتر طریقہ پر" کیا گیا ہے۔ حالانکہ لفظ عمدہ اردو میں ضرور بہتر کے معنی میں مستعمل ہے۔ لیکن عربی میں تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں۔ دوسرے اس عبارت میں عندهم کا ترجمہ بالکل ہی رہ گیا ہے۔

ص ۴۸ پر شیخ سرہندی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے اثبات میں دو دلیلیں بیان کی ہیں ایک آپ کا دعوائے نبوت۔ دوسرے آپ کا معجزات ظاہر کرنا۔ معجزات کے سلسلہ میں قرآن مجید اور آپ کے دوسرے معجزات کو پیش کیا ہے۔ آگے چل کر ص ۴۲ پر کہا ہے کہ نبوت پر آپ کے اعلیٰ اخلاق اور آپ کی پاکیزہ زندگی سے بھی استدلال کیا جا سکتا ہے۔ ہمارے خیال میں آپؐ کی نبوت پر سب سے بڑی دلیل وہ تعلیمات ہیں جو آپ نے

انسانیت کے سامنے پیش کیں ۔ دوسرے نبوت سے پہلے کی آپؐ کی پاکیزہ زندگی جسے قرآن مجید نے بھی آپ کی سچائی کے لئے دلیل کے طور پر پیش کیا ہے۔ ففقد لبثت فیکم عمرا لیکن ظہور معجزات کے سلسلہ میں خود قرآن مجید ساکت ہے بلکہ قرآن مجید معجزات کے بارے میں مشرکین کا مطالبہ ضرور نقل کرتا ہے لیکن آپ کو ان کے اظہار سے منع کرتا ہے جو معجزات و خوارق آپ کی طرف منسوب ہیں وہ روایات پر مبنی ہیں ۔ اور ان کی حیثیت آحاد کی ہے، نہ کہ تواتر کی جیسا کہ شیخ سرہندیؒ نے ص ۳۸ پر لکھا ہے ۔

کتابچہ کے آخر میں فاضل مترجم نے حواشی و تعلیقات بھی شامل کئے ہیں، ان میں بعض مشہور تصانیف اور مصنفین کے ناموں کی تفصیل ہے ۔

تعجب ہے کہ کتابچہ کے سرورق پر نہ مترجم کا نام چھاپا گیا ہے اور نہ ان کی طرف سے رسالہ کے شروع میں کوئی افتتاحیہ ہے ۔ بلکہ ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خاں صاحب نے مقدمہ تحریر کیا ہے ۔

زیر تبصرہ کتابچہ تصوف سے دلچسپی رکھنے والے اہل علم کے لئے مفید ہے ۔

(احمد حسن)

ادارہ تحقیقات اسلامی
کی
دو نئی کتابیں

(۱) "کتاب النفس و الروح" (عربی میں)

مصنف : مشہور مفسر و متکلم امام : فخر الدین رازی (المتوفی ۶۰۶ھ / ۱۲۰۹ء)

محقق : ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی - پروفیسر انچارج

یہ نادرالوجود کتاب مشہور مفسر و متکلم امام فخرالدین رازی (رح) کی تصنیف ہے - یہ کتاب دو حصوں میں منقسم ہے - حصہ اول میں علم الاخلاق کے اصول کلیہ سے بحث کی گئی ہے - دوسرے حصہ میں خواہش نفسانی سے متعلق امراض کے علاج سے بحث کی گئی ہے -

اس کتاب کا ذکر کسی ایک مضمون کے سوا کسی قدیم یا جدید فہرست کتب میں نہیں ملتا - براکلمن کو بھی اس کتاب کے وجود کا علم نہیں - بوڈلین لائبریری آکسفورڈ کے مخطوطہ کے علاوہ اس کتاب کے کسی دوسرے نسخے کا وجود آج تک دریافت نہیں ہوا - اس کتاب کے عربی متن کو ڈاکٹر محمد صغیرحسن معصومی پروفیسر انچارج ادارہ ھذا نے بڑی دیدہ ریزی سے ایڈٹ کیا ہے - اس کا انگریزی ترجمہ پریس میں ہے اور جلد شائع کردیا جائے گا -

صفحات — ۲۲۰ قیمت پندرہ روپے

(۲) "کتاب الاموال"

مؤلف : امام ابوعبید قاسم بن سلام رح (المتوفی ۲۲۴ھ / ۸۳۹ء)

مترجم و مقدمہ نگار : عبدالرحمان طاہر سورتی - ریڈر

یہ کتاب امام ابوعبید رح کی تالیف ہے - مؤلف امام شافعی رح اور امام احمد بن حنبل رح کے ہمعصر اور اسلامی علوم کے ماہر ہیں -

کتاب کا اردو ترجمہ دو حصوں میں منقسم ہے - حصہ اول اسلامی مملکت میں غیر مسلموں سے لئے جانے والے سرکاری محصولات اور ان کی تفاصیل پر مشتمل ہے - حصہ دوم مسلمانوں سے وصول ہونے والے مالی واجبات (صدقہ و زکواۃ) پر مشتمل ہے - ہر دو حصہ پر مترجم نے مقدموں کا اضافہ کیا ہے -

حصہ اول صفحات — ۵۴۴ قیمت پندرہ روپے

حصہ دوم صفحات — ۴ ۸ قیمت بارہ روپے

ناظم نشر و اشاعت : ادارہ تحقیقات اسلامی - پوسٹ بکس نمبر ۳۵ ، اسلام آباد

طابع : خورشید الحسن مطبع : خورشید پرنٹرز اسلام آباد
ناشر : اعجاز احمد زبیری - ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد (پاکستان)

Regd. No. P. 14 *February, 1970*

Monthly **FKR-O-NAZAR** *Islamabad*

ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE

مجموعہ قوانین اسلام

کی

تیسری جلد شائع ہو گئی

مجموعہ قوانین اسلام مؤلفہ تنزیل الرحمن کی پہلی دو جلدوں میں نکاح، نفقہ زوجہ، مہر، طلاق، عدالتی تفریق، خلع، مبارات، ظہار، ایلاء، لعان اور عدت سے متعلق قوانین اسلام کو مدون شکل میں پیش کیا جا چکا ہے - یہ جلد نسب اولاد، حضانت، نفقہ اولاد و آباء واجداد، ہبہ اور وقف کے اسلامی قوانین پر مشتمل ہے

حسب سابق تیسری جلد میں بھی مذکورہ قوانین کو دفعہ وار شکل میں جدید انداز پر مرتب کر کے مختلف مذاہب فقہ—حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، حنبلیہ، شیعہ امامیہ اور ظاہریہ—کے نقطہ ہائے نظر تشریح کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں - ساتھ ہی ممالک اسلامیہ میں رائج الوقت متعلقہ قوانین کے تفصیلی حوالے بھی شامل ہیں - آخر میں پاکستان کی اعلیٰ عدالتوں کے فیصلوں کا ذکر کرتے ہوئے جہاں کہیں قوانین نافذ الوقت میں کوئی نقص، کمی یا خلاف شرع بات محسوس کی گئی ہے اس کی نشان دہی کے ساتھ متعلقہ قانون میں ترمیم یا جدید قانون سازی کی طرف توجہ دلائی گئی ہے -

امید ہے کہ جب پاکستان میں پارلیمانی سطح پر شخصی قانون مسلمانان (مسلم پرسنل لاء) کو مکمل آئینی اور قانونی صورت دینے کے لئے ضابطہ بند (Codify) کیا جائے گا تو یہ مجموعہ ملک کی وزارت ہائے قانون اور قومی و صوبائی اسمبلیوں کے لئے بہترین راہ نما ثابت ہو گا -

اسلامی قانون پر کوئی لائبریری اس مجموعہ کے بغیر مکمل نہیں کہلائی جا سکتی -

حصہ اول	۱۰ روپے
حصہ دوم	۱۵ روپے
حصہ سوم	۱۵ روپے

ملنے کا پتہ

ادارۂ تحقیقات اسلامی - اسلام آباد

پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ اسلام آباد

ماہنامہ

فکر و نظر

علمی و دینی مجلہ

لیتفقہوا فی الدین

تاکہ وہ دین میں سمجھ حاصل کریں

ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی ○ اسلام آباد

بسم الله الرحمٰن الرحيم ۝

نظرات

اسلامی معاشرہ میں فرد و جماعت کا باہمی ربط و تعاون کچھ اس درجہ مضبوط ہے کہ اجتماعیات کے ایک طالب علم کے لئے فرد و جماعت کے درمیان خط فاصل کھینچنا انتہائی مشکل ہو جاتا ہے۔ قرآن مجید نے اس تعلق کو بکمال بلاغت "انما المومنون اخوۃ" سے تعبیر فرمایا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مومنوں کے معاشرہ کو ایک بدن قرار دیتے ہوئے افراد کو اس بدن کے اعضاء سے تشبیہ دے کر قرآن کے متن کی نہایت معنی خیز و جامع تفسیر فرمائی، جس طرح بدن اعضاء کے بغیر کوئی وحدت نہیں نیتا اعضاء بھی بدن کے بغیر کوئی حیثیت نہیں رکھتے۔

اس معاشرہ میں فرد و جماعت کو ایک دوسرے سے مربوط کرنے والی قوت اسلامی اصولوں سے محبت اور احکام قرآنی کا نفاذ ہوتا ہے۔ ہر مسلمان کو اپنا یہ مقصد اتنا عزیز ہے کہ اسے حاصل کرنے کی راہ میں نہ رشتہ داریاں حائل ہوتی ہیں نہ مال و دولت کی محبت، نہ رنگ و نسل کے [illegible] تعصبات۔ الغرض یہ معاشرہ اللہ کے احکامات کو نصب العین بنا کر پوری ہم آہنگی سے [illegible] بڑھتا رہتا ہے اور اپنے اس مقصد کے حصول کے [illegible] اور لغو کاموں سے اجتناب کرتا ہے۔

قرآن مجید کے اصول اور رسول کی تعلیمات کے بنیادی احکام میں سے ایک اصل عظیم [illegible] ہے۔ قرآن مجید کا ارشاد ہے۔

ان الله يامركم ان [illegible] بے شک اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ امانتیں ان

الى اهلها [illegible] مستحقین کو ادا کر دو۔

[illegible] ہماری رہنمائی کرتی۔

ور ہماری انفرادی واجتماعی زندگی پر یہ فریضہ کس طرح اثر انداز ہوتا ہے۔

امانت کا لفظ عربی میں بڑی وسعت وجامعیت کا حامل ہے۔ اس کا زندگی کے ہر پہلو سے تعلق ہے اور فرد ومعاشرہ پر اس کی ذمہ داری یکساں عائد ہوتی ہے۔ امانت وہ ذمہ داری ہے جسے کسی پر ڈال کر آدمی بے خوف ہو جائے۔ وہ حق بھی امانت کہلاتا ہے جسے کسی کے پاس رکھوا کر انسان امن حاصل کرلے اور وہ چیز بھی جسے کسی کے پاس چھوڑ کر اطمینان ہو جائے کہ وہ تلف نہ ہوگی۔ الغرض امانات ان تمام حقوق وواجبات، ان تمام ذمہ داریوں، ان تمام صلاحیتوں اور قوتوں اور دیگر ان تمام اشیاء کے لئے عام ہے جن کو دے کر ان کی حفاظت کی ذمہ داری سونپی جائے اور اس امر کی تکلیف دی جائے کہ انہیں ان کی صحیح جگہوں پر رکھا جائے اور اس میں کمی کئے بغیر انہیں پورا پورا ادا کیا جائے۔ اس لفظ کے مفہوم میں محض ذمہ داری، حق یا رکھوائی ہوئی چیز کا تصور ہی نہیں بلکہ امن۔ بے خوفی اور اعتماد و بھروسہ کا مفہوم بھی شامل ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ چیز کا غلط اور ناجائز استعمال جس سے امن و اعتماد میں خلل پڑے، امانت کے منافی ہوگا۔

انفرادی زندگی میں غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ہماری ہر قوت وصلاحیت، ہمارے بدن کا ایک ایک عضو، ہماری زندگی کا ایک ایک سانس امانت ہے اور ہم پر اس کی طرف سے یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ ہم اسے پر امن استعمال کے ذریعہ صحیح جگہ پر استعمال کریں۔ اپنے آپ کو عقل وصحت، جسم وصلاحیت کے اعتبار سے کامل بنانا حتیٰ کہ خون کے دوران کو بدن میں جاری رکھنا، غذا میں افراط وتفریط نہ کرنا بھی اداء امانت میں شامل ہے۔

انفرادی زندگی کے بعد پہلا مرحلہ خاندانی روابط کا ہے۔ ماں باپ کا اپنے بچوں کی پرورش، تعلیم وتربیت سے متعلق اپنی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونا، مردوں اور عورتوں کا اپنے خانگی فرائض اور اپنے ازدواجی تعلقات ذمہ داری اور قرینہ سے نبھانا، قرابت داروں کے حقوق کی اس طرح نگرانی کرنا کہ ان تعلقات میں کہیں حقوق کی ادائیگی میں ایسی خیانت نہ ہو جو رنجش و بے اطمینانی کا باعث بن سکے اور عدل وانصاف کا دامن ہاتھ سے چھوٹ جائے۔

اس سے آگے بڑھ کر پڑوسیوں کے حقوق ادا کرنا۔ اپنی صلاحیتوں کے مطابق ان کی دیکھ بھال کرنا، محلہ کا ماحول درست کرنا، راستوں اور گلیوں کی صفائی کا انتظام کرنا۔ امکانی امن اور

دیگر سہولتیں پیدا کرنا، معذوروں اور مجبوروں کی دستگیری کرنا، صحت کی دیکھ بھال کے لئے شفاخانے اور تعلیم کے لئے مدارس کا انتظام کرنا، عبادات اور اجتماعی امور طے کرنے کے لئے مساجد تعمیر کرنا، یہ سب گھر، محلہ اور شہر کے فرائض ہیں جن کا بجالانا اداء امانت کہلائے گا۔

معالج کا اپنے فن سے متعلق نوبہ نو معلومات رکھنا، اپنے مریض کی طرف پوری توجہ دینا، اس کی بیماری کا دلچسپی اور غور سے صحیح علاج کرنا، مناسب مشورے دینا اور اپنے پیشے سے متعلق پوری ذمہ داریاں بجالانا اداء امانت کہلائے گا۔

اساتذہ وطلبہ کا اپنی ذمہ داریوں کو پوری طرح انجام دینا، طلبہ کا علم حاصل کرنے میں انہماک، اساتذہ کا احترام، اپنے موضوع میں تحقیق کرنا اور امکانی حد تک اس میں مہارت حاصل کرنا، اساتذہ کا طلبہ کی صحیح رہنمائی کرنا، انہیں تحقیق وجستجو کی تربیت دینا، تعلیم کو بدعات وخرافات اوہام واباطیل سے پاک صاف کرنا اور صحیح دینی تعلیم دینا، یہ سب اداء امانت ہے۔

[illegible]وں اور باغبانوں کا اپنی صلاحیتوں سے کام لے کر زمینوں سے زیادہ سے زیادہ فائدہ حاصل کرنا اور پیداوار بڑھانے میں اپنی ذمہ داریوں کو پوری طرح ادا کرنا، ملک میں کسی کارآمد زمین کو بے کار نہ چھوڑنا، ہر جدید ومفید طریقے سے استفادہ کرنا اداء امانت ہے۔

تاجروں اور صنعت کاروں کا دیانت داری سے معاملہ کرنا، ناپ تول میں کمی نہ کرنا، [illegible] اشیاء فراہم کرنا، نئے نئے کارخانے قائم کرنا، اپنے ملازمین کے ساتھ عادلانہ سلوک کرنا، [illegible] نیز ملک کی مصنوعات کے لئے باعث فروغ ہو، اداء امانت میں شامل ہے۔

عوام کا اپنے حقوق وواجبات پہچاننا، اپنے معاملات کے انتظام کے لئے [illegible] موزوں افراد کا انتخاب کرنا، آزمودہ [illegible] [illegible]

[illegible]

ائید کرنا، ذاتی مفاد یا دوسروں کے مفاد کے لئے ملک و ملت کے ساتھ غداری نہ کرنا، صحیح معلومات
ہنچانا، ملک کے باشندوں کو بددیانت لیڈروں سے نجات دلانا، قوم کو مقصد کی لگن دینا، اسے
طل کے پرکھنے کا معیار دینا یہ سب اداء امانت ہے۔

حکومت کا خود کو عوام کا خادم اور ان کی فلاح و بہبود کا منتظم سمجھنا، عوام کے
نمائندوں سے امور مملکت میں مشورہ لینا اوراس کی پابندی کرنا، عوام کی تکالیف
ر کرنا، مظلوم کی دادرسی کرنا، ملک سے فقر و فاقہ کو جڑ سے نکال پھینکنا، ملکی دولت
ح استعمال کرنا، اقرباء پروری نہ کرنا، رشوت کو ختم کرنا، اجتماعی عدل قائم کرنا بھی
: امانت ہے۔

الغرض فرد و معاشرہ میں سے ہر ایک کو اللہ تعالیٰ ادائے امانت کا حکم دیتا ہے۔ ہر
پر اداء امانت کا لحاظ رکھنا ہمارا فرض ہے اس لئے کہ ہر غلط اقدام امانت میں خیانت کے
ت ہے اور اس سے فرد یا معاشرہ کو نقصان پہنچنا شروع ہو جاتا ہے۔ یاد رکھیئے یہ
امانت کا فریضہ اللہ کے بتائے ہوئے طریقوں کے مطابق ہی پوری طرح انجام پاسکتا ہے
ب ہم ادائے امانت کا حق پورا پورا ادا نہ کریں گے معاشرہ سے بے چینی و بدنظمی
ر ممکن نہیں ہوگا۔

آسماں بار امانت نتوانست کشید
قرعۂ فال بنام من دیوانہ زدند

اسلام میں تصوّرِ مساوات

تحریر: محبوب الحق، ریسرچ فیلو ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی۔
ترجمہ: سید رئیس الرحمٰن۔

اسلام کی رُو سے معاشرتی، سیاسی اور معاشی شعبوں میں بنی نوعِ انسان کی مساوات کا سرچشمہ وہ تصور ہے جس کی قرآنِ حکیم میں واضح تشریح موجود ہے۔ قرآنِ حکیم کی رُو سے تمام انسان ایک نفس سے پیدا کئے گئے ہیں۔ اس لئے بنیادی طور پر انسان ایک دوسرے کے برابر ہیں اور ایک برادری کی تشکیل کرتے ہیں۔ ارشادِ الٰہی ہے:

یا ایہا الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدۃ وخلق منہا زوجہا و بث منہما رجالا کثیرا ونساء ۔[1]

"اے لوگو! اپنے پروردگار سے ڈرو جس نے تم کو ایک نفس سے پیدا کیا اور اس نفس سے اُس کا جوڑا پیدا کیا اور اُن دونوں سے بہت سے مرد اور عورتیں پھیلا دیں۔"

چنانچہ اللہ نے روئے زمین پر انسانی زندگی کی ابتدا کرتے ہوئے نسل انسانی کو ایک ہی جوڑے یعنی حضرت آدم علیہ السلام اور بی بی حوا سے پیدا کیا۔ اور تمام لوگ جو آج اس دنیا میں آباد ہیں اسی جوڑے [کی اولاد] ہیں۔ ابتدائی ادوار میں اُن کی اولاد ایک فرقے پر مشتمل تھی جو بظاہر ایک نظریاتی گروہ تھی۔ تاہم بعد میں اُن میں تفرقہ پیدا ہوا اور وہ مختلف فرقوں میں تقسیم ہو گئے۔

کان الناس أمۃ واحدۃ ۔[2] تمام لوگ ایک ہی امت کے افراد تھے

وما کان الناس الا أمۃ واحدۃ فاختلفوا ۔[3]

"اور تمام لوگ ایک ہی امت کے افراد تھے پھر انھوں نے باہم اختلاف کر لیا۔"

۱۔ سورۃ النساء: ۱ ۔ (۲) البقرۃ: ۲۱۳ ۔ (۳) یونس: ۱۹ ۔

واضح رہے کہ بایں ہمہ قرآنِ حکیم بنی نوع انسان کی بنیادی وحدت پر پُورا زور دیتا ہے اور صاف طور پر بیان کرتا ہے کہ ان کے باہمی اختلافات محض سطحی ہیں۔ اُن کی قبائلی اور گروہی تقسیم صرف آپس میں ایک دوسرے کو بآسانی پہچاننے اور تعارف کرنے کا ذریعہ ہے:

یا ایھا الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی وجعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ۔ ۱؎

"اے لوگو! ہم نے تم کو ایک نر اور ایک مادہ سے پیدا کیا اور تم کو مختلف قومیں اور مختلف خاندان بنایا تاکہ ایک دوسرے کو شناخت کر سکو"

لیکن اسلام اُن تمام تعصبات کی نفی کرتا ہے جو بنی نوعِ انسان میں رنگ، نسل، زبان، قومیت، معاشرتی اور معاشی رتبہ کی بنیاد پر فرقہ واری اور جماعتی شکل میں نمودار ہو گئے ہیں۔ اسلام انسانوں کے تمام پیدائشی امتیازات، برتری اور کمتری، معاشرہ کے اعلیٰ و ادنیٰ طبقات، مقامی اور غیر مقامی باشندوں کی تفریق کو سراسر جہالت قرار دیتا ہے۔ حجۃ الوداع کے موقع پر ایک عظیم اجتماع سے خطاب کرتے ہوئے رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"اے لوگو! جان لو کہ تمہارا رب ایک ہے اور تمہارا باپ ایک ہے۔ جان لو کہ عربی کو عجمی پر کوئی فضیلت نہیں ہے اور نہ ہی عجمی کو عربی پر، نہ سرخ کو کالے پر اور نہ ہی کالے کو سرخ پر۔ باعثِ فضیلت اگر کوئی صفت ہے تو وہ صرف تقویٰ ہے" ۲؎

اسلام دنیا کے تمام افراد (مردوں اور عورتوں) کو بتاتا ہے کہ وہ ایک ماں باپ سے پیدا ہوتے ہیں، اس لئے آپس میں ایک دوسرے کے بھائی ہیں اور بحیثیت انسان بنیادی خصوصیات اور مرتبے میں برابر ہیں۔ رسولِ اکرمؐ مزید فرماتے ہیں: "تم سب آدم سے ہو اور آدم مٹی سے ہیں" ۳؎

بنی نوعِ انسان میں مساوات و اخوت کے اس تصور کو بیان کرنے کے بعد اسلام کہتا ہے کہ اگر انسان کو انسان پر کوئی برتری حاصل ہو سکتی ہے تو وہ رنگ، نسل، زبان، قومیت یا دولت اور معاشرتی رتبے کی

---

۱ ۔ الحجرات : ۱۳ ۔

۲ ۔ نیل الاوطار للامام الشوکانی ۔ ج ۵ ۔ ص ۸۸ ۔ مطبوعہ مصر ۔ القاہرہ ۔ ۱۳۷۱ھ ۔

۳ ۔ مسلم و ابوداؤد ۔

بنا پر نہیں بلکہ تقویٰ، حسنِ اخلاق، نیک اعمال اور انسانی اقدار کے بلند نصب العین اور ارفع وا
کی بنا پر ہے۔ قرآن حکیم واضح طور پر بیان کرتا ہے :

ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم۔ ۱؎ "اللہ کے نزدیک تم سب میں بڑا شریف وہی ہے جو سب سے زیاد

رسول اکرمؐ نے حجۃ الوداع کے موقع پر مذکورہ بالا خطبہ میں اس نکتہ پر بھی زور دیا ہے ا
ہے : "عربی کو عجمی پر کوئی فضیلت نہیں ..... مگر صرف تقویٰ کے (ذریعہ)"۔ چنانچہ اس بنیادی ا
اسلام دنیا میں موجود نسلی، قومی یا علاقائی معاشرہ کے برعکس ایک نظریاتی معاشرے کی تشکیل
ایسے معاشرے میں باہمی امداد و تعاون کی بنیاد ایک مسلک اور اخلاقی اصول پر ہے۔ ہر وہ فرد جو
اپنا آقا اور خالق تسلیم کرتے ہوئے اس کے پیغمبرؐ کی ھدایات کو قوانینِ حیات سمجھتا ہو، اس معاشرے
شامل ہو سکتا ہے، خواہ وہ امریکہ کا باشندہ ہو یا افریقہ کا، وہ سامی النسل ہو یا آریائی، اُس کا
گورا ہو یا کالا، وہ یورپی زبان بولتا ہو یا عربی، اُردو بولتا ہو یا بنگالی۔ جیسا کہ قرآنِ حکیم نے غیر
الفاظ میں بیان کیا ہے :

انما المؤمنون اخوۃ فاصلحوا بین اخویکم۔ ۲؎ "مسلمان سب بھائی ہیں پس اپنے دو بھائی کے درمیان مصالحت کرا دیا کرو"۔

وہ تمام افراد جو اس معاشرے میں شامل ہوں مساوی حقوق اور یکساں معاشرتی رتبے کے حا
ہوں گے۔ اُن کو کسی قسم کے نسلی، قومی یا طبقاتی امتیازات کا محکوم نہیں بنایا جائے گا۔ کسی کو برتر
کمتر خیال نہیں کیا جائے گا۔ اُن کے درمیان کوئی چھوت چھات کا جھگڑا نہیں ہوگا اور کوئی شخص
کے ہاتھ لگانے سے ناپاک نہیں ہوگا۔ اُن کے آپس میں شادی بیاہ، مل جُل کر کھانے پینے اور معا
سیاسی تعلقات میں کوئی امتیاز نہیں ہوگا۔ کسی شخص کو اس کی پیدائش یا پیشے کی بنا پر حقارت کی
نظروں سے نہیں دیکھا جائے گا۔ اسلام کے اسی تصور کے پیشِ نظر رسولِ اکرمؐ نے مدینہ میں انص
مہاجرین کے درمیان امتیازات دُور کرنے کے لئے اُن کو ایک بھائی چارے کے رشتے میں منسلک
دیا تھا۔

۱۔ الحجرات : ۱۳۔
۲۔ الحجرات : ۱۰۔

پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت انس بن مالکؓ کے گھر میں مہاجرین و انصار کے درمیان
چارہ قائم کیا، یہ نوّے اشخاص تھے جن میں آدھے مہاجر تھے اور آدھے انصار۔ آپ نے ان کے درمیان
مساوات کی بنیاد پر بھائی چارہ قائم کیا تھا۔ ؎۱

الغرض ایک ایسے نظریاتی معاشرے میں جس کی بنیاد عالم گیر اخوّت پر ہو ہر وہ شخص جو اُس کے
اور اخلاقی ضابطے کو قبول کرے معاشرتی اور سیاسی ڈھانچے میں مساوی انسانی مرتبے کا حامل ہو
تمام اراکین کو بلا امتیاز مساوی شہری حقوق اور یکساں معاشی مواقع حاصل ہوں گے اور اُن پر
ہی قانون کی حکمرانی ہوگی۔ کوئی شخص اسلام کے امتناعی قوانین سے مستثنیٰ نہیں ہوگا۔

اسلام انسانوں کے درمیان کوئی امتیاز روا نہیں رکھتا۔ چنانچہ وہ مرد اور عورت کو مساوی ر
دیتے ہوئے دونوں کو مساوی حقوق سے نوازتا ہے۔ جہاں تک اُن کی فطری استعداد، جسمانی ذمہ
اور ذہنی صلاحیت کا تعلق ہے قرآنِ حکیم کی بہت سی آیات اس ضمن میں بالکل واضح ہیں:

۱۔ ومن یعمل من الصالحات من ذکر وانثیٰ وھو مؤمن فاؤلئک یدخلون الجنۃ ولا یظلمون نقیرا۔ ؎۲
"اور جو شخص نیک کام کرے گا خواہ وہ مرد ہو عورت بشرطیکہ مومن ہو سو ایسے لوگ جنت میں ہوں گے اور ان پر ذرا بھی ظلم نہ ہوگا۔"

۲۔ ومن عمل صالحا من ذکر وانثیٰ وھو مومن فلنحیینہ حیوٰۃ طیبۃ ولنجزینھم اجرھم باحسن ما کانوا یعملون۔ ؎۳
"جو شخص کوئی نیک کام کرے گا خواہ وہ مرد ہو یا عور بشرطیکہ صاحبِ ایمان ہو تو ہم اس شخص کو خوشگوا زندگی دیں گے اور اُن کے اچھے کاموں کے عوض ان کا اجر د

۳۔ فاستجاب لھم ربھم انی لا اضیع عمل عامل منکم من ذکر وانثیٰ بعضکم من بعض۔ ؎۴
"پس منظور کر لیا اُن کی درخواست کو اُن کے ر نے یہ کہتے ہوئے کہ میں تم میں سے کسی کام کرنے والے کے عمل کو خواہ وہ مرد ہو یا عورت ضائع نہیں کرتا تم آپس میں ایک دوسرے سے (مربوط) ہو

۴۔ ولھن مثل الذی علیھن بالمعروف ؎۵ "اور عورتوں کے لئے اتنے ہی حقوق ہیں جس قدر

۱۔ زاد المعاد از ابن قیم۔ صفحہ ۳۱۲ جلد ۱ مطبوعہ مصر ۱۳۲۴ھ۔ ۲۔ النساء: ۱۲۴۔
۳۔ النحل: ۹۷۔ ۴۔ آل عمران: ۱۹۴۔ ۵۔ البقرہ: ۲۲۸۔

اُن پر ذمہ داریاں ہیں پسندیدہ دستور کے مطابق "

اسی طرح سے مرد اور عورت دونوں نجی ملکیت رکھنے اور مختلف کمائی کے ذرائع اختیار کرنے میں آزاد ہیں اور اپنے مرحوم والدین اور دوسرے اعزّہ کے ترکہ سے وراثت پانے کے حقدار ہیں :

۱ - للرجال نصیب مما ترک الوالدان والاقربون وللنساء نصیب مما ترک الوالدان والاقربون - ؎۱

"مردوں کے لئے ماں باپ اور قرابت داروں کے چھوڑے ہوئے مال میں سے حصہ ہے۔ اور عورتوں کے لئے بھی والدین اور اقرباء کے چھوڑے ہوئے مال میں سے حصہ ہے "

۲ - للرجال نصیب مما اکتسبوا وللنساء نصیب مما اکتسبن - ؎۲

"مردوں کے لئے اس میں سے حصہ ہے جو وہ اپنے لئے کمائیں اور عورتوں کے لئے اس میں سے حصہ ہے جو وہ اپنے لئے کمائیں "

لیکن چونکہ مرد اپنی مضبوط جسمانی ساخت کی بنا پر عورت کی نسبت زیادہ ذمہ داریاں سنبھالتا ہے اور زندگی میں زیادہ تکالیف برداشت کرتا ہے اُس کو وراثت میں زیادہ حصے کا حقدار قرار دیا گیا ہے اور عدالتی شہادت میں دو عورتوں کو ایک مرد کے برابر درجہ دیا گیا ہے اور اسی وجہ سے مرد کو خانگی زندگی میں بھی عورت پر فوقیت دی گئی ہے :

۱ - الرجال قوامون علی النساء بما فضل اللہ بعضھم علی بعض وبما انفقوا من اموالھم - ؎۳

"مرد عورتوں کے نگران ہیں اس سبب سے کہ اللہ تعالیٰ نے ان میں سے بعض کو بعض پر فضیلت دی ہے اور اس سبب سے کہ مرد (عورتوں پر) اپنا مال خرچ کرتے ہیں "

۲ - ولھن مثل الذی علیھن بالمعروف وللرجال علیھن درجۃ - ؎۴

"اور عورتوں کے لئے اتنے ہی حقوق ہیں جس قدر کہ ان پر ذمہ داریاں ہیں پسندیدہ دستور کے مطابق اور مردوں کو ان پر ایک درجہ برتری حاصل ہے"

لہذا مساوات کا اسلامی تصور عدل و انصاف اس کے قابل عمل ہونے کی صلاحیت پر قائم۔

---

۱ - النساء : ۷ -

۲ - النساء : ۳۲ -

حیاتِ انسانی کے تمام شعبوں میں کامل مساوات ناممکن العمل اور دنیا کی تاریخ میں ناپید ہے۔ اگر ہم
اہرِ قدرت اور بنی نوعِ انسان پر الطافِ الٰہی کا مشاہدہ کریں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے
یات کی تقسیم میں بھی کامل مساوات نہیں برتی اور اس کی بے پایاں حکمت نے کچھ افراد کو بعض
ات و خصوصیات کی وجہ سے دوسروں پر فوقیت دی ہے۔ حسنِ صورت، آواز کی شیرینی، جسمانی
خت کی عمدگی اور ذہنی صلاحیتیں بھی مرد اور عورت کو مساوی طور پر عطا نہیں کی گئی ہیں۔ تاہم
دی عطیاتِ الٰہی تمام طبقاتِ انسانی کو بلا امتیاز و تفریق عطا کئے گئے ہیں اور جہاں تک ان عطیات
تعلق ہے اللہ کی نظر میں کسی مخصوص طبقہ سے ترجیحی سلوک روا نہیں رکھا گیا۔

لہٰذا اسلام جس مساوات کی تلقین کرتا ہے وہ معاشرے میں بلند تر مقام، معاشی اور سیاسی
تبے حاصل کرنے کی جدوجہد کے مساوی مواقع ہیں۔ اسلام چاہتا ہے کہ معاشرے میں افراد کو
ی استعداد و صلاحیت کے مطابق روزگار کی جدوجہد سے روکنے کے لئے کوئی قانونی یا روایتی
کاوٹ نہ ہو۔ اور نہ ہی کسی مخصوص طبقے، خاندان، فرقے یا نسل کے مفاد کے لئے کوئی معاشرتی
متیازات ہوں۔ وہ تمام اصول و تصورات جو کسی مخصوص گروہ کے مفاد کی پشت پناہی کرتے ہوں،
عاشرے پر اُن کی اجارہ داری قائم رکھتے ہوں، اسلام کے منافی ہیں۔ اور اس کے نظام میں اُن
ے لئے کوئی جگہ نہیں ہے۔ ایسی تحریکات ان فطری اختلافات کے برعکس جو معاشرے میں جدوجہد
ر ترقی کی اُمنگ بیدار کرتی ہیں طاقت اور مصنوعی ذرائع سے غیر فطری عدم مساوات پیدا کرتی ہیں۔
ہذا اسلام کا مقصد اس تمام عدم مساوات کو دُور کر کے معاشی و سیاسی نظام کو ایک فطری بنیاد پر کھڑا
رنا ہے جس کا مطلب سب کے لئے سیاسی اور معاشرتی شعبوں میں جدوجہد کے یکساں مواقع مہیا
رنا ہے۔

اسلام میں مسلمانوں کو جو آزادی، عدل اور مساوات حاصل ہے وہی غیر مسلموں کو بھی حاصل ہے۔ بشرطیکہ
ہ اسلامی معاشرے کے خیر خواہ رہیں۔ جب تک غیر مسلم ایسے معاشرے کے وفادار اور خیر خواہ رہتے ہیں
ن کو مسلمانوں کے برابر شہری حقوق اور معاشی جدوجہد کے مساوی مواقع دیئے جاتے ہیں۔ غیر مسلموں کو
پنے مذہب کی پیروی اور طرزِ زندگی کی کامل آزادی ہوتی ہے بشرطیکہ وہ نظریۂ اسلام کو کوئی ضرر
پہنچائیں۔ غیر مسلموں کی حیثیت ان منشورات میں بہت اچھی طرح واضح کی گئی ہے جو رسول اکرمؐ نے

ینہ کے یہودیوں اور نجران کے عیسائیوں سے کئے تھے ۔ ان منشورات میں اسلام کا وہ عظیم تصور موجود ہے
، کا مقصد عالم گیر اخوت ، باہمی خیر سگالی ، مساوات ، عدل اور رواداری کی بنیاد پر مختلف فرقوں پہ مشتمل
۔ ریاست قائم کرنا ہے ۔ ہم منشور کا مدینہ کے متعلقہ حصے کا ترجمہ ذیل میں درج کرتے ہیں ۔:

"وہ (یہودی) جو مسلمانوں کے ساتھ ایک مشترک مقصد رکھیں گے اور اُنہی کی طرف سے لڑیں گے (مسلمانوں کے ساتھ مل کر) ایک قوم بنائیں گے ۔ وہ (یہودی) جو ہمارے ساتھ شامل ہوں گے ہماری امداد اور ہمدردی کے مستحق ہوں گے اور اُن کو ظلم وستم اور ایذا رسانی سے بچایا جائے گا ۔ یہودی اپنے اخراجات مسلمانوں کے ساتھ مل کر اس وقت تک خرچ کریں گے جب تک کہ وہ ایک مشترکہ دشمن سے لڑتے رہیں گے ۔ بنو عوف کے یہودی مل کر مسلمانوں کے ساتھ ایک قوم بنائیں گے ۔ یہودی اور مسلمان اپنے اپنے مذہب کی پیروی کریں گے ۔ بنو نجار ، بنو حارث ، بنو ساعدہ ، بنو جشم ، بنو اوس ، بنو ثعلبہ کے یہودیوں کو وہی مراعات حاصل ہوں گی جو بنو عوف کو حاصل ہیں ۔ یہودی اور مسلمان .... اُن لوگوں کے خلاف ایک دوسرے کی مدد کریں گے جو اس معاھدے میں شامل کسی جماعت سے لڑیں گے اور وہ ایک دوسرے سے مخلصانہ برتاؤ کریں گے ۔ اُن لوگوں کے لئے جو اس معاھدے کو تسلیم کریں گے یثرب (مدینہ) کا علاقہ واجب الاحترام ہوگا اور وہ ہر صورت میں یثرب پر حملہ آوروں کے خلاف ایک دوسرے کی مدد کریں گے۔"[1]

اسی قسم کا معاھدہ نبی نجران کے عیسائیوں کے ساتھ ہوا تھا ۔[2]

یہ منشورات اس امر کے ثبوت میں کافی شہادت پیش کرتے ہیں کہ رسولِ اکرمؐ مسلمان معاشرے کے غیر مسلم لین سے کس حد تک مساویانہ برتاؤ کرنا چاہتے تھے ۔ اگر مدینہ کے یہودی اور نجران کے عیسائی اُن معاھدوں شرائط کی خلاف ورزی نہ کرتے تو وہ بھی مسلم معاشرے کے ایک جزء لاینفک کی حیثیت سے مسلمانوں ے ساتھ امن وسکون سے زندگی بسر کرتے اور اسلامی تاریخ کسی اور انداز سے لکھی گئی ہوتی ۔

---

۱ ۔ ابن ہشام ، سیرت النبیؐ ، قاہرہ ۱۳۵۶ھ ۔ ۱۹۳۷ء ، جلد دوم ، صفحہ ۱۱۹ ۔ ۱۲۳ ۔

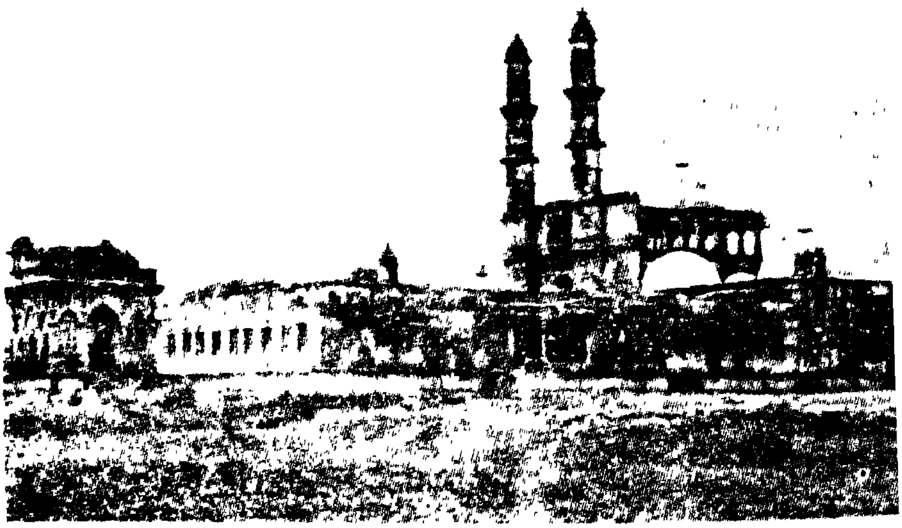
۲ ۔ (۱) نجران کے عیسائیوں سے کئے گئے معاہدہ کے لئے ملاحظہ کیجئے" فتوح البلدان" لیڈن ایڈیشن ۱۸۶۶ء ، صفحہ ۶۵ ۔ (۲) اس حصے کی تلخیص کر دی گئی ہے ۔

لاً اسلام بنی نوعِ انسان کو خاندانِ واحد سمجھتا ہے اور فرقہ واری ، گروہی ، نسلی اور دوسرے خود ساختہ یا رسوم کی پیداوار خیال کرتا ہے ۔ لہذا یہ بنی نوعِ انسان کی فلاح اور اتحاد یکاوٹ نہیں بننے چاہئیں ۔

اسلام مرد اور عورت کو مساوی قرار دیتا ہے گو اُس نے مرد کو خانگی زندگی اور معاشی دائرہ کی عظیم ذمہ داریوں کے پیشِ نظر زیادہ مراعات دی ہیں ۔

اسلام قانون کی نظر میں انسانی مساوات پر یقین رکھتا ہے ۔ اور انسانوں کے لئے ترقی اور دلانہ تقسیم کے لئے یکساں مواقع فراہم کرتا ہے ۔

جب تک غیر مسلم اراکین مسلم معاشرے کے وفادار رہیں اُنھیں وہ تمام سہولتیں مہیا کی انسانی وقار کو برقرار رکھنے کے لئے درکار ہوتی ہیں ۔ اور چونکہ اسلامی معاشرہ ابتداءً ے بنیادی اصول پر قائم ہے لہذا غیر مسلم اراکین قانونی امور اور عام زندگی میں بھی اپنے وطنوں کے ساتھ کامل مساوات کے مستحق ہیں ۔



سنّت

صدر اسلام میں اس کا تصوّر اور ارتقاء

ڈاکٹر احمد حسن ✻ ترجمہ: شاہ محی الحق فاروقی

غیر محتاط اور آزادانہ استعمال میں سنّت اور حدیث کی اصطلاحوں کے معنی میں کوئی فرق نہیں ہے۔ عام طور پر دونوں کا ایک ہی مفہوم سمجھا جاتا ہے۔ جسے ہم "احادیثِ رسولؐ" کا نام دیتے ہیں۔ لیکن ان اصطلاحات کے تحقیقی مطالعہ سے یہ واضح ہو جائے گا کہ ابتدائی ارتقائی منازل میں یہ دونوں اصطلاحات ہم معنی نہیں تھیں۔ سنّت کے ابتدائی اور بنیادی معنی راستہ، پگڈنڈی، رویہ، طریقہ، سلوک، رواج، دستور، عادت، طرزِ عمل اور روشِ زندگی ہیں[1]۔ اس اصطلاح کا اطلاق معیاری طرزِ عمل اور مثالی رواج اور دستور پر ہوتا ہے خواہ وہ ایک فرد کا ہو یا فرقہ اور جماعت کا۔ پسندیدہ ہو یا ناپسندیدہ۔ اللہ تعالیٰ کا وہ طرزِ عمل جو امم ماضیہ کے ساتھ رہا قرآن مجید میں سنّت اللہ[2] کے نام سے مذکور ہے اور اقوام سابقہ کی سنّت[3] سے مراد ان اقوام کی عادات اور ان کے طرزِ عمل اور ان کا زندگی گزارنے کا طریقہ ہے۔ قرآن مجید کی متعدد آیات میں لفظ سنّت کا استعمال عادت، رواج اور طرزِ عمل کے معنوں میں ملتا ہے۔[4]

مسلمانوں کے لئے "سنّت" کا لفظ کوئی نیا لفظ نہ تھا کیونکہ اسلام سے قبل بھی عرب کے جاہلی ادب میں یہ لفظ عام طور پر مستعمل تھا۔ عرب اس لفظ کو اپنے سابقہ رواج و رسوم اور اپنے آباء و اجداد کے مثالی طرزِ عمل کے لئے استعمال کرتے تھے اور اس سے مراد اپنا سماجی قانون یا رسم و رواج لیتے تھے۔ چونکہ وہ ان رسوم و رواج کو مثالی اور معیاری سمجھتے تھے لہذا بڑی شدت سے ان کی پابندی کرتے تھے۔ لبید بن ربیعہ اپنے مشہور معلقہ میں کہتا ہے:-

من معشرٍ سنّت لہم آباؤہم   ولکل قوم سنۃ و امامہا

یعنی — اس کا تعلق اس قبیلہ سے ہے جن کے اسلاف نے ان کے لئے ایک مثالی طرزِ عمل کی طرح ڈال دی۔ ہر قوم کا ایک طرزِ عمل (طریقہ کار) اور اس کا اپنا رہنما ہوا کرتا ہے۔[5]

قدیم رواج کو توڑنا اور مروجہ رسوم و عادات کو مسلسل قائم نہ رکھنا عربوں میں ناپسندیدہ عمل مانا جاتا تھا۔ سنّت اور قدیم طور و طریق کی پابندی نہ کرنے کو وہ بدعت (INNOVATION) خیال کرتے تھے۔ چنانچہ بدعت کا لفظ سنّت کے بالمقابل بولا جاتا تھا[۷]۔ عربی کے ابتدائی اسلامی ادب میں اس کی واضح شہادت موجود ہے۔

سنّت کا لفظ خواہ اجتماعی طرزِ عمل کے لئے استعمال ہو یا انفرادی روش کے لئے اس میں ایک معیاری ومثالی عنصر پایا جاتا ہے اور اس کے معنی میں یہی مفہوم وہ امتیازی حیثیت رکھتا ہے جو اس لفظ کے دیگر مترادف الفاظ سے اسے ممتاز کرتا ہے۔ اس بیان کو مزید واضح کرنے کے لئے ہم چند مثالیں پیش کرتے ہیں۔ امام ابو یوسفؒ عباسی خلیفہ کو ان سنّتوں کے احیاء کی ہدایت کرتے ہیں جو خلفاء راشدین نے قائم کی تھیں کیونکہ امام ابو یوسف کے قول کے مطابق سنّتوں کا احیاء ایک لازوال نیکی ہے[۷]۔ ایک اور مثال ملاحظہ ہو۔ بصرہ اور خراسان کی مفتوحہ زمینوں کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ یہ زمینیں عراق کی دوسری زمینوں کی طرح ہیں اس لئے ان پر انہیں اصولوں کا اطلاق ہونا چاہئے جو سوادِ عراق کے معاملہ میں طے ہو چکے ہیں۔ پھر وہ لکھتے ہیں "لیکن چونکہ ان (بصرہ اور خراسان کے) علاقوں پر پہلے سے ایک مخصوص سنّت (قانون) جاری ہے اور یکے بعد دیگرے آنے والے خلفاء نے بھی اس سنّت کو بحال رکھا ہے لہٰذا ان علاقوں کو سابقہ حالت پر چھوڑ دیا جائے اور مروجہ دستور کو نافذ رہنے دیا جائے[۸]۔ ان دونوں مثالوں میں لفظ سنّت معیاری دستور و رواج کے لئے استعمال ہوا ہے۔

یہاں تک ہم نے سنّت کے لغوی مفہوم سے بحث کی ہے لیکن جب یہ اصطلاح اسلامی اصول و قوانین میں استعمال ہو تو اس سے مراد وہ معیاری طرزِ عمل اور مثالی طریق کار ہوتا ہے جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور نمونہ مقرر کیا ہو اور جو آپؐ کی زندگی میں بلا شرکت غیرے آپؐ کے طرزِ عمل کے ساتھ مخصوص تھا۔ بعد کی نسلوں میں یہ لفظ ابتدائی دور کے مسلمانوں کے اس تعامل کے لئے بولا جانے لگا جو سنّت رسول اللہؐ کی ترجمانی کرتا تھا۔ یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ امام شافعیؒ کے دور کے بعد علماء حدیث کی اصطلاح میں حدیث و سنّت بلا تفریق ایک ہی مفہوم کو بیان کرنے کے لئے استعمال ہونے لگے لیکن یہ درست نہیں کیونکہ حدیث اور سنّت جداگانہ معانی پر مشتمل دو مختلف اصطلاحیں ہیں۔ حدیث تو رسول اللہؐ کے کسی ارشاد، عمل، یا مسئلہ کے بیان یا روایت کا نام ہے جب کہ سنّت وہ قانون ہے جو اس روایت سے

مستنبط ہوا ہو۔ بالفاظ دیگر حدیث گویا سنّت کی ماخذ اور اس کی حامل ہے۔ سنّت حدیث میں شامل ہے اسی لئے بجا طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں حدیث پانچ سنّتوں پر مشتمل ہے[9] یا حضرت بریرہؓ کے واقعہ میں تین سنّتیں ہیں[10] مزید برآں یہ بھی ضروری نہیں کہ سنّت کا استنباط یا علم ہمیشہ حدیث یعنی روایت سے ہو۔ صدر اسلام کے فقہی ادب سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ سنّت کی اصطلاح مسلمانوں میں مروجہ اس طریق کار (تعامل) کے لئے استعمال ہوتی تھی جس کے متعلق یہ دعویٰ کیا جاتا تھا کہ وہ مسلسل رسول اللہؐ کے وقت سے چلا آرہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سنّت کبھی تو حدیث سے مختلف ہوتی ہے اور کبھی حدیث اس کی تائید کرتی ہے۔ ذیل کا مقولہ ان دونوں اصطلاحوں کے درمیان فرق پر روشنی ڈالتا ہے۔ روایت ہے کہ عبدالرحمٰن بن مہدی (متوفی ۱۹۸ھ) نے کہا: "سفیان ثوریؒ حدیث کے امام ہیں سنّت کے امام نہیں جب کہ اوزاعیؒ سنّت کے امام ہیں حدیث کے نہیں لیکن مالکؒ دونوں کے امام ہیں۔ ابو یوسفؒ کو بھی ان کے سوانح نگاروں نے صاحبِ حدیث اور صاحبِ سنّت کہا ہے[11]۔ اسی طرح ابو یوسفؒ اس حدیث کی پیروی پر زور دیتے ہیں جو قرآن و سنت کے مطابق ہو[12] یہ تمام مثالیں واضح طور پر حدیث اور سنّت کے معنی ظاہر کرتی ہیں الغرض سنّت اور حدیث کے ابتدائی معنوں میں فرق یہ ہے کہ سنّت کے دائرہ میں معروف روایات، تعامل اُمت اور مسلمانوں کے مسلّمہ رواج شامل تھے اس کے برعکس حدیث نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے نافذ کئے ہوئے مقررہ اور حتمی قوانین کے صرف ایک بیان کی حیثیت رکھتی تھی لیکن امام شافعیؒ نے سنّت کے مروجہ معنی کی شدت سے مخالفت کی اور اس بات پر زور دیا کہ سنّت کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مستند احادیث سے اخذ کیا جائے انھوں نے مسلمانوں کے مسلّمہ اور متفق علیہ رواج (تعامل) پر حضورؐ کی صحیح حدیث کو ترجیح دی اس وقت سے سنّت اور حدیث کی اصطلاحیں ایک ہی مفہوم میں استعمال ہونے لگیں[13]

ابتدائی دَور کے فقہی ادب سے بھی یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حدیث کا لفظ صرف نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال ہی کے لئے استعمال نہیں ہوتا تھا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ امام شافعیؒ سے پہلے یہ لفظ صحابہ اور تابعین کے آثار کے لئے بھی استعمال ہوتا تھا۔ سوار اور گھوڑے کے درمیان مالِ غنیمت کے بٹوارہ کے مسئلہ میں شام کے گورنر کے فیصلہ کو جسے خلیفۂ ثانی حضرت عمرؓ نے منظور فرمایا تھا ابو یوسفؒ حدیث کہتے ہیں اور امام ابو حنیفہؒ اسے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی متفقہ حدیث پر ترجیح دیتے ہیں[14] معلوم ہوتا ہے کہ حدیث کو محض نبی اکرمؐ کے اقوال و افعال کے لئے اس وقت مختص کیا گیا جب سنّت اور حدیث کے درمیان فرق کو مٹا دیا گیا۔

یئے اب ہم نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کی سنت کے تصور پر گفتگو کریں۔ مغربی مصنفین نے یہ ثابت کرنے
ش کی ہے کہ اسلام میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت دراصل عرب قبل از اسلام کی اس سنت
اِنام تھا جس میں قرآن پاک نے کچھ ترمیم کر دی تھی مزید براں ان میں سے بعض کے خیال کے
، "سنتِ نبوی" کا تصور بعد کی پیداوار ہے کیونکہ ابتدائی دَور کے مسلمانوں کے نزدیک سنت کا
،صرف مسلمانوں کا اپنا رواج اور تعامل تھا۔ یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ اسلام میں "سنتِ نبوی"
رلعبثتِ نبوی کے ساتھ آیا۔ قرآن حکیم بار بار مسلمانوں پر اطاعتِ رسولؐ کو فرض قرار دیتا ہے
پؐ کے طریقۂ عمل کو مثالی قرار دیتا ہے۔ لہٰذا ابتدا ہی سے مسلمانوں نے قرآن پاک کی تعلیمات کی
بی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو اپنے لئے نمونہ قرار دیا۔ وہ سنت کو کوئی ایسا رواج اور طرزِ عمل
سمجھتے تھے جو اسلام سے پہلے ہی عرب قبیلوں میں رائج رہا ہو۔ قرآن پاک نے رسولِ اکرم صلی اللہ
سلم کے مثالی طرزِ عمل کے لئے "اُسوہ"[۱۵] کا لفظ استعمال کیا ہے لہٰذا تصور کے لحاظ سے اس کا
قبیلوں کی سنت سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ اس میں شک نہیں کہ دورِ جاہلیت کے بہت سے طریقے
،عہد میں باقی رہ گئے ان میں سے بعض میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جزئی ترمیم فرمائی، اور بعض
پ نے کلی طور پر نئے طریقوں سے تبدیل کر دیا۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ مجموعی لحاظ سے ان تمام
وں کو نبی اکرمؐ کی منظوری حاصل تھی لہٰذا ان کی صرف جاہلی دور کے مروجہ طریقوں والی حیثیت ختم ہو گئی۔
مزید براں اگرچہ معاشرہ کے افعال قرآن کے تابع تھے تاہم یہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی ذات
تھی جس نے قرآنی احکام کو ایک مخصوص شکل میں عملی وجود بخشا۔ پس جس طریقہ سے آپؐ نے قرآن پر
یا وہ معاشرہ کا قانون بن گیا لہٰذا یہ سمجھنا درست نہ ہوگا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہؓ
سول اللہؐ کے فعل کو جن کے ذریعہ انھیں قرآن پاک ملا تھا نظر انداز کر دیا پھر قرآن اور سنتِ
باہم اس قدر مربوط ہیں کہ انھیں ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ ہم ان دونوں کو ایک
بلِ تقسیم وحدت" (INTEGRAL WHOLE) کہہ سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ نبی اکرم صلی اللہ
وسلم کی حیثیت صرف یہ نہیں تھی کہ وہ کسی جامد ذریعہ یا گراموفون کے ریکارڈ کی طرح محض پیغام الٰہی
ہچا دیں لہٰذا منطقی اعتبار سے "سنتِ رسولؐ" کا تصور ابتدائے اسلام ہی سے رہا ہوگا۔
مستشرقین کے نزدیک اس تصور کے مسترد کرنے کا ایک سبب ابتدائی دَور کے اسلامی ادب میں

"سنتِ رسولؐ" کی اصطلاح کا بہت کم استعمال ہے۔ پروفیسر شخت کو ابنِ ہشام (متوفی ۲۱۸ھ) کی سیرۃ النبیؐ میں یہ اصطلاح صرف ایک جگہ نظر آئی۔ اس کے متعلق بھی وہ کہتے ہیں کہ یہ اصطلاح اس مقام پر ایک مختلف مفہوم میں استعمال ہوئی ہے[16]۔ لیکن یہ عجیب بات ہے کہ پروفیسر شخت حجۃ الوداع کے موقع پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے خطبہ کا ذکر نہیں کرتے۔ اس خطبہ میں واضح طور پر ابنِ ہشام نے "کتاب اللہ اور سنتِ رسولؐ" کا ذکر کیا ہے[17]۔ اس کے علاوہ ہم یہ بھی پڑھتے ہیں کہ حضرت عمر فاروقؓ نے کچھ صحابہ و مختلف مقامات پر لوگوں کو دین اور سنّتِ رسولؐ کی تعلیم کے لئے بھیجا تھا[18]۔ عبدالملک بن مروان (متوفی ۸۶ھ) کے نام حسن بصریؒ (متوفی ۱۱۰ھ) کے مکتوب میں "سنتِ رسولؐ" کے الفاظ استعمال ہوتے ہیں[19]۔ یہ اصطلاح امام شافعیؒ سے پہلے ابتدائی دَور کے فقہی ادب میں بھی استعمال ہوئی ہے[20]۔ لیکن اس وقت اس اصطلاح کے استعمال کا لازمی مطلب یہ نہیں ہے کہ اس اصطلاح کا موجودہ مفہوم بھی اس وقت وجود تھا۔ ہم اپنے استدلال کی بنیاد اس بات پر رکھتے ہیں کہ نزولِ وحی کی ابتدا ہی سے مسلمانوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے طرزِ عمل کو اپنے لئے نمونہ اور مثال بنالیا تھا۔ یہ بات اس دعوے کے ثبوت کے لئے کافی ہے کہ سنتِ نبوی کا تصوّر بعثت کے ساتھ ہی وجود میں آیا۔

پروفیسر شخت نے یہ بھی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ شروع میں "سنّت" کی اصطلاح اپنے اسلامی سیاق و سباق میں فقہی سے زیادہ سیاسی مفہوم میں مستعمل تھی۔ اور اس کا اطلاق خلفاء کے انصرامِ مملکت و حکمتِ عملی سے ہوتا تھا۔ وہ اس کا آغاز ابوبکرؓ اور عمرؓ کی سنّت سے کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ سنتِ رسولؐ کا تصوّر ان واقعات سے پیدا ہوا جو خلیفہ ثالث حضرت عثمانؓ کی شہادت پر منتج ہوئے تھے۔ انہیں اس الزام کی بنا پر شہید کیا گیا کہ وہ اپنے پیش روؤں کے طرزِ عمل (سنّت) سے ہٹ گئے تھے۔ پروفیسر شخت کے بیان کے مطابق "سنّت رسولؐ" کی اصطلاح سب سے پہلے خارجی رہنما عبداللہ بن [illegible] نے (خلیفہ) عبدالملک کے نام اپنے مکتوب میں استعمال کی تھی۔ ان کا خیال ہے کہ مذہبی مفہوم [illegible] بھی یہ اصطلاح سب سے پہلے انھیں خلیفہ کے نام حسن بصریؒ کے مکتوب میں استعمال ہوئی تھی۔ وہ [illegible] بھی سمجھتے ہیں کہ اسلامی قانون میں اس اصطلاح کا ابتدائی استعمال پہلی صدی ہجری کے اواخر میں فقہا [illegible] نے کیا تھا[21]۔ [illegible] شخت اپنے دعوٰی کی بنیاد محض ظن و تخمین پر رکھتے ہیں اور اس [illegible] میں وہ [illegible] کو [illegible] بالا [illegible] نظر انداز کر دیتے ہیں۔ مزید برآں یہ ثابت کرنے کے لئے

ادت درکار ہے کہ اس اصطلاح کا مفہوم سیاسی تھا اور اس کا تعلق شہادت حضرت عثمانؓ سے تھا۔
ے عام طور پر مسلمانوں کو زندگی کے ہر میدان میں رسول اللہؐ کے عمل کی تقلید کا حکم دیتا ہے۔
لکؒ کی ایک روایت کے مطابق حضرت ابو بکرؓ کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اُنھوں نے یہ اصطلاح
ہوم میں استعمال کی تھی[۲۳] اس روایت کو مشکوک سمجھنے کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔ مزید برآں
قلاً مستبعد ہے کہ مسلمانوں نے پوری ایک صدی تک اپنے قانونی معاملات میں رسول اللہؐ کے
نظر انداز کر دیا ہو۔

ہاں تک سنت کے ابتدائی نشوونما کا تعلق ہے یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ سنت کے مفہوم میں ابتداء
ے امام شافعیؒ کے زمانہ تک ارتقاء پایا جاتا ہے۔ ابتدائی دور کی تصنیفات یہ ظاہر کرتی ہیں
قہی مدارس کے نزدیک سنت اُمت کے اس عمل کا نام تھا جس کو رسول اللہؐ کی مشہور و معروف
، آپؐ کے عمل یا آپؐ کے صحابہؓ اور تابعین کی روایات و عمل کی تائید حاصل ہو۔ اس کے برعکس امام
ہر مستند حدیث کو اگرچہ وہ آحاد ہی کیوں نہ ہو رسولؐ کی سنت تسلیم کرتے تھے خواہ اس پر اُمت
رہا ہو یا نہ رہا ہو لہٰذا قدیم فقہی مدارس اور امام شافعیؒ کے مابین اختلاف کا مرکز ایسی آحاد
ث تھیں جن پر اُمت کا عمل نہیں تھا۔ اسی سے پروفیسر شخت نے یہ نتیجہ نکالا کہ (۱) ابتداء میں
اُمت کے عمل کا نام تھا، سنتِ رسولؐ کے لئے سنت کا لفظ بعد میں استعمال ہوا اور (۲) یہ کہ
عد میں سنت کا لفظ سنتِ رسولؐ کے لئے استعمال ہونے لگا تو بے شمار احادیث وضع کی گئیں
ں کہ اب شاید ہی کوئی ایسی حدیث ہو جسے صحیح کہا جا سکے یعنی اس کا تعلق براہِ راست نبی اکرم صلی اللہ
لم سے قائم کیا جا سکے۔ یہ دعویٰ پورے مجموعہ حدیث کو خواہ وہ صحیح ہو یا نہ ہو رد کر دینے پر منتج ہوتا
ہے۔ ہمارے خیال میں رسول اللہؐ کی وفات کے بعد حدیث پر عمل اور اس کے نشر و اشاعت کا کام
ی ساتھ ہوا۔ صدر اسلام میں تعامل کو معیار سمجھا جاتا رہا۔ اس وقت مسلمانوں کا طرزِ عمل نبی کریم
للہ علیہ وسلم کے عمل کے عین مطابق تھا۔ اس لئے اس وقت کے تعامل کو کسی قانونی سند کی تائید کی
ت نہیں تھی۔ کیونکہ آپؐ کے عمل سے مشابہ ہونے کی وجہ سے یہ تعامل اُمت خود اپنی جگہ معیار
سند تھا[۲۴] لیکن مرورِ ایام کے ساتھ مثالی سنت سے جب اس تعامل کی موافقت کم ہوتی گئی تو
صحت کو جانچنے کے لئے حدیث کی تائید کی ضرورت پڑی۔ یہی وجہ ہے کہ مدینہ فقہی مدارس نے

ا مل امت پر امام شافعیؒ سے زیادہ زور دیا خود امام شافعیؒ سے پہلے کے فقہاء کے یہاں یہ بات ملتی ہے ان میں جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے جتنا زیادہ قریب تھا اتنا ہی زیادہ وہ تعامل پر زور دیتا ا۔ اگرچہ بعد کے فقہاء کبھی کبھار عمل کا ذکر کر دیتے ہیں لیکن وہ بیشتر اس عمل کی تائید میں حدیث پیش کرتے ں۔ یہی وجہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ امام اوزاعیؒ اور امام مالکؒ کے مقابلہ میں حدیث پر زیادہ ور دیتے ہیں۔ حدیث کے معاملہ میں غیر محتاط وہ بھی نہیں جو عمل پر زور دیتے ہیں۔ لہٰذا ہم بڑے وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ حدیث و سنّت ایک دوسرے کے متوازی ہیں۔ آئندہ صفحات میں ہم ارتقاء سنّت کے ختلف مراحل پیش کرنے کی کوشش کریں گے۔

عہد نبویؐ میں آپؐ کے طرزِ عمل یا آپؐ کی منشاء کے موافق عمل کا نام سنّت کی پیروی تھا۔ صحابہ کرامؓ نی زندگیوں کو قرآن کے مطابق اس طرح ڈھالتے تھے جس طرح اس کی تشریح و تمثیل رسول اللہؐ کے اُسوہ سے ہوتی تھی۔ اپنے اعمال کی صحت کی تائید کے لئے انھیں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل کے نمونہ کے علاوہ اور کسی علیحدہ قانون کی ضرورت نہ تھی۔ آپؐ کے وصال کے بعد صحابہ کرامؓ کے پاس قرآن مجید تھا، اسوۂ رسولؐ تھا اور پھر ان کے وہ اپنے اعمال تھے جو وہ رسول اللہؐ کے زمانہ میں کیا کرتے تھے۔ صحابہؓ عرب کے باہر مختلف شہروں میں آباد ہو گئے ان کی حیثیت صرف سنّتِ رسولؐ کے خبر رساں نہ تھی بلکہ وہ اس سنت کے شارح و مفسر بھی تھے۔ اس چیز نے سنّت کے دائرہ کو وسیع کر دیا۔ اسوۂ نبیؐ اور سیرۃ نبوی کے نمائندے کی حیثیت سے صحابہؓ کے اعمال و آراء آنے والی نسلوں کے لئے نمونہ اور حجت بن گئیں۔ ہمیں یہ روایت ملتی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک بار اپنے ایک گورنر کو سو دُرّوں کی سزا دی تو حضرت عمرو بن العاصؓ ان کے پاس آئے اور کہا "اگر آپؓ اپنے گورنروں کے لئے ایسی سزائیں تجویز کریں گے تو یہ ان کے ساتھ بڑی زیادتی ہوگی اور بعد میں یہ سنّت بن جائے گی۔"[۲۵] اس روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صحابہؓ کے افعال کو بھی سنّت سمجھا جاتا تھا۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں جو طریقہ شروع ہوا کم و بیش وہ طریقہ خلفائے راشدینؓ کے عہد تک جاری رہا۔ انھوں نے مسلسل روایات کو محفوظ رکھنے اور حشو و زوائد کے ملنے کو روکنے کی کوشش [illegible] آپ کے طرز عمل کے متعلق [illegible] دریافت کیا [illegible] مسلمہ طور پر [illegible]

یث تعامل اُمت اور اس عام دستور کے موافق ہوتی جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے ۔ آپ کی سنّت معلوم کرنے کے لئے لوگوں کے پاس دو ذرائع تھے یعنی (۱) وہ تعامل اُمت جو اے غیر مخلوط اور متواتر تھا اور (۲) روایت۔ لیکن اس بات کا خطرہ تھا کہ کچھ ایسی روایات بھی سامنے فقہ عمل سے مطابقت نہ رکھتی ہوں لہذا خلفائے راشدین نے ایسی احتیاطی کارروائیاں کیں کہ کم از کم ات میں آپ کا طرزِ عمل (سنّت) اپنی اصلی صورت میں برقرار رہے۔ اگر کوئی صحابی ایسی خبر دیتے جو کے مطابق نہ ہوتی تو اس کی تحقیق بڑی شدت سے کی جاتی۔ اس قسم کی مثالیں بے شمار ہیں جو ظاہر ابتدائی دَور کے خلفاء کسی خبرِ آحاد کو قبول کرنے میں بڑے محتاط تھے حضرت ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ایت ہے کہ انھوں نے ایک حدیث کی تصدیق ایک دوسرے صحابی سے کروائی[۲۶] حضرت عمر بن خطاب الیٰ عنہ اس معاملہ میں اپنے پیش رو سے بھی زیادہ محتاط تھے۔ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ دو افراد کی شہادتوں پر قبول کرتے تھے۔ اسی طرح چوتھے خلیفہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے جاتا ہے کہ وہ خبر الواحد کو اسی وقت قبول کرتے تھے جب اس کی تصدیق بذریعہ حلف کی جاتی[۲۷] رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ بارہا انھوں نے حج یا دوسرے اجتماعات کے موقع[۲۸] صلی اللہ علیہ وسلم کے قول یا فعل کو صحابہؓ سے دریافت کیا۔ کسی معاملہ میں اگر انھیں خبرِ آحاد ملتی تو وہ علان کے ذریعہ لوگوں کو بتاتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّت وہ نہیں جو لوگوں کے درمیان بلکہ اس طرح ہے[۲۹]۔ اس طریقہ نے سنّت کو خارجی عناصر کی آمیزش سے محفوظ رکھا۔ یہی وجہ ہے کہ ائے راشدین کے زمانہ میں وہ افراتفری نہیں ملتی جو بعد کے عہد میں نظر آتی ہے جبکہ احادیث کی بڑی آزادی کے ساتھ کی جانے لگی۔ اس میں شک نہیں کہ شروع میں بھی اختلافات ہوئے کیونکہ ے ختم نہیں کی جا سکتی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ قانون کے معاملہ میں اختلاف رائے ختم کرنے کے لئے ی پر زور دیا جانے لگا لیکن اس سے اختلافات ختم نہیں ہوئے کیونکہ خود حدیث میں اختلافات لے۔ بہر حال اسلام کے ابتدائی عہد میں معاشرہ کا نظم قرآن مجید اور اس تعامل اُمت پر تھا جو آپ سے چلا آ رہا تھا۔ سنّت کا یہ دَور اپنے تواتر اور نسبتاً زیادہ غیر مخلوط ہونے کے لئے ممتاز ہے۔ ت کی صحت کی بنا پر سنّت کی صحت کے لئے حدیث یا روایت سے تائید کی ضرورت نہیں تھی۔ اس راشدین کے دَور تک ہمیں روایات کی بھرمار نہیں ملتی۔

خلفائے راشدین کے بعد ریاستی معاملات کی نوعیت ایک خالص اور متواتر روایت سے علیحدہ ہوتی گئی خود معاشرہ میں بھی مسلمانوں کے درمیان بدعتیں اُبھرنے لگیں۔ ہر فرقہ اپنے عقیدہ کو اسلامی تعلیمات کا ایک اہم جزو منوانے اور اسے کسی سند سے ثابت کرنے کی کوشش کرنے لگا۔ اس وقت تک وہ پابندی بھی ختم ہو چکی تھی جو حدیث کی آزادانہ اشاعت پر لگی ہوئی تھی۔ نتیجۃً لوگوں نے کثرت سے حدیث کی روایت شروع کر دی اور روایت حدیث کی تحریک تیزی کے ساتھ بڑھتی گئی۔ اسلام میں بدعت اور فتنہ نے اپنا سر اٹھایا۔ خلفائے بنو امیہ کو بالعموم مثالی رواج اور تعامل اُمت کو غیر مخلوط رکھنے یا اس کے تواتر کو قائم رکھنے سے کوئی دلچسپی نہ تھی۔ سارا قانونی نظام ایک ذاتی معاملہ بن گیا اور مفتیوں نے اپنی ذاتی حیثیت سے اپنے کام کو جاری رکھا۔ اُمویوں کے مقرر کئے ہوئے قضاۃ اور ارکانِ عدلیہ کم و بیش انھیں کی نگرانی میں کام کرتے تھے لہٰذا اس بات کی کوئی ضمانت نہ تھی کہ ان کے فیصلے معروضی یعنی واقعیت پر مبنی نہ ہوں گے۔ یہی وجہ ہے کہ خلفائے راشدین کے بعد تعامل اپنی مثالی صورت میں باقی نہ رہ سکا اور اب لوگوں نے حدیث کو اساسی حیثیت دے دی، اور سنّت کو حدیث سے ثابت کرنے لگے۔ ان حالات میں حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے متعلق کہا جاتا ہے کہ انھوں نے ابوبکر بن عمرو بن حزمؒ کو حدیث اور سنّتِ رسولؐ اور خلیفہ ثانی حضرت عمرؓ کی سنّت جمع کرنے کا حکم دیا[۲۱]۔ جوں جوں وقت گزرتا گیا مسلمانوں کے تعامل کو جب تک وہ کسی حدیث سے ثابت نہ ہو سنّتِ رسولؐ سمجھنے کا رجحان ختم ہوتا گیا اس پسِ منظر میں یہ بات آسانی سے سمجھ میں آسکتی ہے کہ حدیث میں اسناد کو اہمیت اس وقت حاصل ہوئی جب تعامل پر سے اعتماد اُٹھ گیا اور معاشرہ اخلاقی طور پر انحطاط پذیر ہو گیا۔ اگرچہ حدیث کی آزادانہ روایت کثیر تعداد میں احادیث وضع کرنے پر منتج ہوئی لیکن یہ واضعین قانونی دائرہ میں پوری طرح کامیاب نہ ہو سکے کیونکہ قانونی فیصلوں کا اکثر حصہ تعامل بن چکا تھا اور لوگوں میں عام طور سے معروف تھا۔ جہاں کہیں اختلافات پیدا بھی ہوئے وہ زیادہ تر لوگوں میں پھیلی ہوئی باہم متصادم احادیث کی بنا پر تھے۔ یہ اختلافات اتنے بنیادی اور اہم نہ تھے کہ [illegible] پر اثر انداز ہو سکتے۔ قانونی دائرہ کے محفوظ رہنے کا ثبوت اس حقیقت سے بھی مل سکتا ہے کہ [illegible] قانونی معاملات [illegible] شیعوں کا اپنا مجموعۂ احادیث ہے لیکن وہ بہت کم نکات پر اہلِ سنّت سے [illegible]

[illegible] معاملات کی بنیاد [illegible] تب ہونے والے قانونی وسایا سے زیادہ عمل [illegible]

بہ کرامؓ اپنے فطری اور روزمرہ کے انداز میں معاشرتی، مذہبی اور سیاسی معاملات میں حصہ لیتے
لی واحد ممتاز خصوصیت یہ تھی کہ ان کے عمل کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کا نمونہ سمجھ کر لوگ
ع کرتے تھے۔ لہٰذا ان کی زندگی کے عملی پہلو کا دوررس اثر تابعین کی دوسری نسل پر پڑا [illegible]
معاملات میں جب انہوں (صحابہؓ) نے خود اجتہاد کیا تو لوگوں نے اسے مستند مان لیا اور [illegible] امت
گیا۔ درحقیقت یہ صحابہ کی سنت [illegible] سنت [illegible] تھی۔ امت نے صحابہ کے اجتہاد کو سنت کیوں
جہ بڑی واضح ہے۔ لوگوں کو یہ بات بخوبی معلوم تھی کہ اسلام کے سچے پیرو ہونے کی وجہ سے [illegible]
اور خلفاء اربعہ بالخصوص سنت رسول سے روگردانی نہیں کر سکتے تھے۔ [illegible] معاملات کی ایک طویل
ہد ہے جن میں [illegible] حضرت عمر بن خطابؓ نے اپنی رائے قائم کی اور ترقی پذیر اسلامی
یہ بات بڑی فطری تھی لہٰذا [illegible] کے اجتہاد کے ساتھ ذاتی رائے کا عنصر بھی سنت میں داخل
یہ بتا دینا بھی ضروری ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے مستند [illegible] کے متعلق [illegible] جو
معلوم ہوئی اسے صحابہ بدعت سمجھتے تھے۔ نماز تراویح کے معاملہ میں حضرت عمرؓ کا مشہور فقرہ
ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ صحابہ کرامؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اصل سنت
مستخرج ہونے والی سنت کے باریک فرق کے معاملہ [illegible] بڑے محتاط تھے۔ نماز تراویح کی
بدعت جو رمضان میں جماعت سے ادا کی جاتی تھی آخر [illegible] سنت میں داخل ہو گئی اور تمام عالم
آج تک اس پر عمل کیا جاتا ہے۔ اس میں کوئی [illegible] کہ اکثر معاملات میں صحابہ کی سنت ان
پر مبنی تھی لیکن یہ بھی ابتدائی دور میں سنت کی [illegible] ہو گئی تھی [illegible] اس بات سے
ی ہجری کے فقہاء کے مابین یہ اختلاف نمودار ہوا [illegible] سمجھنا چاہئے یا [illegible]
یہ وجہ ہے کہ بعض معاملات میں، جیسا کہ ہم آ[illegible] کے ابتدائی [illegible]
ہر کو حدیث آحاد پر ترجیح دیتے تھے۔ [illegible] کے درمیان موازنہ
انند تعامل اور روایت تھے۔

[illegible] سنت [illegible]
وسیع ہو گیا [illegible] اس میں [illegible]
[illegible] کے فقہاء کی بہت سی تحریروں میں سنت [illegible] کی جھلک نظر آتی ہے —

امام محمد بن الحسن، مدعی کے حلف کے ساتھ ایک شہادت کی بنیاد پر فیصلہ دینے کے طریقہ کو حضرت معاویہؓ یا عبدالملکؒ کی طرف منسوب کرتے ہیں[۳۳]۔ مگر امام مالکؒ اس طریقہ کو سنت کہتے ہیں[۳۵]۔ ابن المقفع (متوفی تقریباً ۱۴۰ھ) کہتے ہیں کہ سنت کی سند پر قتل کی سزا دی گئی لیکن جب اس سنت کی گہری تحقیق کی گئی تو معلوم ہوا کہ وہ عبدالملک یا کسی اور حاکم کا عمل تھا، جس کو سنّت کہا جا رہا تھا[۳۶]۔ امام ابویوسف، امام اوزاعی اور دوسرے حجازی فقہاء پر مضت السنۃ (ماضی میں سنّت اسی طرح تھی) کی اصطلاح کے کثرت استعمال کا الزام لگاتے ہیں۔ ابویوسفؒ کے بیان کے مطابق جس سنّت کا یہ لوگ حوالہ دیتے ہیں ممکن ہے وہ بازار کے کسی انسپکٹر یا کسی ضلعی گورنر کا فیصلہ ہو[۳۷]۔ امام شافعیؒ جب مدینہ سے عراق گئے تو انھیں سنتِ نبویؐ اور اس کے ارتقاء مابعد کے نازک فرق کا علم ہوگیا۔ لہٰذا انھوں نے تعامل کے سند ہونے پر بڑے شدید حملے کئے اور اسے مستند سنّت تسلیم نہیں کیا۔ ہمارے خیال میں اسی دور میں خلفاء راشدین اور بے دین خلفاء کے درمیان فرق کو واضح کرنے کے لئے ائمۃ الہدیٰ[۳۸] جیسی اصطلاحیں وجود میں آئیں۔

قانون میں انفرادی اور آزادانہ غور و فکر میں اضافہ کی بنا پر مختلف علاقوں میں فقہاء کی ذاتی آراء بھی سنّت کا حصہ بن گئیں۔ یہی وجہ ہے کہ ابو یوسف فقہاء کی آراء کو قانون کا ایک مستند ماخذ سمجھتے ہیں[۳۹]۔ ہم ابتدائی دور کے فقہاء کو بار بار یہ کہتے ہوئے سنتے ہیں" یہ عمل پہلے سے چلا آرہا ہے (مضت السنۃ) یا ہم نے اپنے فقہاء کو اس طرح کہتے ہوئے سنا[۴۰]۔ دراصل ان اقوال کا تعلق مقامی فقہاء کے اس اجماع سے ہے جسے قانون کے ایک مستند ماخذ کے طور پر تسلیم کر لیا گیا تھا۔ سنت اور مقامی اجماع [illegible]

[illegible]

[illegible]

حواشی و حوالہ جات

سان بن ثابتؓ کہتے ہیں ؎

ان الذوائب من فهر واخوتهم ... قد ... [illegible]

۲۔ سجية تلک منهم غير محدثة ... ان الخلائق فاعلم ... [illegible]

ملاحظہ ہو دیوان حسان بن ثابت تحقیق عبدالرحمٰن البرقوقی، قاہرہ ۱۹۲۶ء صہ ۲۴۶

بو یوسف، کتاب الخراج، قاہرہ ۱۳۰۲ھ صہ ۳ واحیاء السنن التی سنها القوم ... [illegible]

سوقعا۔ فان احياء السنن من الخير الذی يحيا ولا يموت۔

یضا صہ ۲۳۔ ... (۹)۔ ابوداؤد، سنن، کان پور ۱۹۲۸ء جلد دوم صہ ... [illegible]

قال ابوداؤد سمعت ... [illegible]

حضرت عائشہ کا ایک بیان یوں ہے: کان فی ... [illegible] قاہرہ ... [illegible]

بونعیم الاصفہانی، حلیۃ الاولیاء، قاہرہ ۱۹۳۶ء، جلد ... [illegible] -۲۰

بو یوسف، الرد علی سیر الاوزاعی، قاہرہ ... [illegible] امام ... اور امام زہری کے متعلق ... [illegible] باخبر تھے" اعلم بسنة ماضية۔ ابن سعد، الطبقات الکبریٰ، ... ۱۳ھ جلد دوم صہ ۳۶۹، جلد ششم صہ ۲۵۴۔

یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی پہلے فقیہہ نہیں تھے جنہوں نے سنت اور حدیث میں ... [illegible] کیا بلکہ ماضی ... [illegible] کچھ ایسے لوگ تھے مثلاً صالح بن کیسان (متوفی ۱۴۰ھ) جن کی یہی رائے تھی۔ ابن سعد، الطبقات الکبریٰ، محولہ بالا، جلد دوم صہ ۲۸۸ و مابعد۔

ابو یوسف، کتاب محولہ بالا، صہ ۱۱۔ عمرؓ بن الخطاب کے ایک اثر کے بارے میں مالکؒ کہتے ہیں: ليس ... الحديث بالمجتمع عليه وليس عليه العمل۔ ملاحظہ ہو مالک، کتاب محولہ بالا، جلد دوم صہ ۴۴۹۔

عمر بن عبدالعزیزؒ، عمر فاروقؓ کے فیصلوں کو عمرؓ کی حدیث کہتے ہیں۔ ملاحظہ ہو موطا محمد بن الحسن، دیوبند ... تاریخ طباعت درج نہیں، صہ ۲۹۱۔ امام محمد مکحولؒ (تابعی) کے اقوال کو حدیث کہتے ہیں ... محمد ... کبیر (مع شرح السرخسی) حیدرآباد دکن ۱۳۲۵ھ جلد دوم صہ ۲۶۹

قرآن مجید۔ ۲۱:۳۳۔

مبادی فقہ اسلامی۔ (THE ORIGINS OF MUHAMMADAN JURISPRUDENCE)

آکسفورڈ، ۱۹۵۰ء ص ۹-۳۴۲ (ضمیمہ) نیز ملاحظہ ہو ابن ہشام، سیرۃ النبیؐ، قاہرہ تاریخ طباعت درج نہیں (تحقیق: محمد محی الدین عبدالحمید) جلد ششم ص ۲۲۷۔

۱۷۔ ابن ہشام، کتاب محولہ بالا، جلد چہارم ص ۲۷۶۔

۱۸۔ ابو یوسف، کتاب الخراج، محولہ بالا ایڈیشن، صفحات ۸ اور ۶۶۔

۱۹۔ ابن المرتضیٰ، احمد بن یحییٰ، کتاب طبقات المعتزلہ، بیروت، ۱۹۶۱ء ص ۱۹۔ وقد ادرکنا السلف الذین تاموا الامر اللہ واستنوا بسنۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ نیز ملاحظہ ہو:

DER ISLAM - جلد ۲۱ - ص ۶۸ -

۲۰۔ مالکؒ، کتاب محولہ بالا، جلد دوم صفحات ۸۳۳، ۸۹۹ اور ۸۹۳۔ ابو یوسف، الرد علی سیر الاوزاعی محولہ بالا ایڈیشن، صفحات ۵، ۷، ۶ اور ۱۳۱۔ ابو یوسف، کتاب الخراج، محولہ بالا ایڈیشن صفحات ۸، ۳۰، اور ۶۶۔ محمد بن الحسن، المؤطا، صفحات ۳۱۷ اور ۳۲۱۔

۲۱۔ شخت، اسلامی فقہ کا ایک تعارف (AN INTRODUCTION TO ISLAMIC LAW) آکسفورڈ، ۱۹۶۴ء ص ۱۸-۱۷۔

۲۲۔ مالک، کتاب محولہ بالا، جلد دوم، ص ۵۱۳۔

۲۳۔ شخت، مبادی فقہ اسلامی (THE ORIGINS OF MUHAMMADAN JURIS-PRUDENCE) محولہ بالا ایڈیشن، صفحات ۴، ۵، ۲۰، ۲۰۰، ۴۰، ۶۱، ۶۳، ۷۶، ۸۰۔

مزید ملاحظہ ہو: انھیں کا مضمون بعنوان "مشرق وسطیٰ میں اصول قانون کا قبل از اسلام پس منظر اور ابتدائی نشوونما" (PRE-ISLAMIC BACKGROUND AND EARLY DEVELOPMENT OF JURISPRUDENCE IN LAW IN THE MIDDLE EAST) (ترتیب مجید خدوری)، واشنگٹن، ۱۹۵۳ء، جلد اوّل (اصل مضمون کے متن میں یہ نمبر درج ہونے سے رہ گیا)۔

۲۴۔ مزید۔ ایس۔ ایم۔ یوسف، مضمون بعنوان "سنّت۔ اس کی روایت، نشوونما اور نظرثانی (انگریزی) اسلامک کلچر، جلد ۳۷ شمارہ ۴۔ اکتوبر ۱۹۶۳ء صفحات ۲۷۶ اور ۲۷۹۔

۲۵۔ ابو یوسف، کتاب الخراج، محولہ بالا ایڈیشن ص ۶۶۔ اس معاملہ میں حضرت عمرؓ کے حسب ذیل ارشادا

بھی اہم ہیں :- انکم ایہا الرھط ائمتہ یقتدی بکم الناس — اور — واللہ لو فعلتہا لکانت مہ
ملاحظہ ہو مالک، کتاب محولہ بالا، جلد اوّل صفحات ۵۰ اور ۲۲۶ -

۲۶ - مالک، کتاب محولہ بالا، جلد دوم ص ۵۱۳ -

۲۷ - ابو یوسف، الرد علی سیر الاوزاعی، محولہ بالا ایڈیشن ص ۲۰ - ۲۱ - بیان کیا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے حدیث بیان کرنے پر پابندی لگادی تھی (ایضاً ص ۲۰) اور اس حکم کی خلاف ورزی کے سلسلہ میں تین صحابہ کو گرفتار کر لیا (محمد حسین ہیکل، الفاروق عمرؓ۔ قاہرہ، ۱۳۴۶ھ، جلد دوم ص ۲۸۸ -

۲۸ - ابو یوسف، کتاب الخراج، محولہ بالا ایڈیشن، ص ۱۰۶ -

۲۹ - محمد بن الحسن، کتاب الحج (قلمی نسخہ) ص ۴۰ - بلغنا عن عمر بن الخطاب انہ کتب الی امراء الآفاق ینہاھم عن الجمع بین الصلوتین فی واحد، و یخبرھم أن الجمع کبیرۃ من الکبائر۔ نیز ملاحظہ ہو ابو یوسف، کتاب الآثار، قاہرہ ۱۳۵۵ھ نمبر ۸۷۲ - ان عمر بن الخطاب کان ینادی علی منبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان بیع امہات الاولاد حرام - مزید ملاحظہ ہو امام شافعی اختلاف الحدیث، قاہرہ، ۱۳۲۵ھ ص ۲۷۱ (بر حاشیہ کتاب الأم جلد ۷) -

۳۰ - حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کے مرتبہ میں ایک شاعر کہتا ہے،

واحییت فی الاسلام علما وسنۃ　　　ولم تبتدع حکما من الحکم اسحما (أضجعا)

ففی کل یوم کنت تھدم بدعۃ　　　وتبنی لنا من سنۃ ما تھدما

مزید - الشاطبی، الاعتصام، قاہرہ، تاریخ طباعت درج نہیں، جلد اوّل ص ۱۶ - حسن البصری کے متعلق روایت ہے کہ انھوں نے کہا: ظھر الجفاء وقلت العلماء وعفت السنۃ وشاعت البدعۃ الجاحظ، البیان التبیین، قاہرہ، ۱۹۴۹ء، جلد سوم، ص ۱۲۳ - مزید ایس ایم یوسف "سنت - الخ" اسلامک کلچر، جلد ۳۸، شمارہ ۱، جنوری ۱۹۶۴ء، ص ۱۹، ذیلی حاشیہ - امام اوزاعی کا قول "حتی ھاجت الفتنہ" بھی اہم ہے - ابو یوسف، الرد علی سیر الاوزاعی، محولہ بالا، ص ۲۰ -

۳۱ - محمد بن الحسن، الموطا، محولہ بالا، ص ۳۹۱ - ان عمر بن عبد العزیز کتب الی ابی بکر بن عمرو بن حزم ان انظر ما کان من حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم او سنتہ او حدیث عمر او نحو ھذا، فاکتبہ لی، فانی خفت دروس العلم وذھاب العلماء -

۳۲ - علی حسن عبدالقادر، نظرۃ عامہ فی تاریخ الفقہ الاسلامی، قاہرہ ۱۹۵۶ء ص ۱۲۹ - گولڈ تسیہر، شیعہ اور سنی قوانین میں سترہ نکات اختلاف بیان کرتا ہے۔ ملاحظہ ہو اس کا مضمون (LE DOGME ET LA LOI DE L'ISLAM) پیرس ۱۹۲۰ء ص ۱۹۱ -

۳۳ - مالک، کتاب محولہ بالا، جلد اوّل ص ۱۱۴ - نعمت البدعۃ ھذہ -

۳۴ - محمد بن الحسن، الموطا، محولہ بالا ص ۲۶۳ -

۳۵ - مالک، کتاب محولہ بالا، جلد دوم صفحات ۷۲۲ اور ۷۲۵ -

۳۶ - ابن المقفع، رسالۃ فی الصحابہ، در رسائل البلغاء، قاہرہ، ۱۹۵۴ء، ص ۱۲۶ - واذا قیل لہ: ای دم سفک علی ھذا السنۃ التی تزعمون؟ قال: فعل ذلک عبد الملک بن مروان او امیر من بعض اولئک الامراء -

۳۷ - ابو یوسف، الرد علی سیر الاوزاعی، محولہ بالا ایڈیشن، ص ۱۱ - قال: واھل الحجاز یقضون بالقضاء فیقال لھم: عمن؟ فیقولون: بھذا جرت السنۃ، وعسی ان یکون قضی بہ عامل السوق او عامل ما من الجہات -

۳۸ - ایضاً، ص ۲۲. نیز ملاحظہ ہو۔ ابو یوسف، کتاب الخراج، محولہ بالا ایڈیشن ص ۳۲ 'الخلفاء الراشدون' کی اصطلاح امام شافعی تک استعمال نہیں ہوتی تھی (متوفی ۲۰۴ھ) ملاحظہ ہو: کولسن این جے، A HISTORY OF ISLAMIC LAW (تاریخ فقہ اسلامی) (انگریزی) ایڈنبرا ۱۹۶۴ء ص ۲۶

۳۹ - ابو یوسف - الرد علی سیر الاوزاعی، محولہ بالا ایڈیشن ص ۲۶ -

۴۰ - ایضاً، صفحات ۴۱ اور ۴۶ - جابجا - مالک، کتاب محولہ بالا، جلد اوّل، صفحات ۲۶۸ اور ۲۸۰ - ابو یوسف، کتاب الخراج، محولہ بالا ایڈیشن، صفحات ۲۳، ۹۹ اور ۱۰۵ -

فرائضی تحریک

توسیع و ترقی کا دور

ڈاکٹر معین الدین ———— [illegible]

ی کی اصطلاح لفظ فرائض سے ماخوذ ہے جو [illegible] اس لحاظ سے فرائضی وہ لوگ
کا مقصد اُن باتوں پر عمل کرنا ہے جو اسلامی اصطلاح میں فرائض کہلاتی ہیں۔ لیکن حاجی شریعت اللہ
کے شارحوں نے اس اصطلاح کی جو تشریح کی ہے اس کے تحت وہ تمام مذہبی اعمال بھی آ
جن کا اللہ و رسولؐ نے حکم دیا ہے، خواہ وہ فرائض میں سے ہوں یا مؤکدات میں سے ہوں۔
، سب سے زیادہ زور اسلام کے ارکانِ خمسہ پر دیا: (۱) کلمہ پڑھنا۔ (۲) دن میں پانچ
ماز پڑھنا۔ (۳) ماہ رمضان کے روزے رکھنا۔ (۴) زکوٰۃ ادا کرنا اور (۵) حج کرنا ——
نِ اسلام پر زور دینے کا مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں کو ان ابتدائی فرائض کی طرف متوجہ کیا جائے۔
، مختلف مقامی رسم و رواج اور تہوار تو جوش و خروش سے مناتے تھے لیکن اسلام کی بنیادی تعلیمات
سے بالکل غافل ہو گئے تھے۔ [۱]

جی شریعت اللہ ۱۷۸۱ء میں مداری پور سب ڈویژن کے ایک گاؤں شمائیل میں پیدا ہوئے تھے۔
ت مداری پور ضلع باقر گنج میں شامل تھا۔ لیکن ۱۸۷۳ء میں ضلع فرید پور میں ملا دیا گیا۔ ۱۷۹۹ء
حج کرنے مکہ معظمہ گئے۔ جہاں سے وہ بیس سال کے بعد بنگال واپس آئے۔ مکہ میں انھوں نے شیخ
نبل سے جو فقہ حنفی کے عالم تھے مذہبی علوم کی تحصیل کی۔ مکہ سے واپسی کے فوراً بعد انھوں نے
ء میں فرائضی تحریک شروع کی۔ کچھ عرصہ بعد وہ پھر حج کرنے چلے گئے۔ ان کے اس سفر کا خاص
یہ بھی تھا کہ وہ اپنی اصلاحات کے بارے میں اپنے اُستاد سے مشورہ کر سکیں۔ ۱۸۲۰ء میں ان کی
ہ تحریک نے زور پکڑ لیا اور کچھ مدت بعد فرائضی تحریک پورے مشرقی بنگال میں پھیل گئی۔ ۱۸۴۰ء
جی شریعت اللہ کا انتقال ہو گیا۔ اب تحریک کی قیادت ان کے اکلوتے بیٹے اور جانشین محسن الدین

ف ودودمیاں کے ہاتھ میں آگئی ۔ ؎۲

حاجی شریعت اللہ حنفی ہونے کے دعویدار تھے لیکن اس دور کے دوسرے مسلمان مجددین اور مصلحین کی طرح ۔ ۔ جیسے موحدین یا عرب کے وہابی تھے اُنھوں نے توحید خالص پر زور دیا اور توحید سے ہر قسم کے انحراف کو شرک اور بدعت قرار دیا۔ چنانچہ اُنھوں نے پیدائش، شادی اور موت سے متعلق رسوم (مثلاً چھٹی، بٹی، چلا، شب ۔ ۔ ت کا جلوس، فاتحہ اور عرس وغیرہ) سے لوگوں کو منع کیا۔ علاوہ ازیں اُنھوں نے پیر پرستی اور محرم میں تعزیئے بنانے کو بھی شرک قرار دیا۔ اُنھوں نے اسلامی اخوت، عدل و انصاف اور مساوات پر زور دیا اور ذات پات کی بنا پر ہر قسم کے امتیازات کی مخالفت کی ۔ ؎۳

حاجی شریعت اللہ بنگال میں برطانوی حکومت کو مسلمانوں کی مذہبی زندگی کے لئے نقصان دہ سمجھتے تھے۔ اُنھوں نے فقہ حنفی کے قدیم نظریہ کے مطابق جس کی ھدایہ جیسی مستند کتاب میں وضاحت کی گئی ہے یہ فتویٰ دیا تھا کہ بنگال میں چونکہ مسلمان حاکم نہیں ہے اس لئے مسلمان جمعہ اور عید کی نمازیں ادا نہیں کر سکتے۔ اگرچہ اُنھوں نے انگریزوں کے خلاف جہاد کا اعلان کرنے کی جرأت نہیں کی لیکن اُنھوں نے جمعہ اور عیدین کی نمازوں کی ادائیگی از سرِ نو مسلم حکومت قائم ہو جانے تک ملتوی کر دی۔ نمازوں کی یہ موقوفی فرائضی تحریک کی ایک امتیازی خصوصیت ہے اور اس لحاظ سے فرائضی تحریک کو احیائے اسلام کی دوسری تحریکوں میں ایک انفرادی حیثیت حاصل ہے۔ چنانچہ فرائضی تحریک کے پیروؤں نے جمعہ اور عیدین کی نمازیں اس وقت پڑھنا شروع کیں جب ۱۹۴۷ء میں آزادی مل گئی ۔ ؎۴

جیمز وائز نے لکھا ہے کہ حاجی شریعت اللہ پہلے مبلغ ہیں جنہوں نے مشرقی بنگال کے دلدلی علاقوں میں ان توہمات اور خرابیوں کے خلاف آواز اُٹھائی جو مشرک ہندوؤں کے ساتھ طویل میل جول کی وجہ سے مسلمانوں میں پیدا ہو گئی تھیں۔ بے حس اور غافل بنگالی کسان میں جوشِ عمل پیدا کرنے کے لئے ایک مخلص اور ہمدرد مبلغ کی ضرورت تھی اور کسی اور رہنما نے عوام کی ہمدردیاں اتنی شدت سے حاصل نہیں کیں جتنی حاجی شریعت اللہ نے حاصل کیں۔ اس کو یقین تھا کہ لوگ حاجی شریعت اللہ کی بے داغ مثالی زندگی کی تعریف میں رطب اللسان تھے اور وہ ان کی ایک ایسے باپ کی حیثیت سے عزت کرتے تھے جو ناسازگار حالات میں ان کو مشورہ دے سکتا ہے اور مصیبت پڑنے پر ان کے لئے تسلی کا باعث ہو سکتا ہے ۔ ؎۵ لہٰذا یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کہ فرائضی تحریک نے اپنے بانی کی زندگی ہی میں دُور دُور تک ہر دلعزیزی

لی تھی -

حاجی شریعت اللہ کے معاصر جیمز ٹیلر نے لکھا ہے کہ فرائضی تحریک غیر معمولی تیزی سے پھیلی اور انھوں نے بلد ڈھاکہ، فریدپور، باقر گنج اور میمن سنگھ کے اضلاع کے باشندوں کی بڑی تعداد کو تحریک میں شامل ی کامیابی حاصل کر لی۔ تحریک کے ابتدائی دور میں ضلع تپیرا (کومیلا) میں بھی ایک بڑی تعداد یں شامل ہو گئی اور انیسویں صدی کے نصف آخر میں اس کا دائرہ اثر چٹاگانگ اور نواکھالی کے اضلاع م تک پھیل گیا۔[8] حاجی شریعت اللہ نے اسلام کی رسی کو مضبوط پکڑنے، معاشرہ کو برائیوں سے پاک رہ بلند کیا اور انھوں نے مسلمانوں کے اتحاد، اخوت اور مساوات پر بار بار زور دیا۔ اس پیغام کے ہیوں نے بے ساختہ لبیک کہا اور مفلس اور استحصال پذیر بنگالی کسانوں نے جواب تک انگریز ان کو خدا کی طرف سے بھیجا ہوا نجات دہندہ سمجھا۔ لیکن فرائضی تحریک نے سب سے زیادہ زور ان میں پکڑا جہاں ہندو زمینداروں کا نیا طبقہ اور نیل کے یورپی کاشتکار سب سے زیادہ قوی بن بنے ہوئے تھے اور جہاں مسلمان کسانوں کی تعداد ہندو کسانوں سے زیادہ تھی۔

بنگالی معاشرے کی قدامت پسندی اور انتشار انگیز سماجی اور معاشی حالات کی وجہ سے فرائضی تحریک میں مزاحمت بھی ہوئی۔ قدامت پسند مسلمانوں کے ایک حصے نے شروع ہی سے حاجی شریعت اللہ ہاپسندی کی مخالفت کی تھی۔ اس کے بعد اُن کی قیادت میں مسلمان کسانوں کے روزافزوں اتحاد ندو زمینداروں کو بھی خوفزدہ کر دیا۔ چنانچہ تیتومیر کی طرح اس مرتبہ بھی ہندو زمینداروں کو مداخلت کا موقع مل گیا جس سے فرائضیوں اور قدامت پسند مسلمانوں کے درمیان بعض مذہبی اختلافات سے اُٹھا کر ڈھاکہ کے زمینداروں نے پولیس کی مدد سے حاجی شریعت اللہ کو ۱۸۳۱ء میں رام نگر یا ی سے نکلوا دیا۔[9] یہ وہ جگہ تھی جہاں اُنھوں نے اپنا مرکز قائم کیا تھا۔ بنگالی مسلمانوں کی قدامت پسندی بعد میں مولوی کرامت علی جونپوری نے بھی فائدہ اٹھایا۔ مختصر یہ کہ ہندو زمینداروں اور نیل کے یورپی کاروں سے مسلسل تصادم کی بدولت تحریک نے سماجی اور معاشی انداز اختیار کر لیا اور تحریک کا یہ پہلو میاں اور ان کے جانشینوں کے زمانے میں زیادہ نمایاں اور واضح ہو گیا۔

ہم عصر یورپی مصنف عام طور پر اس خیال سے متفق ہیں کہ نیا باڑی کے واقعہ کے بعد حاجی شریعت اللہ محتاط ہو گئے اور اُنھوں نے مذہبی مصلح کے علاوہ کسی اور حیثیت سے پھر کوئی کام نہیں کیا۔[11] یہ مصنف

ایک خاص مقصد کے تحت ان پر الزام لگاتے ہیں کہ انھوں نے اپنے پیروؤں کو اکسایا اور ان سے کہا کر
وہ اپنے ہندو زمینداروں کو لگان نہ دیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ انھوں نے واجب لگان جو حکومت کی
طرف سے مقرر کیا گیا تھا، ادا کرنے پر کبھی اعتراض نہیں کیا۔ ہندو زمینداروں نے انیسویں صدی میں مسلمانوں
کی کمزوری سے فائدہ اُٹھا کر کئی ایسے غیر قانونی ٹیکس کسانوں کے سر منڈھ دیئے تھے جو حکومت کے منظور کردہ
نہیں تھے۔ فریدپور کے مجسٹریٹ نے ۱۸۷۲ء میں جب تحقیق کرائی تو پتہ چلا کہ یہ زمیندار کسانوں سے
تئیس (۲۳) ناجائز ٹیکس وصول کرتے تھے۔ ان میں کالی پوجا، درگا پوجا کے بت پرستانہ ٹیکس بھی شامل
تھے۔ حاجی شریعت اللہ نے ان ٹیکسوں پر اعتراض کیا۔ بالخصوص ان ٹیکسوں پر جو ہندوؤں کے مذہبی
کاموں کے لئے وصول کئے جاتے تھے۔ چنانچہ اُنھوں نے اپنے پیروؤں کو ھدایت کر دی کہ وہ یہ ناجائز
ٹیکس زمینداروں کو نہ دیں۔ اس کے علاوہ ہندو زمینداروں نے عیدالاضحیٰ کے موقع پر گائے ذبح کرنے
پر بھی پابندی عائد کر رکھی تھی۔ بنگال میں چونکہ گائے ہمیشہ سے ذبح ہوتی چلی آئی تھی اور اس طرح بنگالی
مسلمانوں کو لذیذ گوشت سستے داموں مل جاتا تھا۔ اس لئے حاجی شریعت اللہ اس پابندی کو بھی غیر معقول
سمجھتے تھے۔

ہندو زمینداروں نے حاجی شریعت اللہ کی اس پالیسی پر بڑے شدید ردعمل کا اظہار کیا اور اُن کو اور
ان کے پیروؤں کو پریشان کرنے میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی۔ آخر میں اُنھوں نے کلکتہ کے اخباروں میں ان
کے خلاف پروپیگنڈہ کی مہم شروع کر دی اور انگریز حاکموں سے نجی ملاقاتوں میں ان کی شکایتیں کرنے لگے
اور فرائضیوں پر باغی ہونے کا الزام لگایا۔ ۱۸۳۷ء میں اُنھوں نے حاجی شریعت اللہ پر یہ الزام بھی عائد
کر دیا کہ وہ تیتومیر کی طرح اپنی حکومت قائم کرنا چاہتے ہیں۔ اُنہوں نے فرائضیوں کے خلاف متعدد مقدمے
بھی دائر کئے جن میں نیل کے یوروپی کاشت کاروں نے ان زمینداروں کی پوری پوری مدد کی۔ لیکن یہ الزامات
چونکہ جھوٹے تھے اس لئے عدالت کے سامنے اُن کو ثابت نہیں کیا جا سکا۔ بہرحال جیمس ٹیلر کی روایت ہے
کہ ۱۸۳۹ء میں پولیس نے فریدپور میں دنگا فساد کرنے کے الزام میں حاجی شریعت اللہ کو کئی مرتبہ گرفتار
کیا۔ [۱۳]

۱۸۴۰ء میں حاجی شریعت اللہ کا اپنے گاؤں شامئیل میں بعمر ۵۹ سال انتقال ہو گیا۔ ان کا قد درمیانہ
تھا، رنگ کھلتا ہوا تھا اور صحت اچھی تھی۔ وہ سر پر بہت بڑی پگڑی باندھتے تھے جو ان کی لمبی داڑھی پر

بڑی موزوں معلوم ہوتی تھی۔ وہ مضبوط اور دلآویز کردار کے مالک تھے۔ لوگوں کا کہنا تھا کہ ان کا چہرہ حسین و بارُعب تھا۔ جو اُن کی قوتِ ایمان اور نرمیٔ قلب کا آئینہ دار تھا۔ سب سے بڑی بات یہ کہ وہ بڑے تجربہ کار و دُور اندیش تھے اور اپنے مخالفوں کی سازشوں سے بچنا بہت اچھی طرح جانتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی تحریک کسی نہ کسی شکل میں آج تک چلی آرہی ہے۔

حاجی شریعت اللہ کی وفات کے بعد ان کے واحد صاحب زادے محسن الدین احمد عرف دودو میاں نے فرائضی تحریک کی قیادت سنبھالی۔ ان کی عمر بہت کم تھی لیکن اس کم عمری ہی میں اُنھوں نے فرائضی تحریک میں اہم کردار ادا کرنا شروع کر دیا تھا۔ وہ ۱۸۱۹ء میں پیدا ہوئے تھے۔ ان کے والد نے اُنھیں ۱۸۳۱ء میں تعلیم حاصل کرنے کے لئے مکہ معظمہ بھیج دیا۔ لیکن اپنے بڑھاپے کے پیشِ نظر حاجی صاحب نے پانچ سال بعد بیٹے کو واپس بُلا لیا۔[۱۵]

یہی زمانہ تھا جب کسانوں پر ہندو زمینداروں کے مظالم اپنی انتہا پر تھے۔ ہم بیان کر چکے ہیں کہ پُرانے زمینداروں کو ہٹا کر بندوبست دوامی کے تحت زمینداروں کا جو نیا طبقہ پیدا کیا گیا تھا، ایک انگریز افسر نے اُسے "ایک ایسے قابلِ نفرت" انقلاب سے تعبیر کیا تھا جس کی بدولت پُرانے زمینداروں کے سرپرستانہ طرزِ عمل کی جگہ مہم بازوں اور سٹہ بازوں کے تجارتی مفاد نے لے لی تھی۔[۱۶] چنانچہ بنگال پولیس کے سربراہ نے اسی سال اپنی ایک رپورٹ میں کہا تھا کہ فریدپور کے ان زمینداروں کو کسی چیز کی پرواہ نہیں بس وہ یہ جانتے ہیں کہ اپنے کرایہ داروں سے ہر طریقہ سے دولت اینٹھی جائے۔[۱۷] تیس سال بعد نوین چندر سین نے مداری پور کے ان ہندو زمینداروں کے متعلق یہ وضاحت بھی کی کہ دولت اینٹھنے کی اس کوشش میں وہ اپنے ہندو اور مسلمان کرایہ داروں کے درمیان کوئی تفریق نہیں کرتے تھے۔[۱۸] اپنے کرایہ داروں کو قابو میں رکھنے کے لئے اُنھوں نے کرائے کے غنڈوں اور لٹھ بازوں کو کثیر تعداد میں ملازم رکھ چھوڑا تھا اور ان کی مدد سے وہ کسانوں کو پریشان کیا کرتے تھے۔ حاجی شریعت اللہ کی زندگی کے آخری حصے میں ہندو زمینداروں اور فرائضی کسانوں کے درمیان روز افزوں کش مکش کی وجہ سے فرائضیوں نے بھی لٹھ باز رضا کاروں کی ایک جماعت تیار کر لی تھی۔ مکہ سے واپسی پر اس تنظیم کی نگرانی دودو میاں کے سپرد کی گئی۔ لہٰذا یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ ۱۸۳۸ء میں پولیس نے کئی گھروں کو لوٹنے کے الزام میں انھیں ملوث کرنا چاہا لیکن وہ اپنے اس الزام کو عدالت میں ثابت کرنے میں ناکام رہی۔[۱۹]

قائد کی حیثیت سے دودو میاں کا انتخاب فرائضی تحریک کا ایک نیا موڑ ثابت ہوا۔ ان کا وہ جذبہ اور ں وخروش جسے ابھی تک ان کے محتاط باپ نے روک رکھا تھا اب خودنمائی کے لئے بیتاب تھا۔ جب انہوں ، دیکھا کہ زمینداروں کے مظالم کی وجہ سے فرائضی کسانوں کی حالت انتہائی خراب ہو چکی ہے تو وہ اس ے پر پہنچے کہ ان کے والد کی مقاومت بے مزاحمت پالیسی کی وجہ سے زمیندار اور زیادہ مغرور و سرکش ہو ۓ ہیں۔ اب چونکہ دودو میاں فیصلہ کرنے میں آزاد تھے اس لئے اُنھوں نے ان زمینداروں کے خلاف ت کارروائی کرنے کا فیصلہ کیا۔

بندوبست دوامی کے تحت زمینداروں کو جاگیردارانہ حقوق حاصل ہو گئے تھے اور کسانوں حیثیت تقریباً غلاموں جیسی ہو گئی تھی۔ زمینداروں کا یہ نیا طبقہ برطانوی حکومت کا پیدا کردہ تھا ں سے ان میں حرص اور مفادات ایک دوسرے سے وابستہ ہو گئے تھے۔ اصلاح اراضی کے اس نئے ربے نے بنگال کے دیہی علاقوں میں نیم انارکی کی کیفیت پیدا کر دی تھی۔ دیہات میں حکومت کا نظم و ق ان زمینداروں کے مقابلہ میں نہ صرف یہ کہ کم موثر تھا بلکہ یہ زمیندار توڑ جوڑ کر کے سرکاری حکام کی یت بھی حاصل کر لیتے تھے۔ اس مطلق العنان حکومت کی راہ میں اگر کوئی چیز حائل تھی تو وہ صرف کلکتہ نظامتِ عدالت تھی۔ لیکن یہ عدالت غریب کسانوں کی رسائی سے باہر تھی۔ لہٰذا دودو میاں کے پاس ن زمینداروں کو معقول روّیہ اختیار کرانے کا صرف ایک طریقہ تھا اور وہ تھا طاقت کا استعمال۔

دودو میاں نے اپنے کام کا آغاز دو زمینداروں کے خلاف کارروائی سے کیا۔ ان میں ایک نائی پور کا سکدار تھا اور دوسرا فرید پور کا گھوش۔ ان دونوں نے فرائضی تحریک کو روکنے کے لئے تحاد کر لیا تھا اور فرائضی تحریک سے وابستہ لوگوں پر ان کے مظالم انتہا کو پہنچ گئے تھے۔

۱۸۴۱ء میں دودو میاں چند سو لاٹھی برداروں کو لے کر کنائی پور روانہ ہو گئے اور زمیندار کے محل لی ایک ایک اینٹ اکھاڑ کر لے جانے کی دھمکی دی۔ سکدار بُری طرح ڈر گیا اور اس نے وعدہ کیا لہ آئندہ فرائضی تحریک سے وابستہ کسانوں کے ساتھ بدسلوکی نہیں کی جائے گی۔[۲۱] دوسرے سال وہ آٹھ سو فراد کے ساتھ فرید پور کے گھوش کے پاس پہنچ گئے اور جے نرائن گھوش کے مکان کو لوٹ لیا اور اس کے بھائی مدن نرائن گھوش کو اپنے ساتھ لے گئے۔ اور اس کو قتل کر کے دریائے پدما میں ڈال دیا۔ س مرتبہ ۱۱۷ فرائضی گرفتار کر لئے گئے۔ ان میں ۱۰۶ پر سیشن جج کی عدالت میں مقدمہ چلا اور بائیس[۲۲]

سات سال کی قید بامشقت کی سزا دی گئی۔ کہا جاتا ہے کہ ملزموں میں دو دو میاں کا نام بھی تھا لیکن
ہونے کی وجہ سے سیشن جج نے ان کو رہا کر دیا۔ [22]

مدن گھوش کے قتل میں ماخوذ ہونے کی وجہ سے بقول ایچ۔ بورج دو دو میاں اخلاقی اقتدار سے
تھے۔ لیکن بنگال پولیس کے سربراہ مسٹر ڈیمپیر نے اس معاملے کی ذاتی طور پر تحقیقات کی تھی، وہ لکھتے
ن زمینداروں نے فرائضیوں، ان کے مذہب اور ان کی عورتوں کی بے عزتی کرنے میں کوئی کسر
ٹھا رکھی تھی۔ اُنھوں نے اس پر تعجب کیا ہے کہ ان حالات میں ایک زیادہ سنگین نوعیت کی
اوت کیوں نہ اُٹھ کھڑی ہوئی۔ اُنہوں نے مجسٹریٹ کو خبردار کیا کہ وہ صرف فرائضی کسانوں کی ہی سخت
نہ کرے بلکہ ہندو زمینداروں پر بھی کڑی نظر رکھے۔[23] جیمز وائز نے اس کی تصدیق کی ہے کہ ہندو
ار نہ صرف کسانوں کو فرائضی تحریک میں شامل ہونے سے روکتے تھے بلکہ جو لوگ ان کے حکم کی خلاف ورزی
تھے ان کو سزا دیتے اور ایذائیں پہنچاتے تھے۔ لوگوں کی ڈاڑھیوں کو ملا کر باندھ دیا جاتا تھا اور لسی
رچ ان کو سونگھائی جاتی تھی۔[24] فرائضیوں کا کہنا یہ ہے کہ مدن گھوش کو اس لئے قتل کیا گیا کہ زمیندار اس واقعہ
بق حاصل کریں اور اچھی طرح سمجھ لیں کہ وہ انتقام سے بچ نہیں سکتے۔ بہرحال دو دو میاں کی ان بے باکانہ کارروائیوں
خ نتیجہ برآمد ہُوا۔ زمیندار خوف زدہ ہو گئے اور اب وہ فرائضیوں کے معاملات میں دخل دینے کے لئے براہِ
تشدد سے پرہیز کرتے تھے۔

دو دو میاں کی ان ابتدائی کامیابیوں سے لوگوں کی نظریں دو دو میاں کی طرف اُٹھنے لگیں اور تباہ حال کسانوں میں
زت اور وقار بڑھ گیا اور وہ نجات دہندہ کی حیثیت سے دیکھے جانے لگے۔ جلد ہی ان کی شہرت دُور دُور
ی۔ چنانچہ جیمز وائز نے لکھا ہے کہ فرید پور، پبنہ، باقر گنج، ڈھاکہ اور نواکھالی کے اضلاع میں گھر گھر ان کا نام
ہ گیا۔[25] ان واقعات کی وجہ سے فرائضی تحریک کو توسیع و اشاعت میں مزید مدد ملی اور ان کی وجہ سے نہ صرف
مان تحریک میں شامل ہو گئے جو اب تک اس سے الگ تھے بلکہ ہندوؤں اور مقامی عیسائیوں میں بھی اس کے
یدا ہو گئے اور اُنھوں نے زمینداروں کے خلاف دو دو میاں کا تحفظ کیا۔ ۱۸۴۳ء میں بنگال پولیس کے اندازے
طابق دو دو میاں کے پیروؤں کی تعداد اسی ہزار تک پہنچ گئی تھی۔[26]

جب زمینداروں نے دیکھا کہ وہ براہِ راست مداخلت سے فرائضی تحریک کی توسیع کو نہیں روک سکتے تو اُنہوں
دو دو میاں کے خلاف انگریز حکام اور نیل کے کاشت کاروں کے دلوں میں شکوک پیدا کرنا شروع کر دیئے۔

، کے کسانوں نے پرنیل کا ایک بڑا کاشت کار اینڈریو ڈنلپ دودومیاں کا سخت دشمن ہو گیا۔ اس نے کئی مرتبہ انھیں
فتار کرانے اور غیر قانونی حرکتوں کے الزام میں ان پر مقدمہ چلانے کی کوشش کی۔[۲۷] انگریز آقا کی ان کارروائیوں کا
ہر یہ نکلا کہ اس کے گماشتہ کالی پرشاد کنجی لال نے جنگ کا راستہ اختیار کر لیا۔ یہ شخص مارواڑی برہمن تھا اور
پار میں ڈنلپ کی نیل کی فیکٹری کا مینجر تھا۔ اس شخص نے اپنے انگریز آقا کے تحفظ میں صرف فرائضی کسانوں پر سختیاں
نہیں کیں بلکہ دودومیاں کے خلاف ہندو زمینداروں کی حمایت کرنی شروع کر دی۔ اکتوبر ۱۸۴۶ء میں اس نے سات
دیا آٹھ سو آدمیوں کو لے کر جن میں پنچ چار کے ہندو بابو بھی تھے بہادر پور میں دودومیاں کے مکان پر حملہ کر دیا اور
دودومیاں کے بیان کے مطابق "اُنھوں نے سامنے کا دروازہ توڑ دیا اور چار چوکیداروں کو قتل اور کئی آدمیوں کو زخمی
کر دیا اور ڈیڑھ لاکھ روپے نقد اور سامان کی شکل میں لوٹ لے گئے۔ جب دودومیاں نے اس واقعہ کی اطلاع
میں میں کی تو ہندو پولیس افسر مرتیون جوئے گھوش نے اُلٹا زخمیوں کو مجسٹریٹ کے پاس اس غرض سے بھجوا دیا کہ
پر غیر قانونی اجتماع اور دنگہ فساد کے الزام میں مقدمہ چلایا جائے۔ اس نے دودومیاں کو مصالحت کر
بنے کا مشورہ دیا۔ لیکن جب اُنھوں نے مزید تحقیق کے لئے اصرار کیا تو انگریز مجسٹریٹ ۲½ ماہ گزرنے
کے بعد خود جائے حادثہ کی طرف روانہ ہو گیا۔ لیکن ڈھاکہ سے براہِ راست بہادر پور جانے کی بجائے وہ
خدم و حشم پہلے پار اگرام گیا اور جنگلی بھینسوں کے شکار میں مصروف ہو گیا۔ اس دوران میں اس نے دودومیاں
کو اپنے ساتھ رکھا۔[۲۸]

دودومیاں جب جائز اور قانونی طریقوں سے انصاف حاصل نہیں کر سکے تو اُنھوں نے ڈنلپ کے گماشتہ
کے خلاف وہی کارروائی کرنے کا فیصلہ کیا جو وہ اُن کے خلاف کر چکا تھا۔ اس وقت جب کہ وہ شکار میں
انگریز مجسٹریٹ کے ساتھ تھے، فرائضیوں کی ایک جماعت چھوٹی چھوٹی ٹولیوں میں نرائن گنج سے پنچ چار کی
طرف روانہ ہوئی اور اس نے ۵ دسمبر ۱۸۴۶ء کو پنچ چار پہنچ کر صبح ہونے سے پہلے مسٹر ڈنلپ کی فیکٹری کو جلا کر
خاک کر دیا۔ اُنھوں نے کالی پرشاد کانجی لال کو بھی پکڑ لیا اور قریب کے گاؤں میں ہندو بابوؤں کے مکانوں
کو جلا کر وہ اسی تیزی سے غائب ہو گئے جس تیزی سے آئے تھے۔[۲۹]

ایڈورڈ دی لاتو (EDWARD DE LATOW) کی روایت کے مطابق جب یہ خبر پار اگرام پہنچی
اس وقت مجسٹریٹ خیمہ کے اندر مسٹر ڈنلپ کے ساتھ کھانا کھا رہا تھا۔ اس نے اپنے ہی آدمیوں کے بیانات
پر دودومیاں کو عدالت میں پیش کر دیا۔ عدالت نے دودومیاں اور ان کے چالیس ساتھیوں کو مجرم قرار دیا

[redacted]

دران کو مختلف میعاد کی سزاؤں کا حکم سُنا دیا۔ لیکن سیشن کورٹ چونکہ اس قسم کی بڑی سزاؤں کو دینے کی مجاز نہیں تھی اس لئے پورا مقدمہ توثیق کے لئے کلکتہ کی صدر نظامت عدالت کے سپرد کر دیا گیا۔ کلکتہ کی اس عدالت نے استغاثہ کے بیان کے ایک حصے کو قطعی ناقابلِ یقین اور ایک حصہ کو ناقابلِ اعتبار اور غیر فیصلہ کن قرار دیا۔ چنانچہ تمام ملزموں کو رہا کر دیا گیا۔ [۳۰]

استغاثہ کی اس شکست سے مسٹر ڈنلپ اور ہندو بابوؤں کو سخت صدمہ پہنچا۔ دودو میاں کے پیرؤں نے اس کو مظلوم کسانوں کی زبردست فتح سمجھا۔ کانجھی لال کے خاتمہ سے فرائضیوں کے راستہ سے آخری کھٹکا بھی دُور ہو گیا اور اب وہ زمینداروں اور نیل کے تاجروں کی زیادتیوں سے بے خوف و خطر ہو کر اپنا سَر اونچا کر کے چل سکتے تھے۔ اس کے بعد دودو میاں نے ۱۸۴۷ء سے ۱۸۵۷ء تک کا زمانہ بظاہر امن و سکون کی فضا میں گزارا۔

۱۸۵۷ء کی عظیم بغاوت پھوٹ پڑنے پر دودو میاں کو گرفتار کر لیا گیا۔ ان کو کلکتہ لے جا کر علی پور جیل میں قید کر دیا گیا۔ جب ۱۸۵۹ء میں خطرہ دُور ہو گیا تو ان کو کلکتہ سے رہا کر دیا گیا لیکن جیسے ہی وہ اپنے گھر آئے ان کو فرید پور کی پولیس نے گرفتار کر لیا۔ ۱۸۶۰ء کے موسم گرما میں ان کو آخری بار رہا کیا گیا۔ اس کے بعد وہ ڈھاکہ چلے گئے اور اپنی وفات تک وہیں رہے۔

ان کا انتقال ۲۴ ستمبر ۱۸۶۲ء کو ہوا۔ انھیں ان کی ڈھاکہ کی رہائش گاہ کے پچھلے احاطہ میں دفن کیا گیا۔ [۳۱]

مختصر یہ کہ اپنے پیش رو تیتومیر کی طرح دودو میاں بھی زمینداروں اور نیل کے کاشت کاروں کے من مانے مفادات کے خلاف صف آرا رہے تھے اور اس کی وجہ سے وہ ایسے حالات میں گھر گئے تھے جو نہ صرف ان کے جان و مال کے لئے خطرہ بن گئے تھے بلکہ ان کی اصلاحی تحریک کے لئے بھی خطرہ بن گئے تھے۔ اگر وہ ایسے حالات کے باوجود تیتومیر جیسے حشر سے بچ گئے تو اس کی وجہ ان کی غیر معمولی ذہانت تھی جس سے کام لے کر اُنھوں نے حالات کا ہوشیاری سے مقابلہ کیا۔

دودو میاں کی وفات پر ان کا سب سے بڑا لڑکا جو ابھی کمسن تھا اُن کا جانشین ہوا۔ لیکن وہ بھی جلد ہی مر گیا اور اس کی جگہ دودو میاں کے منجھلے صاحب زادے عبدالغفور ۱۸۶۴ء میں بارہ سال کی عمر میں جانشین ہوئے۔ ان کا عرف نیا میاں تھا۔ دودو میاں نے اپنے بچوں کی دیکھ بھال کے لئے سرپرستوں کی ایک مجلس مقرر کر دی تھی۔ اس مجلس کے ارکان نے زوال پذیر تحریک کو بڑی مشکل سے ٹکڑے ٹکڑے ہونے سے بچایا۔ لیکن

فرائضی تحریک نے نیا میاں کے بالغ ہونے پر اپنی سابقہ طاقت کسی حد تک بحال کر لی۔

بدقسمتی سے ہمیں اس حیرت انگیز انسان کے بارے میں بہت کم معلومات حاصل ہیں۔ نوین چندر سین جب مداری پور میں سب ڈویژنل افسر تھے تو انھوں نے ان سے متعلق دو قابلِ ذکر واقعات لکھے ہیں جو اس زمانے میں پیش آئے یعنی (۱) ہندو زمینداروں اور فرائضی کسانوں کے درمیان لڑائی بڑے تصادم کا تذکرہ (۲) فرائضیوں اور تایونیوں کے درمیان دینی مناظرہ و مباحثہ۔ یہ واقعات ۱۸۷۹ء کے ہیں اور دونوں موقعوں پر ہمیں نیا میاں جوش و خروش کے ساتھ فرائضیوں کی قیادت کرتے نظر آتے ہیں۔ نوین سین نے لکھا ہے کہ اس وقت کسانوں میں جن کی اکثریت فرائضیوں پر مشتمل تھی ان کی حیثیت ایک رہنما کی حیثیت سے مسلّم ہو چکی تھی۔ سین نے یہاں تک لکھا ہے کہ نیا میاں کے پیرو اپنے رہنما کے احکام کی خدائی احکام کی طرح تعمیل کرتے تھے اور نیا میاں برطانوی دورِ حکومت کے ہوتے ہوئے اپنی ایک حکومت قائم کرنے میں کامیاب ہو گئے تھے۔ ان کی طاقت اتنی بڑھ گئی تھی کہ نوین سین نے ان کے ساتھ باہمی امداد کا معاہدہ کرنا قرینِ مصلحت سمجھا اور وہ اپنے اس معاہدہ کو اپنی کامیاب افسری کا راز قرار دیتے تھے۔[۳۲] نوین سین کی اس نیک نیتی کا یہ نکلا کہ فرائضی رہنماؤں میں حکومت کے ساتھ تعاون کرنے کا جذبہ پیدا ہو گیا اور اس تعاون کو فریقین بڑی احتیاط سے ایک طویل عرصہ تک قائم رکھا۔

۱۸۸۴ء میں نیا میاں کی وفات پر فرائضیوں نے دودو میاں کے تیسرے اور سب سے چھوٹے بیٹے سعید الدین احمد کو رہنما بنایا۔ سعید الدین نے اسلامی علوم کا وسیع مطالعہ کیا تھا اور وہ علماء کی صحبت میں بیٹھنا اور ان سے باتیں کرنا پسند کرتے تھے۔ اُن کے زمانے میں فرائضیوں اور تایونیوں کی کش مکش عروج پر پہنچ گئی اور ان کے درمیان مباحثے اور مناظرے مشرقی بنگال میں عام ہو گئے تھے۔ سعید الدین نے ڈھاکہ کے علمی ماحول میں نشو و نما پائی تھی اور انھوں نے اپنے بڑے بھائی کی وفات تک اپنا وقت اور اپنی صلاحیتیں علم میں صرف کر دی تھی۔ لیکن ان میں اپنے اسلاف کی ذہانت اور ہوشیاری نہیں تھی۔ تاہم ان کی اس کمی کی تلافی ان کی اس محبت اور فیاضانہ برتاؤ سے ہو جاتی تھی جس کا مظاہرہ وہ عوام الناس سے کرتے تھے۔ ان خوبیوں کی وجہ سے انھوں نے تمام لوگوں کے دلوں میں گھر کر لیا تھا۔

۱۹۰۵ء میں تقسیم بنگال کے سوال پر انھوں نے تقسیم کی حمایت کی اور نواب سلیم اللہ کا ساتھ دیا۔ وہ فوراً بعد ۱۹۰۶ء میں وفات پا گئے۔[۳۳]

خان بہادر سعید الدین کے بعد ان کے بڑے صاحبزادے ابا خالد رشید الدین احمد عرف بادشاہ میاں
ن کے جانشین ہوئے۔ اُن کو فرائضیوں نے ۱۹۰۶ء میں اپنا سربراہ منتخب کیا۔ شروع شروع میں بادشاہ میاں
طانیہ کے ساتھ تعاون کی پالیسی پر قائم رہے۔ لیکن اُن کے والد خان بہادر سعید الدین نے وفات سے کچھ
ہلے تقسیم بنگال کے مطالبہ کی حمایت کر کے تجدد پسند مسلمانوں کے ساتھ بھی تعاون شروع کر دیا تھا۔

اس پالیسی کی وجہ سے فرائضی رہنماؤں کا ہم عصر اسلامی سیاسی رجحان سے براہ راست تعلق پیدا ہو گیا۔
۱۹ء میں تقسیم بنگال کی منسوخی نے بادشاہ میاں کو مایوس کر دیا اور جب ۱۹۱۴ء میں برطانیہ نے ترکی کی
افت کے خلاف اعلانِ جنگ کیا تو وہ برطانوی حکومت کے مخالف ہو گئے۔ ۱۹۲۲ء میں بادشاہ میاں نے
افت اور عدم تعاون کی تحریکوں میں شرکت کی جس کی وجہ سے حکومت نے ان کو گرفتار کر کے قید کر دیا۔[۴۴]

بادشاہ میاں طبعاً امن پسند اور بڑے خدا ترس تھے۔ سیاست سے ان کو زیادہ لگاؤ نہیں تھا۔ لیکن
ب وہ حب الوطنی کے جوش میں سیاست کے میدان میں داخل ہو گئے تو انہوں نے مسلمانوں کی سیاسی
جدوجہد میں خاصی دلچسپی لی اور تحریک پاکستان کی مکمل کر حمایت کی۔ ۱۹۴۷ء میں آزادی ملنے کے فوراً بعد
نھوں نے نرائن گنج میں فرائضیوں کا ایک اجتماع کیا اور پاکستان کو دارالاسلام قرار دے کر فرائضیوں کو اجازت
ی کہ اب وہ جمعہ اور عیدین کی نمازیں پڑھا کریں۔ جو برطانوی دور میں حاجی شریعت اللہ کے فتویٰ کی وجہ
سے ادا نہیں کی جاتی تھیں۔ انھوں نے اپنے لڑکے دودو میاں کو اپنے ملک کی سیاسی زندگی میں حصہ لینے
کی اجازت بھی دے دی۔ فرائضی تحریک کی ۵۴ سال تک مردانہ وار رہنمائی کرنے کے بعد بادشاہ میاں
کا ۱۳ دسمبر ۱۹۵۹ء میں انتقال ہو گیا۔ اُن کے بعد اُن کے صاحبزادے محسن الدین احمد عرف دودو میاں
ان کے جانشین ہوئے اور اِس وقت فرائضی تحریک کے سربراہ وہی ہیں۔

حواشی وحوالہ جات

۱۔ میری کتاب "فرائضی تحریک کی تاریخ" (انگریزی) کراچی ۱۹۶۵ء۔ حصہ دوم باب ششم ص ۶۰۔
۲۔ ایضاً۔ حصہ دوم، باب اوّل ص ۱۔
۳۔ ایضاً حصہ اوّل، باب دوم ص ۷۷/۸ تا ۱۷ اور حصہ دوم، باب ششم ص ۶۵۔ ۶۸۔
۴۔ ایضاً حصہ دوم، باب ششم ص ۶۷۔ اور ضمیمہ اوّل ص ۱۴۷۔ ۱۴۱۔

۵ - جیمز وائز کی کتاب NOTES ON THE RACES CASTES AND TRADES OF EASTER BANGAL, LONDON مطبوعہ ۱۸۸۴ء صہ ۲۲ -

۶ - جیمز ٹیلر کی کتاب SKETCH OF THE TOPAGRAPHY AND STATESHES OF DACCA مطبوعہ کلکتہ ۱۸۴۰ء صہ ۲۴۸ -

۷ - میری کتاب " فرائضی تحریک کی تاریخ " (انگریزی) OP, CIT حصہ دوم باب نہم صہ ۱۱۶ -

۸ - ملاحظہ کیجئے جرنل آف دی ایشیاٹک سوسائٹی آف پاکستان ڈھاکہ کی جلد چہارم ۱۹۵۹ء میں صہ ۱۱۳ - ۱۳۳ پر مضمون (THE STRUGGLE OF TITU MIR: A RE-EXAMINATION ")

۹ - میری کتاب " فرائضی تحریک کی تاریخ " (انگریزی) حصہ دوم باب اوّل صہ ۱۳ -

۱۰ - ایضاً - حصہ دوم ، باب ہفتم صہ ۸۹ -

۱۱ - ایضاً - صہ ۲۰ - اور جیمز وائز کی کتاب NOTES ON RACES CASTES AND TRADES OF EASTER BANGAL, LONDON, 1884 - صہ ۲۲

۱۲ - میری کتاب " فرائضی تحریک کی تاریخ " (انگریزی) حصہ دوم باب سوم ، صہ ۱۶ - ۱۹ اور ضمیمہ سی - صہ ۱۲۷ - ۱۲۹ -

۱۳ - ایضاً صہ ۱۷ - ۲۰ -

۱۴ - ایضاً صہ ۲۲ اور میرا مضمون ، حاجی شریعت اللہ کی قبر کا کتبہ (انگریزی) مطبوعہ جرنل آف دی ایشیاٹک سوسائٹی آف پاکستان ، جلد سوم ۱۹۵۸ء صہ ۱۸۷ - ۱۹۸ -

۱۵ - میری کتاب " فرائضی تحریک کی تاریخ (انگریزی) حصہ دوم باب چہارم صہ ۲۴ -

۱۶ - کلکتہ ریویو - جلد اوّل ۱۹۴۴ء صہ ۱۰۶ -

۱۷ - ایضاً صہ ۲۱۵ - ۲۱۶ -

۱۸ - نوین چندر سین کی کتاب " امار جیون " کلکتہ پی - ایس ۱۳۱۷ جلد سوم صہ ۱۴۲ - ۱۴۵ -

۱۹ - میری کتاب " فرائضی تحریک کی تاریخ : حصہ دوم باب ہشتم صہ ۱۰۵ - ۱۰۶ -

۲۰ - سب سے نمایاں مثال تیتومیر کی ہے جس نے کلکتہ کی عدالتِ عالیہ سے انصاف حاصل کرنے کی

انتہائی کوشش کی (صفحہ ۱۴۲ - ۱۵۴) لیکن اس کا کوئی نتیجہ نہیں نکلا - ملاحظہ کیجئے میرا مضمون:
"THE STRUGGLE OF TITU MIR A RE-EXAMINATION" مطبوعہ جرنل آف
دی ایشیاٹک سوسائٹی آف پاکستان، ڈھاکہ جلد چہارم ۱۹۵۹ء صہ ۱۱۳ - ۱۳۲ -

'فرائضی تحریک کی تاریخ' حصہ دوم، باب چہارم صہ ۲۷ -

ایضاً -

- ایضاً -

- جیمز وائز: NOTES ON THE RACES CASTES AND TRADES OF
EASTER BANGAL LONDON مطبوعہ ۱۸۸۴ء

ایضاً - صہ ۲۳ -

- ڈبلو-ڈبلو ہنٹر کی کتاب" ہمارے ہندوستانی مسلمان" (انگریزی) صہ ۱۰۰ -

- میری کتاب" فرائضی تحریک کی تاریخ" حصہ دوم باب چہارم صہ ۲۴ -

- ایضاً -

- ایضاً صہ ۳۶

- ایضاً صہ ۳۸

- ایضاً صہ ۴۲

- ایضاً صہ ۵۰ - ۵۶ اور نوین چندر سین کی کتاب "امار جیون" کلکتہ بی-الیس ۱۳۱۷ -
جلد سوم صہ ۱۵۴ -

۲- فرائضی تحریک کی تاریخ - صہ ۵۶ - ۵۹ -

۲- ایضاً صہ ۵۷ -

۱- ایضاً ضمیمہ اوّل صہ ۱۴۷ - ۱۴۸ -

اسلامی فکر و شعور اور اس کی امتیازی خصوصیات

علال الفاسی ○ مترجم: محمود احمد غازی

"فکر و نظر" کے شمارہ جنوری ۱۹۷۰ء میں اس سلسلے کی پہلی قسط گزر چکی ہے۔ دوسری قسط حاضر ہے۔ یہ النقد الذاتی کے دوسرے باب کے تیسرے مقالہ کا ترجمہ ہے۔ اس میں علال الفاسی نے اسلامی فکر و شعور اور اس کی خصوصیات سے بحث کی ہے اور دوسرے ادیان سے اسلام کا تقابل کر کے اسلام کے نقطۂ امتیاز کو واضح کیا ہے۔

اس دلچسپ اور فکر انگیز سلسلے کی تیسری قسط بھی انشاء اللہ جلد ہی ناظرین کی خدمت میں پیش کی جائے گی۔ (مترجم)

جب ہم ان حالات کا مشاہدہ کرتے ہیں جن میں بڑے بڑے ادیان نے پرورش پائی اور ان مختلف عوامل کا جائزہ لیتے ہیں جنہوں نے ان ادیان کی ابتدائی فطرت کی تشکیل کی تو ہم پر وہ حیرت انگیز حقیقت واضح ہوتی ہے جو بہت سی ایسی خرافات کا خاتمہ کر ڈالتی ہے جن کے بارے میں اہل یورپ کا دعویٰ ہے کہ وہ اسلام کی اشاعت کے وسائل میں سے ہیں اور ان کی حیثیت اس روح کی سی ہے جسے فکر اسلامی نے مسلمانوں کے غیر مسلموں سے تعلقات کے بارے میں پیدا کیا ہو۔ تاریخی حقائق اس بات کے گواہ ہیں کہ اسلام ہی وہ واحد دین ہے جسے اپنے آغاز میں کسی بیرونی حکومت سے دشمنی یا اس سے جنگ کا سامنا نہ کرنا پڑا۔ اور یہ کہ اسلام سب سے پہلے ایک عقلی، روحانی اور معاشرتی انقلاب ہے

جو عربوں کی بت پرستی اور اس استغراطی تجارتی نظام کے خلاف برپا کیا گیا تھا جس کے ذریعے قریش نے کمزور عربوں کو اپنے سرداروں کے مفادات اور اپنے اونچے گھرانوں کو سرمایہ فراہم کرنے کے لئے غلام بنا رکھا تھا نیز یہ کہ سرکشی و لاقانونی سے آزاد ہونے، ایک خدا پر ایمان لانے، عقل کی آواز پر کان دھرنے اور آسمانی ہدایت سے رہنمائی حاصل کرنے کے ذریعہ اسلام عربی معاشرہ اور عربوں جیسے دیگر انسانی معاشروں کی حالت کو بہتر بنانے کی ایک دعوت ہے۔ اگرچہ اسلام ہر اس طاقت کا پورا مقابلہ کرتا ہے جو انسانوں کو جسمانی یا روحانی غلام بنانے کے درپے ہو۔ تاہم اس نے اپنی اوّلین جد و جہد کا محاذ کسی غیر عرب حکومت کے خلاف نہیں بنایا۔ اس لئے کہ بظاہر کسی حکومت کو بھی عربوں پر اقتدار و غلبہ حاصل نہ تھا۔ اسلامی حکومت اور غیر اسلامی حکومت کے تعلقات کا معیار صرف دین اور وحی سماوی کا مسئلہ تھا۔ چنانچہ اہل کتاب ابتداء میں اسلام لانے والوں کے دوست ہیں جبکہ بت پرست خواہ وہ کسی بھی قوم کے ہوتے مسلمانوں کے دشمن تھے قرآن مجید مسلمانوں کے حلیف مشرقی رومیوں کو مستقبل قریب میں ان اہل فارس پر فتح حاصل کرنے کی خوشخبری دیتا ہے جنہوں نے بعد میں بھی وحی کی تصدیق نہ کی اور آتش پرستی نہ چھوڑی۔

لیکن جب ہم ان احوال و واقعات پر غور کرتے ہیں جن میں ـــــ مثال کے طور پر ـــ یہودیت نے نشو و نما پائی تو ہم ان حالات کو مذکورہ حالات کے بالکل برعکس پاتے ہیں، یہ وہ حالات ہیں جن میں فرعون نے اسرائیلی قوم کو غلام بنا رکھا ہے۔ اس لئے ہم دیکھتے ہیں کہ یہ دعوت ـــــ دعوت موسوی ـــــ سب سے پہلے اس اجنبی قابض کے خلاف شروع کی جاتی ہے جو اسرائیلیوں کے لڑکوں کو تو ذبح کر ڈالتا ہے اور ان کی عورتوں کو ـــــ اپنے ناجائز مفاد کے لئے زندہ رہنے دیتا ہے۔ معلوم ہوا کہ یہ دعوت اس بادشاہ کے تخت و تاج کے خلاف ہے جو الوہیت میں پروردگار اعلیٰ کی مزاحمت کرتا ہے۔ اس کی برگزیدہ قوم کو اپنے زیر نگیں بنانا چاہتا، اور اس کے انبیاء و حکماء کی تذلیل کرتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اپنی قوم کو جو پند و نصیحت کرتے ہیں اس کی بنیاد ہمیشہ اپنے ہم قوموں کو ان کی عظیم موروثی بزرگی یاد دلانے اور ان اجنبی قابضین کے خلاف ان کے قومی جذبات بھڑکانے پر ہوتی جو انہیں غلام بنا کر بدترین تکالیف میں مبتلا کئے ہوئے تھے۔ نیز ان محکوموں کو ڈرانے پر کہ اگر انھوں نے اس آسمانی دعوت پر لبیک نہ کہا جسے پروردگار عالم نے انہیں دشمن کی غلامی سے آزادی دلانے کے لئے بنی اسرائیل ہی میں سے ایک شخص پر بذریعہ وحی نازل کیا ہے اور جس کے ذریعہ وہ

دشمنوں کا مقابلہ کرنے کے لئے بنی اسرائیل کو اپنے گرد جمع کر لینے کی اہم خدمت انجام دے رہا ہے تو وہ ہمیشہ اپنی بدبختی و تنگدستی میں رہیں گے۔ بسا اوقات یہ دعوت اجنبی تسلط اور غلامی کے پنجے میں جکڑی ہوئی قوم کے طبعی اضمحلال کے خلاف ایک زبردست انقلاب بن جاتی ہے، جس سے آتش انقلاب اور زیادہ بھڑک اٹھتی ہے۔ یہاں تک کہ پیغمبر خدا حضرت موسیٰ علیہ السلام اپنے ہم قوموں کو غلام بنانے والوں سے انتقام لینے اور ان کو شکست دے دینے پر آمادہ ہو جاتے ہیں۔

مسیحیت کی نشو و نما کی صورت حال بھی یہودیت سے چنداں مختلف نہ تھی۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت مسیح علیہ السلام کو اپنی قوم کی روحانی اصلاح کے لئے بھیجا...... ایسی روحانی اصلاح جو موسوی اصلاح سے زیادہ عمیق اور ہمہ گیر تھی۔ اور یہ مسیحی اصلاح اس مادیت کا مقابلہ کرنے میں زیادہ قوت رکھتی تھی جو اس زمانے میں فلسطین کی غلام ریاست پر حاوی تھی، یہ روما کی کافر حکومت تھی، جو اسرائیلیوں کو اپنی عبادت گاہوں میں اس اجنبی شہنشاہ کی مورتیاں رکھنے اور خدائے بزرگ و برتر کے مظہر اعظم کی حیثیت سے اس کی پوجا کرنے پر مجبور کرتی تھی۔ اور اس غلام ریاست (فلسطین) میں ایک شخص بھی اتنا باہمت نہ تھا جو اس سرکش کی الوہیت کا انکار کرنے کی جرأت کرتا۔ الغرض اس سامراجی حکومت نے تمام دینی و دنیوی اختیارات ہتھیا لئے۔ اور یہ سمجھنے لگی کہ اس کے پاس ایسے وسائل موجود ہیں جو باشندگان فلسطین کو وہ روحانی و مادی خوشحالی دے سکتے ہیں جس کے بعد وہ زمین و آسمان کی ہر چیز سے بے نیاز ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ حکومت روما نے اپنے باشندوں کو بھیجنا شروع کیا جنہوں نے فلسطین کی سرسبز شاداب زمینوں پر قبضہ کر لیا یہاں تک کہ ہر فلسطینی کاشت کار اپنے رومی مالک کا پوری طرح غلام بن گیا۔ مالک جس طرح چاہتا حکم چلاتا اور جس طرح اس کے دل میں آتا وہ غریب کاشت کار کو اپنی خواہش کے مطابق بناتا۔ اس موقعہ پر حضرت عیسیٰ علیہ السلام نیا دین پیش کرنے کھڑے ہوئے۔ انھوں نے [illegible] شہنشاہ کی عبادت کی مخالفت [illegible] عبادت کا [illegible]

[illegible]

وہ رومی آباد کار تھے جنہوں نے قوت و اقتدار کے زور سے مقامی باشندوں کی زمینیں چھین لی تھیں یا پھر وہ مقامی لوگ تھے جو غیر ملکیوں کو خوش کرنے کے لئے اپنی قوم کو ان کا تابع بنا دینے پر تلے ہوئے تھے۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے ناقابلِ تسخیر عزم اور بے باک جذبۂ قربانی کے ساتھ کسی قسم کی نرمی اور جھجک کے بغیر اس ظالم فاتح کے خلاف انقلاب برپا کر دینے کا بیڑا اٹھالیا۔ اگرچہ ابتدائی مسیحی جماعت نے عہدِ اوّل کے مسلمانوں کی طرح اپنے دشمنوں سے جنگ نہیں کی۔ لیکن اس کی وجہ صرف یہ تھی کہ اس وقت کے نامساعد حالات اور تعداد کی کمی کے باعث وہ اس سلبی اندازِ مخالفت کے سوا جس کی دعوت حضرت مسیح اپنی قوم کو دے رہے تھے کسی مسلح بغاوت کے متحمل نہیں ہو سکتے تھے۔ تاہم ان کا قول یہی تھا کہ ان سانپوں کی اولاد کو ملک سے نکال دو جو کبھی بھی خدا کی بادشاہت میں داخل نہیں ہو سکے گی۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اسلام ان تین بڑے ادیان میں سے تنہا دین ہے جس کا ابتدائی محرک روئے زمین کے کسی خاص طبقہ، قوم، نسل یا حکومت کی مخالفت قطعاً نہیں تھا۔ اور وہ تمام جنگیں جو اس نے لڑیں وہ صرف اس آزادیٔ افکار کی مدافعت میں تھیں جس کا وہ نقیب اور علمبردار تھا۔ اس لئے اسلام خود کو برقرار رکھنے کے لئے کسی اجنبی قوت سے ٹکر لینے کا محرک نہیں۔ بلکہ اسلام کا وجود یا اس کی آزادی کی حفاظت ہی بعض اوقات ان جنگوں کا سبب بنی جو اسلامی تاریخ میں لڑی گئیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ اس عمیق نکتہ کو آج سے قبل نہ تو اسلام کی طرف سے کسی مسلمان دفاع کرنے والے نے سمجھا اور نہ اسلام کے بارے میں لکھنے والے کسی مستشرق نے اسے پایا۔ اس سے میرا مقصد صرف اسلامی فکر و شعور کے نقطۂ آغاز کی وضاحت کر دینا ہے۔ اور وہ نقطۂ آغاز فاسد معاشرہ کے خلاف انقلاب اور عقل کو ہر ایسے طاغوت سے آزاد کر لینا ہے جو اسے خوابِ غفلت میں مبتلا رکھتا ہے اور آخر کار عقلمندوں کو غداروں اور دھوکہ بازوں کی گود میں لا ڈالتا ہے۔ اس نکتہ کو ایک ایسا بنیادی نقطۂ آغاز سمجھنا چاہئے جہاں تمام مقاصد یکجا ہوتے اور مختلف پہلو آملتے ہوں۔ اس لئے آج ہمارے اسلامی فکر و شعور کو سب سے ... ہماری اپنی حالت سدھارنا، ہماری قوم کو ان لوگوں سے آزاد کرانا جو اسے خرافات و اوہام کا بندہ ...ئے ہیں اور اسے بہت سی ایسی فرسودہ روایات سے نجات دلانا ہے جو اس کی ترقی و پیش قدمی ... میں حائل اور اس کی عقل کو اسرارِ کائنات اور خصائصِ ایمان کے ادراک میں مانع ہیں۔ نیز ان ... کو دور کیا جائے جو گزشتہ دورِ انحطاط میں بتدریج اس کی ذہنیت میں راسخ ہو چکی ہیں۔

اور اسے نئے زمانہ کے تقاضوں کے مطابق تبدیل کرنے سے باز رکھتی ہیں۔ اسی طرح ہر اس استقراطیت کا مقابلہ جو مال و دولت کی برتری یا مادہ پرستی پر قائم ہو۔ اس لئے کہ یہ استقراطیت ہی زندہ آدمیوں کو سامری کے سونے کے بچھڑے کی طرح کابُت بنا دیتی ہے اور یہ لوگ ——— جو اس استقراطیت کو قائم کرتے ہیں ——— جب بھی کسی سوسائٹی میں اقتدار حاصل کر لیتے ہیں تو اس سے کم کسی چیز پر راضی ہی نہیں ہوتے کہ قومیں ان کے لئے مسخر ہو جائیں اور لوگوں کی گردنیں ان کے سامنے جھکی رہیں۔

جب ہم اس مادہ پرست روح اور اس کے حاملین کا مقابلہ کرتے ہیں تو اس معاملے میں یہ نہیں دیکھتے کہ ان کا تعلق کس طبقہ اور کس قوم سے ہے۔ ہم تو صرف یہ دیکھتے ہیں کہ مال و دولت جسے اللہ تعالیٰ نے محض ایک وسیلہ بنایا ہے وہ اپنے اُسی فطری مقام پر رہے جس کے لئے وہ پیدا کیا گیا ہے۔ اگر کسی سوسائٹی میں امتیازات کا ہونا ایسا ہی ضروری ہے تو لازم ہے کہ یہ امتیازات فکر صحیح، اعلیٰ کردار اور ملک و ملت کی بہتری کے لئے قربانی دینے پر مبنی ہوں۔ مادی و روحانی بغاوت کے خلاف اس نے عرب ملکوں اور دنیا کے ان علاقوں میں سامراج کے ایوانوں میں زلزلہ پیدا کر دیا ہے۔ جن کی حالت عرب علاقوں سے کچھ بھی بہتر نہ تھی۔ اس لئے کہ ان ملکوں پر بھی پاپائیت کے علَم برداروں اور مال و جاہ والوں نے اپنا تسلط جمایا ہوا تھا۔ یہ لوگ اپنی اپنی اقوام کے خلاف سازشیں کرتے تھے، ان کو غلام بنائے ہوئے تھے، اور ان کے مال و دولت کو ناجائز طریقے سے حاصل کر رہے تھے، نوبت یہاں تک پہنچی کہ ان علاقوں کے بعض شرفاء جزیرۂ عرب کی طرف پناہ گزیں ہونے لگے، شائد ان لوگوں کی نظر میں یہ واحد علاقہ تھا جس میں پھر کبھی کسی منظم اور طاقتور پاپائیت کو استحکام حاصل نہ ہو سکا۔ لہٰذا جزیرۃ العرب ہی وہ واحد چشمہ ہے جس سے آبِ حیات کے دھارے پھوٹ سکتے ہیں اور انسانی آزادی کی شعاعیں نکل سکتی ہیں۔ اس لئے آسانی سے یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ اسلامی فکر و شعور نے ہمہ گیر آزادی کا اعلان کر کے اور خالق و مخلوق کے درمیان کسی بھی غیر فطری واسطے کو تسلیم نہ کر کے پوری انسانیت کی بڑی خدمت انجام دی ہے۔ لہٰذا اب ہمارے کرنے کا کام یہ ہے کہ ہم اپنی جدوجہد کو جاری رکھیں تاکہ آزادی کی یہ مقدس کوشش کامیاب ہو سکے۔ اور پوری انسانیت کو وہ روحانی سرور حاصل ہو جو عقل پر اطمینان، غور و فکر اور عمل میں آزادی پر ایمان سے ہوتا ہے۔ ہمارا یہ کام اس مسلسل جدوجہد کا ایک جزء ہوگا جو آزادی کی حمایت اور استعمار کے مقابلہ کے لئے کی جارہی ہے اور اس کے لئے انسانی فکر کی مختلف صورتوں سے دوامی تعلق اور دنیا بھر کے نیک نیت لوگوں سے ان کے اصول و مثلاً

ِن نظر کرتے ہوئے سچا تعاون لازمی ہے۔ اور یہ تعاون اس وقت تک جاری رہے گا جب تک وہ اس
ے کے علمبردار ہیں جو فطرت صحیحہ کا عقیدہ اور آزاد فکر و نظر، انسانی مواخات، حمایت، عدل اور سرکشی
ت جدوجہد کا عقیدہ ہے۔ ضروری نہیں کہ یہ لوگ دائرۂ اسلام میں داخل ہوں اور اسے منزل
ر دین کے طور پر قبول کریں۔ مقصد صرف اس قدر ہے کہ اس انسانی ہم آہنگی و تعاون کو زیادہ سے
وسعت دی جائے جیسے اسلام نے ان مختلف قوموں کے درمیان جاری کیا تھا جنہوں نے اسلامی
کر و عقلیت کو قبول کیا اور اسلام کی عظیم درسِ حریت دینے والی تعلیمات سے اثر لیا۔

اسلامی فکر و شعور کی ہمہ گیر دعوت پر ایک نظر ہمیں پوری طرح اس سچی انسانیت کی طرف متوجہ
ں ہے جو مفادِ عامہ کے لئے سب سے بھلائی چاہتی ہے وہ مختلف معاشروں اور طبقوں سے ملنے جلنے
ے کے تعاون سے ایسے طریقوں کو تلاش کرنے سے باک نہیں کرتی، جو انسانی معاشرہ کو ترقی و تعمیر اور
ں حالی سے ہمکنار کرکے اسے ایسے بلند معیار پر لانے میں مدد دیں جس کے لئے انسانی معاشرہ وجود
یا ہے۔ اس سلسلے میں ہماری تمام مساعی جو اپنے ملک اور اپنے معاشرہ کی بہبود کے لئے ہوں اسلامی
ہمیں اس عمومی اور ہمہ گیر کوشش کا ایک حصہ شمار کرے گی جو ساری انسانیت ایک بہتر دنیا
ا کرنے میں صرف کر رہی ہے۔

دینِ اسلام کی سب سے بڑی امتیازی صفت اس کا ایسے مضبوط اصولوں پر قائم ہونا ہے
ہ ترقی پذیر اور مسلسل آگے بڑھتے رہنے کے قابل بناتے ہیں اور اسے ہر علاقے، ہر زمانے اور ہر طبقہ
ں کی ضروریات پوری کرنے میں مستعد بناتے ہیں۔ لہذا سب سے پہلے یہ ایک ہمہ گیر دعوت ہے اور اس لئے
ں روح عوام پسند ہے۔ کیونکہ یہ کسی قوم کے سرداروں کو مخاطب کرنے سے قبل جو دراصل اس کے
ہ ہوتے ہیں براہ راست قوموں کو مخاطب کرتی ہے۔ اس دعوت نے لوگوں کی ہدایت و ارشاد کی بناء
۔ اور دباؤ پر نہیں رکھی بلکہ مسلمانوں کو زندگی سے متعلق ہر اس مسئلہ میں جسے علماء اسلام مصلحت
(مصلحیات) سے تعبیر کرتے ہیں، غور و فکر کا حق دیا ہے۔ یعنی وہ مسائل جن کا تعلق عوامی بہبود
ہے اور جو علماء کے قول کے مطابق ترقی و تغیر پذیری کی وجہ سے کبھی وجود اور کبھی عدم کہلاتے ہیں
مصلحیات" میں اولیت ان مملکتی امور، ریاستی نظام اور طرزِ حکومت کو حاصل ہے جسے قوم اپنے لئے
مد کرتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اسلام نے مسلمانوں کو اس شورائی زندگی کی راہ دکھائی ہے جو مختلف

نسانی تجربات کی روشنی میں ارشاد ربانی: وأتمروا بينكم بالمعروف کے بموجب حق وعدل اور معروف پر قائم رہتے ہوئے ہوا و ہوس سے بچتے ہوئے اپنے طریقوں کے انجام و نتائج میں غور کرتے رہنے کا عادی بنا دیتی ہے ہی وہ رہنمائی ہے جو اسلامی دعوت کو لوگوں کے سامنے وعظ و نصیحت کی صورت میں جلوہ گر کرتی ہے اور جس نے قرآن کریم کو ایک ایسی لچکدار کتاب بنا دیا ہے کہ وہ ایک ہی موضوع کو مختلف اسالیب کے ذریعے ایسے تاریخی احوال و واقعات کی روشنی میں پیش کرتی ہے جو قلب کو اس نصیحت کے قبول کر لینے پر آمادہ کر دیتی ہے جس کو قرآن ایسے مناسب مقام پر بیان کرتا ہے کہ کانوں تک پہنچتے ہی وہ لوگوں کے دل و دماغ میں ترقی چلی جاتی ہے۔ اسلامی قانون سازی اور اس کے فکری مزاج کے لئے یہ ممکن نہ تھا کہ اسے آج کی خشک قانونی دفعات کی طرح مروجہ قانونی کتب و مجلات میں مرتب کر دیا جاتا۔ اس طرح تو ہم صرف اسی قانونی مجموعہ کی دفعات کے پابند ہو کر رہ جاتے اور ہمارے لئے اس کی قطعاً گنجائش نہ رہتی کہ ہم اس ترقی پذیر روح سے خود کو زیادہ سے زیادہ فیض یاب کریں جو نہایت فیاضی سے اسلام نے ہمیں عطا کی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ صورت پیش آنے والے مسائل کو حالات کی روشنی میں مختلف طریقوں سے حل کرنے کے منافی ہوتی! اسی ایک بحث سے ہمیں ان لوگوں کی غلطی کا احساس ہو جائے گا جو چاہتے ہیں کہ بعض خود ساختہ مروجہ طریقوں کو دائمی قوانین کی شکل دے دی جائے۔ ان لوگوں نے ایک طرف تو اس مراکشی ذہنیت کو تباہ کر دیا۔ جسے اسلامی فکر و شعور نے تغیر و تجدد پسندی کی دوامی آرزو بخشی تھی اور دوسری طرف عرف کا پابند بنا کر قوت فیصلہ اور عدالتی حس کو برباد کر دیا۔ درحقیقت عرف اس غیر متبدل عادت کو کہتے ہیں جسے علمائے عمرانیات نے فطرت ثانیہ سے تعبیر کیا ہے جبکہ ضرورت اس بات کی متقضی ہے کہ عرف کو صرف اس قانون کا پابند کیا جائے جو استنباط و استخراج کا نتیجہ ہو، ترقی و تغیر کو قبول کرلے اور واقعات کے احوال و ظروف پر اعتماد کی وجہ سے عرفی اعتبارات وغیرہ کا انکار بھی نہ کرتا ہو۔

اسلام اپنے پیغام کو حرکتِ مسلسل بنانا چاہتا ہے چنانچہ اس نے اپنی اس خواہش کو اپنی اس فکر ہی کا ایک حصہ بنا دیا ہے جو اپنی اثر انگیزی کی وجہ سے جس سوسائٹی میں بھی پہنچتی ہے اسے غور و فکر اور مسلسل ترقی و پیش قدمی کرتے رہنے کے لئے تیار کر دیتی ہے۔ اسلام ایک پیغام ہے یعنی ایک ایسی انسانی جد و جہد جو اپنی قوت وحی خداوندی سے حاصل کرتی اور فطرت الٰہی کی حدود میں رہتے ہوئے اپنے مقاصد عمل میں فکر و روح کی ضروریات کو بالکل اسی طرح پورا کرتی ہے جس طرح مادی ضروریات کو۔ چونکہ وحی الٰہی صاحب

رسالتؐ ہی کے ساتھ خاص تھی اس لئے لوگوں کو سعادتِ دارین کے حصول کی ہدایت کرتے رہنے کے اس عظیم مقصد کو پورا کرنے کے لئے جس رسولؐ کو مبعوث کیا گیا تھا۔ اس کی یہ دوامی جد وجہد نہ کبھی ختم ہوئی ہے اور نہ آئندہ کبھی ختم ہوگی، اس کو قائم رکھنے کی ذمہ داری ان مسلم اصحاب فکر و معرفت علماء پر ڈالی گئی ہے جو جواب دہی کا احساس رکھتے اور آزادی کی تلاش میں رہتے ہیں لیکن اس دعوت کی تجدید اور اس کے طریقہ ہائے کار میں تبدیلی کا فرض ان مصلحین کو سونپا گیا ہے جن سے کوئی زمانہ خالی نہ رہنا چاہئے یہ لوگ تحریفات کو درست کرتے رہیں، حق کو ثابت اور کجی کو زائل کرتے رہیں حتیٰ کہ فکر اسلامی پھر پہلے کی طرح سرسبز و شاداب ہو جائے۔ کیا اس موضوع پر اس سے زیادہ واضح حدیث ہو سکتی ہے "إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الامة امر دينها۔" چونکہ یہ حدیث وعدۂ خداوندی کی حیثیت رکھتی ہے اس لئے خود دین کی سنت و طبیعت کا تقاضا ہے کہ مسلمان اس وعدہ کو پورا کریں۔ فکر اسلامی اپنے ماننے والوں کے لئے غور و فکر، زمانہ کی گردشوں سے عبرت حاصل کرنا، زندگی کے مختلف رجحانات کی مسلسل تحقیق و تفتیش اور انسانی مفاد کو ملحوظ رکھتے ہوئے زمین کی آبادکاری' اس کی اصلاح و تعمیر میں پروردگار کی نیابت اور اس کے معاملات کا انتظام کرتے رہنا لازمی قرار دیتی ہے۔ چونکہ بہت سے مسلمان اس زیر دست ترقی پسند روح سے غفلت برتتے ہیں جس پر وہ ایمان رکھتے ہیں۔ لہذا یہ ناممکن ہے کہ ان کی ہر نسل میں اس دعوت کو دل کی گہرائیوں سے سننے والا اور اس کی قدر و منزلت اور اہمیت کا احساس رکھنے والا نہ پیدا ہوتا رہے۔ جو دوسروں کو اس پیغام کی یاد دہانی کرائے اور اس کو زندہ رکھنے کے لئے جد وجہد کرتا رہے اور اس کی آواز پر لبیک کہے، انہی شخصیتوں کا وجود اس حدیث میں مذکور خدائی وعدہ کا تقاضا ہے۔

لیکن جو نکتہ اس حدیث کے مضمون میں ہمارے لئے سب سے زیادہ اہم ہے وہ اس کی ظاہر و نہاں وہ روح ہے جو ملت اسلامیہ کیلئے اس امر کی نشاندہی کر رہی ہے کہ وہ بھی دوسری قوموں کی طرح تغیر و ترقی کے تابع رہے گی اور اسے اس حقیقت سے باخبر کر رہی ہے کہ کوئی ایک صدی بھی ایسی نہ گزرے گی جس کے بعد ملتِ اسلامیہ کو احیاء اور نشأۃِ ثانیہ کی ضرورت لاحق نہ ہو جائے اور سابقہ زمانہ اپنے لئے جو طریقہ ہائے کار مقرر کرتا رہا انہیں آنے والے زمانہ کے تقاضے برقرار نہ رکھیں گے۔ اس لئے کہ تجدید کا مطلب ہمیشہ اصلاح ہی نہیں ہوتا بلکہ تبدیلی بھی ہوتا ہے۔ اگرچہ اس کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ بنیادی اصول کا اتباع نہ کیا

پائے۔ اسی روح سے سرشار ہونے کا نتیجہ تھا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہٗ نے فرمایا تھا: "اپنے بچوں کی تعلیم و تربیت کرو۔ اس لئے کہ وہ تمہارے زمانے کے علاوہ کسی اور زمانہ کے لئے پیدا کئے گئے ہیں"۔ مطلب یہ ہے کہ باپ اور بیٹے کے زمانوں میں تغیر ہو ہی جاتا ہے لہذا مناسب یہ ہے کہ بچوں کی تعلیم و تربیت اس زمانے کے تقاضوں کو مدنظر رکھتے ہوئے کی جائے جس میں وہ زندگی گزارنے کے لئے تیار ہو رہے ہیں نہ کہ آباؤ اجداد کے ان وقتوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے جو تاریخ بن رہے ہیں۔ یعنی ایسے انسانی تجربات میں شامل ہو چکے ہیں جن سے نصیحت و عبرت حاصل ہوتی ہے اور جنہیں ذرائع فکر و علم قرار دے کر ان سے استفادہ تو کیا جا سکتا ہے لیکن یہ نہیں ہو سکتا کہ ہم انہیں اصل سمجھ کر خود "نقل مطابق اصل" بن جائیں۔

اسی زبردست ترقی پذیر روح کی بدولت ہمارے باپ دادا ایسی اسلامی تہذیب و تمدن کی تعمیر کر سکے جس کی بڑی انسانی خصوصیت یہ تھی کہ اس نے مختلف مشرقی و مغربی تہذیبوں اور تمدنوں سے ایسے وقت میں بھی میل جول رکھا جبکہ وہ محو خواب تھیں پھر انہیں گوشۂ گمنامی سے نکال کر ان سے استفادہ کر کے، ان سے اثر پذیری اور ان پر اور ان کے حاملین پر اثر اندازی کے ذریعہ انہیں نئی زندگی بخشی۔ یہ سب تبدیلی اس طرح ہوتی کہ تمام انسانی اقدار کا پورا احترام ملحوظ رہتا جو انسانیت کے مترادف ہے۔ اسی طرح ہم دیکھتے کہ اسلامی فکر مسلمانوں کو ہاتھ پر ہاتھ رکھ کے بیٹھ جانے اور اپنے معاشرہ میں انحطاط پذیر عوامل کے آگے جھک جانے سے روکتی ہے۔ اس کے برعکس وہ انہیں ہر عقل و فکر سے تعلق پیدا کرنے، ہر علم و معرفت کی چھان بین کرنے، ہر سمت سے حکمت کے موتی رولنے اور ہمیشہ ایسے جدید اسلوب کی تلاش و جستجو میں رہنے کی ترغیب دیتی ہے جو اسلامی معاشرہ کی حالت سدھارے یا اس کے افراد کا معیار بلند کرے یا اسلام کے ابدی پیغام کو قائم و دائم رکھنے میں مدد دے۔

اس لئے آج ہمارا فرض ہے کہ ہم صحیح اسلامی ہدایات سے رہنمائی حاصل کریں اور اپنے حالات کو نئے طرز سے سدھارنے کے لئے اپنی اور دوسروں کی میراث نیز موجودہ دنیا کی ترقی یافتہ قوموں کے تجربات سے مدد حاصل کرتے ہوئے میدانِ عمل میں گامزن ہو جائیں جس سے ہمارے لئے حقیقی زندگی کا دورِ پُرنشاط بیداری اور بلند مثالی نمونہ کو سامنے رکھ کر سعی پیہم پر اکسانے والی تازہ دم قوت کا سامان پیدا ہو جائے جو ہمارے دلوں کے لئے مسرت بخش سرمایہ اور ہماری موجودہ تنگدستی و بدبختی میں ہمارے لئے وجہ تسلی ثابت ہوں۔

ستار چل رہا ہے۔ انسانی قافلے اپنی منزل کی طرف رواں دواں ہیں، وہ ایسے لوگوں کا نہ انتظار کرتا ہے ون کے لئے سست رفتار ہوتا ہے جو اس تک پہنچنے میں دیر لگاتے ہیں۔ ہر وہ لمحہ جسے ہم حالات پرواہی اور انجام سے غفلت میں بسر کرتے ہیں۔ ہمیں پیچھے کی طرف تیزی سے دھکیل دیتا اور ہمیں انی قافلے سے اور زیادہ دُور کر دیتا ہے جس کے ہراول دستہ میں ہماری شمولیت اسلامی فکر ے ہمارا اولین فریضہ ہے۔

جو لوگ دین کی حفاظت کو خطرہ میں سمجھ کر یا اسلام انہیں جو احکام دیتا ہے ان میں تردد کی وجہ سے ہد کرنے میں سستی کر رہے ہیں وہ اس اسلامی فکر کی سب سے بڑی مخالف قوت کا ساتھ دے ہیں جو جمود و تعطل اور تردد و عناد کی سخت دشمن ہے۔

یہ وہ لوگ جو اس زاد راہ کے بغیر ہی سفر طے کر لینے کے زعم میں ہیں تو وہ راستہ ہی میں تھک جائیں گے، صحیح سمت سے بھٹک جائیں گے اور قافلے کو ہرگز نہ پا سکیں گے۔

اسلام حرکت کا قائل ہے لہذا ہمیں مسلسل آگے قدم بڑھاتے رہنا [illegible] مطلب نہیں ہے ماضی [illegible] تعلق کر لیں اور از سر نو سفر کا آغاز کرنے کی کوشش [illegible] اس [illegible] انسانی کو حقیقی اور اعلیٰ ترقی حاصل کرنے کے لئے جو سفر درپیش ہے اس کے لئے تو ہزاروں سال کی رت بھی ناکافی ہے۔ ہماری کیفیت تو [illegible] کہ ہمیں اثناء سفر ہی میں ایک ایسی آفت نے آلیا جس نے گم کردہ راہ کر دیا اور ایک طویل عرصہ تک سفر سے باز رکھا۔ اب ہمارا فرض ہے کہ ہم سب سے اس آفت کے ازالہ اور اپنے راستہ کو روڑوں اور کانٹوں سے صاف کر دیں۔ تاکہ ہم دوبارہ اپنے ر پر بے روک ٹوک رواں دواں ہو جائیں۔ یہ انتہائی گمراہی ہو گی کہ ہم وہیں کھڑے رہ جائیں جہاں نت نے ہمیں روک دیا تھا اور اپنی مطلوبہ سمت کو چھوڑ کر ان لوگوں کے ساتھ چل پڑیں جو ہمیں سری سمت لے جانا چاہتے اور ہمارے اصل راستہ سے ہٹا کر ہمیں کسی دوسرے رستہ نا چاہتے ہیں۔

اور چونکہ اسلام حرکت ہے لہذا ضروری ہے کہ ہم اس کے مقاصد کو سمجھنے اور اس کے معانی سے ل حاصل کرنے میں تغیر و ترقی اختیار کریں اور اس راستہ سے نہ ہٹیں جس پر ہمیں ڈالا گیا ہے۔ لیکن ہی ہمارا یہ بھی فرض ہے کہ ہم نت نئے آلاتِ سفر اختیار کریں اور موجودہ زمانے کے وہ تمام

(باقی صفحہ ۷۲۰ پر)

عربی رسم الخط کا آغاز اور ارتقاء

فواز احمد طوقان ○ ترجمہ: غلام حیدر آسی، ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی

تعارف

موجودہ عربی رسم الخط صدیوں کے ارتقاء اور تبدیلیوں کا نتیجہ ہے۔ پانچویں صدی عیسوی کا ایک خواندہ عرب اگر رائج الوقت عربی تحریر کو دیکھے تو اُسے مطلق نہیں سمجھ پائے گا۔ یہ صرف حرکات کی کیفیت، حروفِ علت کے نشانات یا آواز کی نقش بندی ہی نہیں جس نے تحریر کو پیچیدہ کر دیا ہے بلکہ اس دوران میں خود حروف کی شکلیں ہی یکسر بدل گئی ہیں۔ آئندہ صفحات میں عربی رسم الخط کے آغاز اور ارتقاء کا مطالعہ کیا جائے گا۔ اور یہ مطالعہ درحقیقت اس وسیع موضوع کا محض ایک خاکہ ہے۔

اس سے قبل کہ ہم اصل موضوع پر بحث کریں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ عربی حروف تہجی پر اس حیثیت سے بحث کی جائے کہ آرٹ میں اُن کا کیا مقام ہے اور ان کی فنی خصوصیات کیا ہیں۔

سر طامس ڈبلیو آرنلڈ لکھتا ہے کہ مسلمانوں کے ہاں سب سے زیادہ قیمتی آرٹ فنِ خطاطی ہے۔[1] تحریر میں فن کاری کو اس بنا پر بھی بلند مقام حاصل ہے کہ اس کا تعلق کلام اللہ (قرآن مجید) اور اللہ تعالےٰ

۱۔ طامس۔ ڈبلیو۔ آرنلڈ (پینٹنگ اِن اسلام) ڈوور پبلیکیشنز لمیٹڈ نیویارک ۱۹۶۵ء۔ ص ۱۔ جہاں تک اصطلاح "محمڈنز" کا تعلق ہے اس حقیقت کی تشریح کی ضرورت ہی نہیں رہتی کہ تمام عربی حروف تہجی ہیں جنہیں تمام مسلمان انیسویں صدی تک استعمال کرتے رہے۔ بہت سی ایسی قومیں بھی ہیں جو عربی زبان نہیں بولتیں لیکن اُنھوں نے ابھی تک عربی حروفِ تہجی کا استعمال اپنایا ہوا ہے۔ مسلم کی بجائے اصطلاح محمڈن کے بارے میں زیادہ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو، ای۔ ای۔ کالورلی کی تصنیف (اسلام این انٹروڈکشن) مطبوعہ قاہرہ۔ دی امریکن یونیورسٹی قاہرہ ۱۹۵۸ء۔ باب اول۔

پیغمبر حضرت آدم علیہ السلام سے ہے[2]۔ علمائے دین کی نظر میں ایک نقل نویس (نساخ)، جو بالآخر
۔ (خطاط) بن جاتا، کی بہت زیادہ قدر و منزلت تھی۔ حتیٰ کہ بادشاہ بھی پیشہ ور کاتبوں (خطاط)
ن میں مقابلہ کرنا اپنے لئے کسرِ شان نہیں سمجھتے تھے[3]۔ مصورانہ نماکوں کے خلاف مذہبی طبقوں
ہ مخالفت نے مصوری اور بُت تراشی کے بجائے فنِ خطاطی کی بڑی حمایت کی[4]۔ بالآخر مجسمہ سازی
تعمیر نے لے لی کیونکہ مجسمہ سازی اسلام میں انتہائی ناپسندیدہ ہے۔

خطاطی میں عرب خطاط اپنی نظیر آپ ہے۔ یونانی یا رومی فن کار اپنے حروف تہجی سے کبھی اس
ر نہ ہو سکے۔ اہلِ چین نے خطاطی کو کچھ اہمیت دی لیکن اُن کے حروف اصوات کی نقشبندی
د ہیں۔ اسی لئے ان کی مزین تحریر میں بھی مفرد نقوش بکھرے ہوئے پائے جاتے ہیں[5]۔ عرب
نے اپنے حروفِ تہجی میں فن کارانہ لکیروں کے لئے بہترین مواد موجود پایا۔ عمودی خطوط جب متناسب
یکجا جمع ہوں اور ساتھ ہی افقی خطوط کے ذریعے جب انہیں ایک دوسرے سے جوڑ دیا جائے
والے کو ان میں خوش نما توازن اور یکسانیت نظر آتی ہے[6]۔ مغربی فن کار ہو یا عرب، دونوں کے
ں سے بائیں بڑھنے والی لکیریں ایک ڈیزائن کو لہردار چادر کی بنائی سے بھی زیادہ قوت و استواری کے
ربط کر دیتی ہیں۔ اور خود حروفِ تہجی کو مختلف انداز میں اس طرح پھیلایا جا سکتا ہے کہ اُن کے تناسب و
اسی قسم کی کمی محسوس نہیں ہوتی ہے[7]۔ طرزِ تحریر کا تنوع یعنی نقوش، فواصل اور تقطیع یہ سب فن کار
لاحیت کی نمود کے لئے ایک وسیع سلسلہ بہم پہنچاتے ہیں[8]۔ عربی کی معروف لغت "المنجد" میں مختلف

رنلڈ۔ محولہ سابق ص ۲ تا ۳۔ مصنف نے محمد بن محمود الاٰملی کی فارسی تصنیف "نفائس الفنون" کا
لہ دیا ہے۔ جس پیراگراف کا حوالہ دیا گیا وہ خط کے بارے میں مذہبی تعبیر کی ایک واضح تشریح ہے۔

رنلڈ۔ محولہ سابق ص ۱۔ ۴۔ آرنلڈ۔ سابقہ حوالہ ص ۴

ے۔ لین۔ (ایرلی اسلامک پوٹری)، لندن۔ فیبر اینڈ فیبر۔ ۱۹۴۲ء۔ ص ۶۔

یتھر۔ اوفام۔ پوپ (این انٹروڈکشن ٹو پرشین آرٹ سنس دی سیونتھ سینچری اے۔ ڈی) لندن۔ پیٹر ڈیوس
۱۹۳۰ء۔ ص ۱۰۲۔

لین۔ حوالہ سابقہ۔ ص ۶۔ ۸۔ پوپ۔ حوالہ سابقہ۔ ص ۱۰۲ تا ۱۰۳۔

مقاصد کے لئے استعمال ہونے والے مختلف خطوں کا لطیف تنوع، خطاطی کے نمونوں پر مشتمل ایک صفحہ میں دیکھا جا سکتا ہے[9]۔ مورلیں نے خطوں کے چھ نمونے دے کر اُن میں سے ہر ایک کے محلِ استعمال کو بھی واضح کیا ہے[10]۔ مورلیں کے یہ چھ نمونے ہوں یا المنجد کی لوح میں دیئے ہوئے نمونے، کوئی بھی عربی رسم الخط کے تمام نمونوں پر حاوی نہیں ہے چونکہ خطاطی ایک وسیع فن ہے اس لئے اس میں تجدد و تنوع کی بہت زیادہ گنجائش ہے۔ جدّت کی تمنا نے عہدِ ممالیک سے لے کر صدیوں بعد تک کے خطاطوں کو اس بات پر مجبور کر دیا کہ وہ فنِ خوشنویسی میں مختلف مزید اضافے کریں۔ منفرد حروف، جن سے ایک فن کار نقش و نگار کی ابتداء کرتا ہے، عرب اور غیر عرب خطاطوں نے ان کی خوش نما مخلوط شکلیں پیدا کیں۔[11]

"دی عرب ورلڈ" کے ایک مضمون میں اِن مخلوط نمونوں کی ایک مثال اس فن کی اپج کو ظاہر کرتی ہے[12]۔ خطوط منحنی اور خطوط معکوس کے منقوشات غالباً ایک فن کار کی فنی صلاحیت کا بے مثال نمونہ ہیں۔ اس حقیقت سے کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا کہ پیچیدہ و دقیق طغریٰ اور خطِ کوفی کے شعار (اسماء اور دستخطوں کی مہروں کی تحریریں) اس وسیع فن کے بہترین نمونے ہیں۔ ہم نے مناسب سمجھا کہ مقالہ کے اصل موضوع [illegible] ذرا ہٹ کر پہلے یہ وضاحت کر دیں کہ عربوں اور اُن کی حیات و تاریخ میں عربی رسم الخط [illegible] کیا [illegible]

۹۔ لوئیس المعلوف۔ المنجد، طبع [illegible] بیروت۔ المطبعۃ [illegible]

۱۰۔ مورلیں۔ السائیکلو پیڈیا [illegible] طبع اول [illegible]
[illegible] ۱۹۶۳ء۔

۱۱۔ [illegible] کے دو [illegible] حروف کو عموماً مزدوج [illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible] نیویارک [illegible]

مدرہ صدیوں کے دَوران مسلسل تغیرات کے باوجود خطاطی عربوں کے لئے محض صدا بندی تک محدود نہیں رہی بلکہ اس سے زیادہ کچھ اہمیت رکھتی رہی ہے۔[۱۲]

یہ ایک بنیادی حقیقت ہے کہ عربی میں آرٹ اور رسم الخط لازم ملزوم ہیں۔ یہ جدّت پسندوں کا خیال خام ہے کہ وہ محض نعرہ بازی سے خطاطی کے جمود کو حرکت سے اور پیچیدگی کو سہولت سے کلیتہً تبدیل کرنے میں کامیاب ہو جائیں گے۔ جدت پسندوں کو یہ بات ذہن نشین کر لینا چاہیئے کہ روایتی رسم الخط کو ختم کر دینا، عربوں کے فن اور اُن کے ماضی کے اکثر حصہ کو ہی نہیں بلکہ اُن کے زندہ جاوید تبرکات کو ختم کر دینے کے مترادف ہے۔ اور جب تک جدید عربی آرٹ، فن تعمیر، آرائش اور نقشہ نویسی میں بنیادی اقدامات نہ اُٹھائے جائیں۔ آرٹ اور عربی رسم الخط میں علیحدگی وجود پذیر نہیں ہو سکتی۔

عربی رسم الخط کا آغاز

روایتی آغاز

از روئے تاریخ عربوں کے ہاں دو مختلف واضح رسم الخط تھے۔ ایک جنوبی عرب کا خط مسند تھا اور دوسرا شمالی عرب کا خطِ جزم۔ اس مضمون میں زیادہ تر توجہ شمالی عرب کے خط جزم پر مرکوز کی جائے گی کیونکہ ان دونوں میں سے تنہا مؤخر الذکر ہی رائج اور باقی ہے۔ جنوبی عرب کا خط مسند، شمالی جزم کے وجود میں آنے

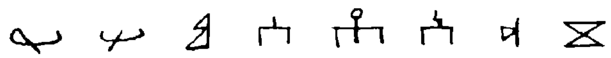
۱۲۔ عرب دنیا میں آج کل ایک تحریک چل پڑی ہے جس کا مقصد موجودہ عربی رسم الخط کو تبدیل کرنا ہے۔ اس تحریک کا مرکز لبنان ہے اور اس کا مقصد یہ ہے کہ نئی پود کے لئے خط آسان اور طباعت ارزاں کی جا سکے۔ دیکھئے انیس فریحہ کی کتاب "الخط العربی. نشأتہٗ و مشکلاتہٗ" مطبوعہ بیروت دی امریکن یونیورسٹی آف بیروت۔ ۱۹۶۱ء۔ اس موضوع پر کئی کتب اور رسالے موجود ہیں۔ تازہ ترین تصنیف پروفیسر انور۔ جی۔ چیجنی کی ہے، ابھی تک زیرِ طبع ہے اور عنقریب شائع ہو جائے گی۔ جدت پسندوں کی تحریک کا مقصد خط کو ایک ایسی شکل میں ڈھالنا ہے جس سے عربی رسم الخط کلیتہً تبدیل ہو جائے۔ جدت پسندوں کا یہ مطلوبہ نمونہ لاطینی خط میں ہے لیکن آج تک کوئی بھی اس قابل نہیں ہو سکا کہ لاطینی حروف کو اختیار کر کے عربی کے صاد اور ضاد کو بھی مناسب انداز میں ظاہر کیا جا سکے۔

سے صدیوں پہلے خوب صورتی سے نشو ونما پا چکنے کے بعد مرجھا بھی گیا تھا۔[14]

پس مسلمان اور عرب مصنفین کا یہ روایتی عقیدہ کہ خطِ جزم (جزم بمعنی کٹنا) خط مسند سے جُدا ہو صحیح نہیں ہے[15]۔ اس سلسلہ میں بقول یحییٰ نامی جو چیز درست ہو سکتی ہے وہ یہ ہے کہ شمالی عربوں کے مسند کی کسی شکل کے مستعمل رہنے کے متعلق متواتر روایات ملتی ہیں۔ لیکن یہ روایات ماضی قریب کے عربی خط کے بارے میں نہیں بلکہ غالباً ثمودی، سبائی اور لحیانی خطوں کے متعلق ہیں جو خطِ مسند سے ج ہوئے تھے[16]

مندرجہ ذیل دو سطروں کے بغور معائنہ سے اس نتیجہ کی توثیق ہو جاتی ہے[17]

عربی خط: ز د ا ص س م ح ھ

مسند: 

نوبیہ ایبٹ نے بھی خط جزم کے خط مسند سے جُدا ہونے کے مسئلہ پر خوب بحث کی ہے جو سابقہ ن حمایت میں ایک اور ثبوت ہے۔ لغت میں لفظ جزم کے متعدد معانی ہیں۔ ان میں سے ایک "قلم جزم" " قط والا قلم بھی ہیں[18]۔ اسی لئے اس طرح کے قلم سے پیدا ہونے والے نقوش چھوٹے قط دار سرکنڈ د ل

۱۴۔ جنوبی عربی مسند شمالی عرب کے جزم سے بارہ سو سال قبل وجود میں آیا تھا۔ دیکھیں:۔ نبیہ ا
E OF THE NORTH ARABIC SCRIPT " کی (NABIA ABBOTT)
شکاگو، یونیورسٹی شکاگو، ۱۹۳۹ء ص ۲ ۔

۱۵۔ دیکھیں۔ یحییٰ خلیل نامی کا مضمون "عربی رسم الخط کا آغاز اور اس کے ارتقاء کی تاریخ قبل از اس عربی زبان میں ہے ملاحظہ ہو بلیٹن آف دی فیکلٹی آف آرٹس قاہرہ یونیورسٹی جلد ۳ ۔ ۵ نمبر ۱ صفحات ۲ تا ۴ ۔

۱۶۔ یحییٰ خلیل نامی۔ حوالہ سابقہ۔ ص ۴ ۔

۱۷۔ ملاحظہ ہو۔ اے۔ ڈلمن ETHIOPIC GRAMWAR طبع ثانی۔ ترجمہ جیمز۔ اے۔ کرَ لندن۔ ولیمز اینڈ نارگیٹ۔ ۱۹۰۷ء۔ لوح ۱۔ مینا سبائی حروف تہجی کے نیچے دیکھیں۔

۱۸۔ ایبٹ۔ حوالہ سابقہ۔ ص ۸ ۔

اور یہ مشابہت رکھتے ہیں[۱۹]۔ یہی وجہ ہے کہ ایبٹ اس عربی لفظ (جزم) کو سریانی لفظ ܓܙܡܐ (بمعنی سرکنڈے یا تراشے سرکنڈے) سے مشتق قرار دیتی ہے۔ اور کہتی ہے کہ یہی اشتقاق صحیح ہو سکتا ہے کیونکہ سرکنڈے بھی اپنی مضبوطی اور رقط کے زاویہ کی بنا پر خط اسطرنجیلی اور خط کوفی کے عمودی خطوط سے شابہت رکھتے ہیں[۲۰]۔

لہذا شمالی عربی خط، خط مسند سے جدا نہیں ہوا ہے۔

عربی کے قدیم مآخذ کی طرف رجوع کرنے پر ہمیں مختلف روایات سے ایک اور گمراہ کن نظریہ بھی ملتا ہے جسے سے راویوں کی تائید حاصل ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی نے حضرت آدم علیہ السلام کو لکھنے کا علم سکھایا اور بعد انہوں (حضرت آدم علیہ السلام) نے ہر قوم کو اُس کا خط سکھایا، اگر کوئی ان کہانیوں پر یقین رکھتا ہے تو اس کے مذہبی عقیدہ کی بنا پر ہے۔ البتہ کچھ اور قدیم عربی مآخذ بھی ہیں جن سے اس رسم الخط کی ابتدا کے ج بعض اشارے اور بیانات ملتے ہیں۔ ان کا ادّعا یہ ہے کہ کوفہ کے عربوں نے یہ رسم الخط الحیرہ والوں سے لیا۔ الحیرہ والوں نے الانبار والوں سے، اُنھوں نے اسے یمن والوں سے یا جنوبی عرب کے باشندوں سے لیا ہے عرب العاربہ کہلاتے ہیں یا بالآخر عمالیق سے لیا ہے جنہوں نے اسے ایجاد کیا[۲۱]۔

۱۹۔ ایبٹ - حوالہ سابقہ - ۲۰- ایضاً -

۲۱۔ ذیل میں ان اہم عربی مآخذ کی فہرست دی جاتی ہے جن میں اس قسم کی روایات ملتی ہیں:

۱- ابن الندیم - الفہرست مطبوعہ فلوگل لیپزگ - ۱۸۷۱ء ج ۲- ص ۴ سے۔

۲- البلاذری - فتوح البلدان مطبوعہ ڈیخوئے لیڈن - ۱۸۶۶ء - ص ۶۱ تا ۶۶ -

۳- ابن ابی داؤد - کتاب المصاحف - قاہرہ - ۱۹۳۶ء - ص ۴ تا ۵ -

۴- ابن عبد ربہٗ - العقد الفرید - تحقیق احمد امین قاہرہ - ۱۹۶۲ء - ج ۲- ص ۱۵۶ تا ۱۵۸ -

۵- الجہشیاری - کتاب الوزراء والکتاب - مطبوعہ مصطفیٰ السقاء قاہرہ - ۱۹۳۸ء ص ۱ -

۶- ابوبکر الصولی - ادب الکتاب - بغداد - ۱۳۴۱ھ - ص ۲۸ تا ۳۰ -

۷- ابن فارس - الصحابی فی فقہ اللغۃ - بغداد - ۱۹۱۰ء - ص ۷ سے

۸- القلقشندی - صبح الاعشیٰ - قاہرہ - ۱۳۲۱ھ تا ۱۳۲۸ھ ج ۳ ص ۱۱ سے - (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

رسم الخط کے آغاز کے بارے میں ابن الندیم کا بیان سیدھا سادا اور صاف ہے۔ ایک آدمی کو محض شاعری کی اُن تین سطروں کے معائنہ کی ضرورت پڑتی ہے جو کلمن کی بہن نے اُس کی موت پر ادا کی ہیں۔ یہ کلمن عالیق کے ان چھ افراد میں سے ایک تھا جنھوں نے اس رسم الخط کو ایجاد کیا۔ بقیہ دیگر پانچ افراد کے نام حسبِ ذیل ہیں:۔

ابجد۔ ہوز۔ حطی۔ سعفص۔ قرشت۔

ابن الندیم نے اپنے اس بیان کو واللّٰہُ اعلم کے الفاظ سے ختم کیا ہے اور بلاشبہ وہ اپنے اس بیان پر یقین نہیں رکھتا تھا۔[22] نوبیہ ایبٹ نے اپنی کتاب کے ابتدائی صفحات میں بعض جگہوں پر ان افسانوی روایات سے بحث کی ہے اور وہ ان میں سے ایک پر غلطی سے یقین بھی کر بیٹھی ہے۔[23] البتہ آرتھر جفرے نے (MUSLIM WORLD) میں ایبٹ کے دلائل و براہین کو زیرِ بحث لاکر قدیم عربی ادبیات سے ایسا نتیجہ اخذ کیا ہے جس سے ایبٹ کا نتیجہ بھی غلط ثابت ہو جاتا ہے۔[24] لہٰذا یہی اس بات کا کافی و وافی ثبوت ہے کہ شمالی عرب کا خط نہ تو جنوبی عرب کے خط سے مشتق ہُوا، اور نہ ہی حمیری خط سے۔ اس نتیجہ سے نہ تو تمام قدیم مستند مآخذ منسوخ قرار پاتے ہیں اور نہ ہی اُن کا ناقابلِ وثوق ہونا ثابت ہوتا ہے۔ یہ مآخذ نہایت قیمتی ہیں جیسا کہ آئندہ صفحات سے واضح ہو جائے گا۔ یہ محض اُن معلومات اور معاملات کے بارے میں ناقابلِ اعتماد ہیں جو ان کے عہد میں نامعلوم یا غیر واضح

(بقیہ حاشیہ) زائد حوالہ جات کے لئے ملاحظہ ہوں:

۱۔ ناصر الدین الاسد۔ مصادر الشعر الجاہلی۔ قاہرہ۔ دار المعارف، ۱۹۵۶ء۔ ص ۲۳ تا ۲۴۔

۲۔ خلیل سمان۔ LINGUISTICS IN THE MIDDLE AGES۔ لیڈن۔ ای۔ جے۔ برل ۱۹۶۸ء، ص ۱

۳۔ آر۔ بلیشیر۔ HISTOIRE DE LA LITTERATURES ARABE۔ پیرس۔ امریکن اورنٹیل لائبریری۔ ۱۹۵۲ء تا ۱۹۶۶ء۔ ج ۱ ص ۶۴ تا ۶۵۔

۲۲۔ ابن الندیم۔ حوالہ سابقہ۔ ص ۵۔ ۲۳۔ ایبٹ۔ حوالہ سابقہ۔ ص ۵ تا ۸۔

۲۴۔ آرتھر جفرے۔ نوبیہ ایبٹ۔ شمالی عربی خط کا آغاز اور قرآن کے زیرِ اثر اُس کی تبدیلیاں" تبصرہ (MUSLIM WORLD) میں HART FORD SEVINARY۔ ج ۳۰۔ ۱۹۴۰ء۔

۔ اُن کی قیمت و اہمیت کا اندازہ کرنے میں جو دِقت درپیش آتی ہے وہ اُن کے حقیقت اور افسانہ ہونے
ے درمیان غیر مرئی حد ہے۔

جدید افسانوی آغاز

بعض جدید علماء عربی رسم الخط کی ابتداء کے بارے میں ایک اور بیان یا روایت کے حق میں ہیں۔
ن کا خیال ہے کہ یہ رسم الخط بلا واسطہ سُریانی یا آرامی سے لیا گیا ہے[۲۵]۔ انیس فریحہ بار بار اس خیال کو زبانی
طور پہ دُہراتا ہے لیکن اُسے تحریر میں لانے سے احتراز کرتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ سریانی رسم الخط عربی
رسم الخط پر مختلف طریقوں سے اثر انداز رہا ہے۔ آٹھ طریقے اُس نے گنوا دیئے ہیں جن میں سے بعض
ٹھوس نہیں ہیں۔[۲۶]
یہ واضح ہے کہ عربی رسم الخط سُریانی خط سے اخذ نہیں کیا گیا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اول الذکر

۲۵۔ ابو ذؤیب۔ اسرائیل ولفنسن۔ تاریخ اللغات السامیہ۔ طبع اوّل۔

۲۶۔ فریحہ۔ حوالہ سابقہ۔ ص ۷۳ تا ۷۴۔ خلیل سیمان بھی اس مفروضہ کی تائید کرتا ہے۔ پروفیسر سیمان نے جلدی میں یا خلوص کے جوش میں آکر اپنی دلیل کی تائید میں ابن عبد ربہٗ کے قول کو بھی غلط انداز سے پیش کیا ہے۔ دیکھئے۔ سیمان۔ حوالہ سابقہ ص ۱۸۔ پروفیسر سیمان اپنے حواشی میں اپنی دلیل کو یُوں پیش کرتا ہے: "یہ سریانی اثر تو مکمل طور پر تسلیم کیا جاتا ہے۔ اسی لئے ابن عبد ربہٗ۔ العقد الفرید ج ۲ میں واضح طور پہ کہتا ہے کہ "اُنھوں نے عربی کے حروف ہجاء کو سریانی کے حروف ہجاء پر قیاس کیا۔" درحقیقت یہ بات بالکل غلط ہے۔ ابن عبد ربہٗ خود بھی اس اثر کو کھلے دل سے تسلیم نہیں کرتا۔ یہ بیان اُس افسانوی روایت کا ایک حصہ ہے جسے ابن عبد ربہٗ نے العقد الفرید ج ۴ ص ۱۵۷ میں بیان کیا ہے۔ اُنھوں نے یہ بھی روایت کیا کہ طی قبیلہ کے تین آدمی ایک جگہ جمع ہوئے۔ اُن کے نام ہیں مُرامر بن مُرّہ، اسلم بن سدرہ اور عامر بن جدرہ۔ اُنہوں نے اس رسم الخط میں تبدیلی کی اور عربی حروف ہجاء کو سریانی حروف ہجاء کے نمونہ پہ بنایا، پھر انبار کے کچھ لوگوں نے اسے سیکھا۔ چونکہ تمام کہانی محض ایک افسانہ ہے جیسا کہ تینوں موجدین کے ہم قافیہ ناموں سے بآسانی پتہ چل سکتا ہے۔ اس روایت کا کوئی حصہ لے لینا اور اُسی پر اپنے نظریہ کی بنیاد رکھنا انتہائی شرمناک حرکت ہے۔

مؤخر الذکر سے متاثر ضرور ہوا ہے لیکن اس حد تک نہیں کہ کلیتہً وہاں سے ماخوذ سمجھا جائے۔ ان دونوں خطوں میں بہت سی مماثلتیں ہیں۔ لیکن یہ مشابہتیں کسی اور وجہ سے پیدا ہوئیں۔ دونوں خط مشترک ماخذ سے خارج ہوئے ہیں ـــــــ درج ذیل دو سطروں میں عربی اور سریانی خطوں کا موازنہ کرنے سے کھل کر ظاہر ہو جاتا ہے کہ دونوں میں مشابہت کی بنا ہم ماخذ ہونا ہے۔[۲۷]

عربی رسم الخط: بَشَرَ دین ترین یومین هَوا هوا فصحا

سریانی رسم الخط: [illegible]

پٹرا میں، جسے اوّلاً دریافت کرنے والے سل کہتے ہیں، بناطی آباد تھے[۲۸] نسلی طور پر کہا جائے تو وہ عرب تھے۔[۲۹] اُن کی تحریری زبان آرامی تھی لیکن روزمرہ گفتگو کی زبان عربی تھی۔ اُن کا رسم الخط ایک مستقل صورت اختیار کرنے سے پہلے ارتقاء کے مختلف ادوار سے گزرا۔ جب انھوں نے آرامی کو بطور دفتری زبان اختیار کیا تو وہ تحریریں بھی اسی میں منضبط کرنے لگے۔ ابتداء میں خطاط نہ تو تربیت یافتہ ہوتے اور نہ ماہر۔ یہی وجہ ہے کہ ابتدائی نقوش و تحریرات بچپکاری کے نقش و نگار سے زیادہ قریب تھے۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ بناطیوں کی بعد میں آنے والی نسلوں نے غیر بنطیوں یعنی آرامیوں کی نقل پر براہِ راست اپنے آباؤ اجداد کے ان نقش و نگار سے نقل کرنے کو ترجیح دی۔ اس صورت میں بناطی خط میں اپنی خصوصیات پیدا ہونا شروع ہوئیں، اور انجام کار وہ اپنی اُس ہیئت کو پہنچا جو آرامی سے بالکل مختلف ہے۔[۳۰] عربی اور سریانی خط بناطی خط سے ماخوذ ہیں۔ اس لئے یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پہلے بناطی تمام ادراُس کی خصوصیات کو واضح کیا جائے تاکہ ان سے عربی رسم الخط کا بآسانی کھوج لگایا جا سکے۔ (مسلسل)

۲۷۔ نامی حوالہ سابقہ ص ۴۔ سریانی مثال کے لئے ملاحظہ ہو براکلمن۔ سریانیک گرامیٹیک، لیپزگ، ورنگ انسائیکلوپیڈیا۔ ۱۹۶۰ء، ص ۲۔

۲۸۔ نامی حوالہ سابقہ ص ۱۰۔

۲۹۔ اس خیال کی تائید میں بہت سے دلائل موجود ہیں کہ بناطی عرب تھے۔ (ا) ڈیوڈ رسل کا مضمون والا کی تصنیف A DESCRIPTION OF THE NABATAEANS اس امر کو واضح کرتی ہے کہ بناطی عرب میں بدو تھے۔ (ب) بہت سے بناطیوں کے اسمائے معرفہ عربی ہیں۔ (ج) بناطیوں کے نوشتات میں مستعمل الفاظ آرامی کی بجائے عربی ہیں حالانکہ اوّل الذکر ان کی دفتری اور تحریر کی زبان تھی۔ (د) ان کی زبان استعمال میں بہت سی قواعد کی نشانیاں اس بات کو واضح کرتی ہیں کہ وہ عربی قواعد کی صورتوں کی نقل کرتے تھے زیادہ تفصیل کے لئے واضح ہو۔ نامی کی محولہ سابقہ کتاب۔ ص ۷ تا ۱۰۔

۳۰۔ نامی۔ حوالہ سابقہ۔ ص ۲۵ تا ۲۶۔

ابنِ خلدون کا نظریۂ عمران

محمّد طفیل۔ ادارہ تحقیقاتِ اسلامی

ابن خلدون کا نام عبدالرحمٰن ہے، وہ اُندلس کے ایک قدیم قبیلہ سے تھا۔ اس کا خاندان صدیوں اشبیلیہ میں باعزت اور بارسوخ رہا۔ اور ساتویں صدی کے اوائل میں تونس منتقل ہوا۔ وہیں اس نامور شخصیت نے ۱۳۳۲ء مطابق ۷۳۲ھ میں جنم لیا۔ ابتدائی تعلیم اپنے شہر میں حاصل کی۔ اور نوعمری ہی میں شہرت پاکر سرکاری ملازمتوں پر مامور رہے۔ ابن خلدون نے بہت سے ملکوں کی سیر کی۔ اور اپنی زندگی میں بڑے انقلابات دیکھے۔ اس نے ایک باوقار سیاست داں کی حیثیت سے اپنے زمانہ کی سیاست میں بھی حصہ لیا۔ لیکن ہمارے لئے آج اس کی عظمت کے آثار اس کی وہ محققانہ تصانیف ہیں جن میں سرفہرست کتاب العبر ہے۔ اور اس کا مقدمہ [illegible] مقدمہ ابن خلدون کے نام سے مشہور ہے۔ یہ مقدمہ اس نے سیاسیات سے کنارہ کش ہونے اور دنیاوی [illegible] سے فراغت پانے پر قلعہ [illegible] میں سپردِ قلم کیا تھا۔ مقدمہ ابن خلدون علوم کا بیش بہا خزانہ اور [illegible] خیالات و نظریات کا [illegible]۔ اس کی مقبولیت کا اس سے اندازہ [illegible] جا سکتا ہے کہ دنیا کی [illegible] علمی زبانوں میں اس کا ترجمہ ہو چکا ہے۔ خود اُردو زبان میں اس کے متعدد ترجمے ہو چکے ہیں [illegible] میری [illegible] میں شائع ہونے والا [illegible] ان مضمون کی [illegible] مقدمہ [illegible] سا طرح اختصری پر [illegible] کیا گیا ہے۔

تاریخ کے [illegible] ملوم و فنون [illegible]

[illegible] ات الہٰی کے [illegible]

ہونے تنقید نوں کی [illegible] ظہور پذیر ہوئے [illegible] انسان بہت [illegible] علام —

آگاہ تھا۔ اور پھر آہستہ آہستہ اس نے بہت سے علوم سے واقفیت حاصل کی۔

یہی حال انفرادی علم یا فن کا ہوتا ہے۔ جب بھی کوئی علم (SCIENCE) یا فن (ART) معا
جاتا ہے، یا اس کا موجد ایجاد کرتا ہے تو شروع شروع میں معلومات بالکل ناقص اور تجربات نام
ہیں۔ لیکن رفتہ رفتہ تکمیل کے مراحل طے کرتے ہوئے ایک دن وہ انسانی شاہکار کی صورت اختیار کر

یہ کلیہ اجتماعی اور معاشرتی علوم پر پورا پورا منطبق ہوتا ہے، معاشرتی علوم میں جنہیں اعلیٰ تر
حاصل ہے۔ ان میں عمرانیات سرفہرست ہے۔ لیکن یہ علم جس قدر اہمیت کا حامل ہے۔ اسی قدر جدید
علوم میں سے شمار ہوتا ہے۔ اس علم کے بارے میں ساطع الحصری لکھتا ہے:

"عمرانیات کا شمار جدید ترین علوم میں ہوتا ہے۔ کیونکہ اسے مستقل علم کی حیثیت انیسویں صدی
آخری ربع میں حاصل ہوئی" [1]

اس جدید ترین علم کے بانی کے بارے میں عام مستشرقین اور علمائے عمرانیات کی رائے یہ ہے
اسے آگست کونت AUGUSTE COMTE (۱۷۹۸ — ۱۸۵۳ء) نے ایجاد کیا، چنا
رینے ورم لفظ عمرانیات پر بحث کرتے ہوئے رقم طراز ہے:

"اس لفظ کے رواج پانے کی اصلیت یہ ہے کہ پہلے پہل آگست کونت نے ۱۸۴۲ء میں
کتاب "فلسفہ ایجابی کے اسباق" کی چوتھی جلد میں اس لفظ کو استعمال کیا، اس کتاب میں
عمرانیات کو اُسی معنی میں استعمال کرتا ہے جس معنی میں وہ پہلے "عمرانی طبیعیات کی اصطلاح
کیا کرتا تھا" [2]

اسی نظریہ کی تائید میں فرانسیسی مفکرین کا قول نقل کرتے ہوئے دراسات عن مقدمہ ابن خلدون کا م
لکھتا ہے: "اوغوست کونت اوّل من اتخذ الاجتماع موضوعاً لعلم مستقلٍ واوّل من ا
تاسیس ھذا العلم علی اساس علمیۃ مثبتۃٍ" [3]

ہم اس نظریہ سے کہ عمرانیات کا یا علم الاجتماع کا موسس اور بانی آگست کونت ہے اتفاق
رکھتے۔ ہماری رائے میں فرانسیسی اور دیگر مغربی مفکرین نے اپنے پرانے تعصب کی وجہ سے حقیقۃ

۱۔ ساطع الحصری: دراسات عن مقدمہ ابن خلدون۔ ص ۲۳۰۔

۲۔ رینے ورم: مبادی عمرانیات، ص ۲۔ ۳۔ دراسات، ص ۲۳۰۔

جھٹلانے کی کوشش کی ہے۔ مستشرقین کی ہمیشہ یہ کوشش رہی ہے کہ اقوام عالم پر اپنا علمی تفوّق ثابت کرنے کے لئے مسلمانوں کے علوم کو اپنی طرف منسوب کرلیا جائے۔

ہم دلائل و شواہد کی روشنی میں پورے وثوق سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ بیشتر متوجہ علوم کی طرح عمرانیات سے بھی سب سے پہلے مسلمانوں نے ہی اقوام عالم کو متعارف کرایا۔ اور اس علم کو سب سے پہلے پیش کرنے کا اعزاز ہمارے زیر بحث مسلمان مفکّر علامہ ابن خلدون کو حاصل ہے۔ کیونکہ اگست کونت نے اوّلاً تو علوم کی جو تقسیم کی ہے اس میں عمرانیات کو آخری درجہ دے کر نفسیات کو اس کا جزو قرار دیا ہے۔ جسے اس کے شاگردوں نے بھی درست تسلیم نہیں کیا اور نفسیات کو ایک مستقل علم کی حیثیت سے اختیار کیا۔

دوسرے یہ کہ اگست نے جن علوم کو عمرانیات کا جزو لاینفک قرار دیا۔ انھیں نہ صرف مُسلم علماء بلکہ مغربی مفکّرین بھی زمانہ قدیم سے مقدمہ ابن خلدون میں پڑھ چکے تھے۔ دربلو D' HERBELOT نے سترھویں صدی اور دوساسی DE SACY نے انیسویں صدی کے آغاز میں مقدمہ ابن خلدون سے بعض معلومات اخذ کیں اور انھیں ابن خلدون کا نام دیئے بغیر شائع کیا۔ [۴]

یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ سیاسیات، اخلاقیات، معاشیات، علم تشریح شماریات اور فلسفۂ تاریخ جیسے اہم علوم کو مسلم مفکّرین میں ابن خلدون نے جس عقلی انداز میں پیش کیا اسی کا نتیجہ تھا کہ یہ علوم عقلی دنیا کے موضوع قرار پائے اور علمائے عقلیات نے ان میں گراں بہا اضافے کئے۔

ابن خلدون نے تاریخ نویسی کو ایک نئے دَور میں داخل کیا۔ اس سے پہلے مؤرخین صرف امراء و سلاطین کے حالات، لڑائیوں کی تفصیلات اور سلطنتوں کے عروج و زوال کے واقعات بیان کرتے تھے۔ لیکن ان کی تواریخ میں عام انسان کی زندگی اور اجتماعی معاشرتی مسائل کا فقدان ہوتا تھا۔ ابن خلدون وہ پہلا تاریخ نویس ہے جس نے وقائع نگاری اور فلسفۂ تاریخ پیش کرتے وقت اس امر کو ضروری قرار دیا کہ صرف امراء و سلاطین کے حالات و کوائف کو محور نہ بنایا جائے بلکہ انسانی معاشرے کے تمام طبقات کو بیک وقت اس میں حصہ دار بنایا جائے۔

یہی وہ نقطہ ہے جہاں سے عمرانی علوم کا آغاز ہوتا ہے۔ جب اس امر کو اپنے پرائے سب تسلیم کرتے ہیں کہ تاریخِ عالم میں فلسفۂ تاریخ کا بانی ابن خلدون ہے، تو انھیں لامحالہ یہ بات ماننا پڑے گی کہ عمرانیات

۴۔ دراسات، ص ۲۴۹۔

دا ایک مستقل علم کی حیثیت بھی ابن خلدون نے ہی دی۔ چنانچہ اسی نظریہ کی تائید میں غاستون بوتول ... لکھتے ہیں: عمرانیات و اخلاقیات کے موضوعات مسلم فلاسفہ میں علم الکلام کا جزو بن کر زیر بحث رہے۔ لیکن جب ابن خلدون آئے۔ تو انھوں نے ان کو مستقل علوم کی حیثیت دی — وہ لکھتے ہیں:

واما المؤلفات التی تتناول موضوعات السیاسۃ وعلم الاخلاق وما یسمّی العلوم الاجتماعیۃ فی وقت الحاضر، فقد کانت تبحث ھذہ المسائل من حیث صلا تہا بعلم الکلام ... ولقوم سداع ابن خلدون علی محاولتہ ان یُطبّق علی دراستہ المجتمعات منہاج الترصد والمشاھدۃ[۵]

مذکورہ بالا دلائل وشواہد کی روشنی میں جب ہم مقدمہ ابن خلدون کا مطالعہ کرتے ہیں، تو وہ بھی بات اس موقف کی تائید کرتا ہے، کیونکہ ابن خلدون وہ پہلا شخص ہے جس نے عمرانیات کو مستقل موضوع اور علم کی حیثیت سے اپنایا اور اسے "علم العمران" کے نام سے متعارف کرایا۔ انھوں نے عمران سے اس کا وسیع ترین مفہوم مراد لیا۔ چنانچہ وہ اپنے مقدمہ میں لکھتا ہے:

وھو التساکن والتنازل فی مصر او حلۃ، للأنس بالعشیر واقتضاء الحاجات۔[۶]

یعنی عمرانیات انسانوں کے کسی محلہ یا شہر میں ساتھ مل کر بود و باش کرنے اور پڑاؤ ڈالنے سے بحث کرتا ہے تاکہ وہ اپنے جیسے دوسرے انسانوں سے ملاپ اختیار کریں اور اپنی ضروریات زندگی کو پورا کریں۔ عمرانیات پر غور کیا جائے تو یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ اس میں دو ہی چیزوں پر بحث کی جاتی ہے۔ اولاً یہ ہے کہ انسان جو فطرتاً مدنی الطبع ہے، اسے باہم دگر مل بیٹھنے کے مواقع مہیا کئے جائیں، تو جب انسان شہروں اور محلوں میں قیام کرتا ہے تو ان میں یہ سہولت حاصل ہو جاتی ہے جس کے نتیجہ میں معاشرہ (SOCIETY) معرض وجود میں آتا ہے جس کے بعد لازماً اپنی ضروریات کے مسائل پیدا ہوتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے یہ انتظام کر رکھا ہے کہ مسائل جس ماحول یا جس مقام پر جنم لیتے ہیں، ان کے حل کا خمیر بھی اسی خاک میں موجود ہوتا ہے اسی فطری اصول کی بنا پر جب معاشرہ وقوع پذیر ہوتا ہے تو اس کے مسائل اور ضروریات کا حل بھی اسی میں ہوتا ہے۔ چنانچہ انسانوں نے مختلف پیشے اختیار کر کے اپنی ضروریات کا حل نکالا ہے۔ اسی کو ابن خلدون نے اپنے ان الفاظ "واقتضاء الحاجات" میں بیان کر کے عمرانیات کے فلسفہ کی تعبیر کی۔ پھر بارہا وہ لکھتے ہیں:[۷]

۵۔ ابن خلدون ومنہجہ فی الاجتماعیات مؤلفہ غاستون بوتول، مترجمہ عادل زعیتر، ص ۲۶۔

۶۔ مقدمہ ابن خلدون ص ۴۱۔ ۷۔ دراسات، ص ۲۲۶۔

" بأن موضوع هذا العلم هو العمران البشری والاجتماع الانسانی" کہ اس علم کا خاص موضوع انسانی عمرانی اور سماجی مسائل سے بحث ہے ـــ اور ساتھ ہی ساتھ یہ بھی وضاحت کرتے ہیں کہ اس علم کا خطابت اور سیاست سے قطعاً کوئی تعلق نہیں ہے۔ بلکہ یہ مستقل بالذات ہے۔ چنانچہ وہ اپنے مقدمہ میں لکھتا ہے[8]:

" اذا کانت کل حقیقته متعقلته طبیعیة، یصلح ان یبحث عمّا یعرض لہا من العوارض لذاتہا، وجب ان یکون باعتبار کل مفہوم وحقیقة، علم من العلوم یخصّه۔"

اور جب کہ کسی چیز سے متعلقہ حقیقت فطری ہوتی ہے لہذا اسے پیش آنے والے عوارض کو بھی اس کی ذات کی وجہ سے موضوع بحث بنانا مناسب ہوگا۔ بنا بریں ہر مفہوم وحقیقت کے اعتبار سے ضروری ہے کہ اس کے لئے علوم میں سے ایک علم خاص ہو جائے۔" اور چونکہ عمرانیات ایک قائم بالذات حقیقت ہے لہذا اسے ایک قائم بالذات علم قرار دینا لازم ہو گیا۔

ابن خلدون نے اپنے مقدمہ میں اس علم کو جو اہمیت دی ہے۔ اس کا اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ وہ دیباچہ میں اس علم کا ذکر کرتا ہے۔ تو واضح الفاظ میں کہتا ہے[9]: " الکتاب الاوّل فی العمران وذکر ما یعرض فیہ من العوارض الذاتیة من الملک والسلطان والکسب والصنائع والعلوم وما الی ذلک من العلل والاسباب۔"

اس طرح وہ نہ صرف عمرانیات کے لئے اپنی کتاب کو وقف کر دیتا ہے۔ بلکہ وہ عمرانیات کا دائرۂ کار بھی متعین کرکے بتاتا ہے کہ انسانی علم یعنی عمرانیات میں حکومت وحکمران، کاروبار، صنعتیں اور علوم وغیرہ زیر بحث آتے ہیں۔" اور اسی کی تائید میں وہ آگے چل کر لکھتا ہے:-

" اور اب ہم اس باب میں ان اُمور کا ذکر کرتے ہیں جو انسان کو معاشرہ میں در پیش رہتے ہیں اور وہ سلطنت، بادشاہ، کاروبار، ذریعہ معاش، صنعتیں اور علوم ہیں۔ ہم انہیں بڑی تفصیل کے ساتھ بیان کریں گے۔"[10]

۸۔ مقدمہ ابن خلدون۔ ص ۳۸، بحوالہ دراسات ص ۲۲۷۔

۹۔ " " " ص ۳۵۔ ۱۰۔ مقدمہ ابن خلدون۔ ص ۴۰

ابھی ہم نے مقدمہ کے پہلے باب کا جو عنوان نقل کیا ہے۔ اس سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ ابن خ اس بات پہ پختہ اعتقاد رکھتا ہے کہ عمرانی حالات علل و اسباب کے تابع ہوتے ہیں۔ اور اس نے یہ پالی تھی کہ اجتماعی حوادث علل و اسباب ہی کی بنا پر وجود پاتے ہیں۔ اسی لئے وہ اس موضوع کو نہایت تف سے بیان کرتا ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ اس نے اس موضوع کا حق ادا کرنے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت کیا۔ جس کا ہم تفصیلاً ذکر کریں گے۔

ابن خلدون نے اپنے نظریہ کو مقدمہ میں متعدد مقامات پہ بیان کیا ہے۔ اور مقدمہ کا ہر موضوع کے اس نظریہ کی تصدیق و تائید کرتا ہے۔ ہم ذیل میں صرف ایک مثال نقل کرتے ہیں۔ وہ "ان الہ اذا نزل بالدولة لا یرتفع" کے عنوان کے تحت لکھتا ہے:

" قد قدمنا العوامل المؤذنة بالهرم واسبابه واحداً بعد واحد و بينا انها تحد للدولة بالطبع، وانها كلها امور طبيعية لها - واذا كان الهرم طبيعية فى الدولة، كان د بمثابة حدوث الامور الطبيعية، كما يحدث الهرم فى المزاج الحيوانى، والهرم من الا المزمنة لا يمكن دوائها ولا ارتفاعها - لما انه طبيعى والامور الطبيعية لاتتبدل "[11]

(یعنی)۔ ہم نے اس سے پہلے ایک ایک کرکے زوال حکومت کے اسباب بیان کر دیئے ہیں۔ ا یہ بھی بتا دیا ہے کہ یہ زوال فطری تقاضا ہے اور اس کے اسباب سب کے سب طبعی ہیں اور جب میں ضعف پیدا ہونا ایک فطری امر ہے۔ تو اس کا رونما ہونا طبعی تغیرات کی حیثیت رکھتا ہے بالکل جیسے حیوان کی فطرت میں بڑھاپا ہے اور بڑھاپا لا علاج بیماری ہے۔ کیونکہ یہ ایک فطری تقاضا ہے قدرت تبدیل نہیں ہوتے ہیں۔

یہاں ہم علمائے عمرانیات سے کچھ اختلاف کرتے ہیں، علمائے عمرانیات کا یہ دعویٰ کہ عمرانی ح اسباب و علل کی کارفرمائی کا نظریہ سب سے پہلے "مونتسکیو" نے وضع کیا اور اس کے یہ الفاظ زنا خواص ہو گئے کہ "الروابط الضرورية تتأتى من طبيعة الاشياء"[12] یعنی قدرت نے اشیاء میں ہم آ ضروری روابط رکھ دیئے ہیں"۔ مونتسکیو نے یہ نظریہ اٹھارھویں[13] صدی عیسوی کے وسط میں پیش

۱۱۔ مقدمہ ابن خلدون۔ ص ۲۹۳ ۔ ۲۹۴۔ ۱۲ ۔ دراسات۔ ص ۲۴۰۔

۱۳۔ دراسات۔ ص ۲۴۰۔

جب کہ ابن خلدون یہ نظریہ صدیوں پہلے پیش کر چکا تھا۔ جیساکہ ہم نے اوپر ذکر کیا اور مقدمہ ابن خلدون اس پر شاہد عادل ہے کہ یہ نظریہ نہ صرف ابن خلدون نے پیش کیا بلکہ اس کے شہرۂ آفاق مقدمہ کا بیشتر استدلال اسی نظریہ پر استوار ہے۔

ہم نے اولاً ابن خلدون کو عمرانیات کی اصطلاح کا واضع اور اس علم کا موسس قرار دیا اور پھر یہ کہ عمرانیاتی حالات میں اسباب و علل کی کارفرمائی شہرۂ آفاق نظریہ بھی نہ صرف ابن خلدون نے وضع کیا بلکہ اپنے مقدمہ کو اس کے عملی ثبوت کے طور پر عوام کے سامنے پیش کیا۔ اب ہم مقدمہ کا مختصراً جائزہ لیں گے کہ عمرانی مسائل اس میں کس طرح بیان کئے گئے ہیں۔

مقدمہ ابن خلدون چھ ابواب پر مشتمل ہے۔ ان ابواب میں ابن خلدون نے معاشرتی اور اجتماعی مسائل پر طائرانہ نگاہ نہیں ڈالی بلکہ اپنے بلند فلسفیانہ ذوقِ تحقیق کے مطابق انسانی معاشرے کی نبض پر ہاتھ رکھ کر مسائل کا نہ صرف جائزہ لیا بلکہ اپنے دور کی ضروریات و ایجادات اور ذہنی و شعوری ارتقاء کے لحاظ سے بہترین حل پیش کئے ہیں۔ پھر اس نے جو ابواب کی تقسیم کی، اس کا مختصر خاکہ یہ ہے:

پہلے باب میں اس نے اجتماعیت عامہ بیان کی ہے۔ دوسرے اور تیسرے ابواب میں اس نے ان مسائل سے بحث کی ہے، جن کا تعلق سیاسی اجتماعیت سے ہے۔ چوتھے باب میں اس نے شہری زندگی کی تشریح کی ہے۔ پانچویں باب میں معاشی اور اقتصادی پہلوؤں کو نمایاں کیا ہے اور چھٹے باب میں انسانی ضرورت کے اہم ترین مسئلہ یعنی ادبی اجتماعیت کو لیا ہے۔

سابقہ تفصیل کی روشنی میں ہم یہ دعویٰ کرنے میں حق بجانب ہیں کہ عمرانیات کی بنیاد ابن خلدون نے آگست کانت سے ساڑھے چار سو سال پہلے رکھی تھی۔ یہ وہ دور ہے جب کہ یورپ ابھی بیدار بھی نہیں ہوا تھا اُسے علمی اور عقلی دنیا میں کوئی خاص مقام بھی حاصل نہیں تھا۔

ہمارے نظریئے پر زیادہ سے زیادہ اگر کوئی اعتراض کیا جا سکتا ہے تو وہ یہ ہے کہ ابن خلدون نے تمام عمرانی مسائل سے بحث نہیں کی ہے۔ اس کے کئی جوابات دیئے جا سکتے ہیں۔ اولاً یہ کہ دنیا میں کوئی بھی علم ایسا نہیں کہ اس کے بانی نے اس کے جملہ مسائل پر بحث کی ہو۔ کیونکہ انسانی عقل نے آہستہ آہستہ ترقی کی ہے اور ابھی اپنے کمال کو نہیں پہنچی بلکہ ترقی پذیر ہے اس لئے ہر شخص نے اپنی عقل کے مطابق ان مسائل کا جائزہ پیش کیا اور یہ امر بھی مسلمات میں ہے کہ انسانی ضروریات و مسائل میں تغیرات ہوتے رہتے ہیں۔ ایک ہی مسئلہ کسی وقت

ترین حیثیت کا حامل ہوتا ہے لیکن وہی مسئلہ دوسرے زمانہ میں اپنی اہمیت کھو بیٹھتا ہے۔ اس لئے ہر
ص اپنی عقل و فہم کے مطابق صرف اپنے ہی عہد کے ضروری مسائل و موضوعات پر قلم اُٹھاتا ہے۔

ثانیاً یہ امر بھی ملحوظ رکھنا چاہیئے کہ معاشرتی مسائل میں نہایت تیز رفتاری سے اضافہ ہوتا ہے۔ اس کا
ازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ اپنی تمام صلاحیتوں اور سہولتوں کے باوجود اقوام متحدہ جیسا بین الاقوامی
اشرتی ادارہ بھی ان پر قابو پانے میں کامیاب نہیں ہوتا۔ اگر آپ ایک چھوٹے سے قصبہ کے معاشرتی مسائل کا اس کے
دسال پہلے کے مسائل کی روشنی میں تقابلی مطالعہ کریں، تو آپ پر یہ حقیقت واضح ہو جائے گی کہ معاشرتی مسائل
ادی میں اضافے کی رفتار سے بھی کئی گنا تیزی سے بڑھ رہے ہیں۔ اس لئے کسی قدیم مصنف پر یہ اعتراض کہ اس نے
لہ مسائل پر بحث نہیں کی زیادہ اہمیت نہیں رکھتا۔

ثالثاً یہ امر مسلّم ہے کہ جملہ معاشرتی مسائل پر کوئی ایک شخص آگہی نہیں پا سکتا۔ اس لئے انبیاء کے علاوہ
یگر تمام مصلحین نے جزوی مسائل کا حل پیش کیا ہے۔ لہٰذا ابنِ خلدون نے تمام مسائل کا نہیں بلکہ اکثر مسائل
پر طبع آزمائی کی ہے۔

اس ساری بحث کا لب لباب یہ ہے کہ ہم مغربی مفکرین کے علمی کاموں اور عقلی کاوشوں کا انکار نہیں کرتے۔
بلکہ ان کے مفید کاموں کو ہمیشہ سراہتے ہیں۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ ہم ان کی لغزشوں اور غلط فہمیوں کا ازالہ کر دینا
بھی از بس ضروری خیال کرتے ہیں۔ اب ان کا یہ پرانا تعصبانہ الزام بے حقیقت ہو چکا ہے کہ مشرقی لوگ علم و
دانش اور اعلیٰ صلاحیتوں سے عاری ہوتے ہیں، بلکہ اب یہ حقیقت بین الاقوامی طور پر تسلیم شدہ ہے کہ جملہ
عقلی علوم کی بنیاد مسلمانوں نے رکھی ہے۔ اور مغربی مفکرین اور جملہ مستشرقین ان کے خوشہ چین ہیں۔ اس لئے اب
مغربی علماء کو خوش فہمی کے خول سے نکل کر حقائق کو تسلیم کرتے ہوئے مسلمانوں کی برتری کو تسلیم کرنا ہوگا۔ اور اب
یہ ماننا پڑے گا کہ ابنِ خلدون کی طرح دیگر علوم کی بنیاد بھی مسلمانوں ہی نے رکھی تھی۔ اور یہ علوم مسلمانوں کے
عہدِ زریں کی زندہ و تابندہ یادگاریں ہیں۔

اخبار

پروفیسر بکنگھم کی ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی میں آمد

۳۱ر جنوری ۱۹۷۰ء کو اسکول آف اورنٹیل اینڈ افریکن اسٹڈیز لندن یونیورسٹی کے پروفیسر الس۔ الیف بکنگھم، ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد تشریف لائے۔ آپ مذکورہ بالا ادارہ میں عربی و تاریخ اسلام کے پروفیسر اور پروفیسر ایچ۔ اے۔ آر۔ گب H A R GIBB کے ہر دلعزیز شاگرد و شریک کار رہے ہیں۔ اور اس بڑھاپے میں اب بھی ان کے دستِ راست ہیں۔ چونکہ پروفیسر موصوف نے مشہور جغرافیہ دان ابن حوقل اور مشہور مسلمان سیّاح ابو عبداللہ محمد بن عبداللہ بن محمد بن ابراہیم ابن بطوطہ کے سفرنامہ کا غائر مطالعہ کیا ہے، اس لئے ان سے استدعا کی گئی تھی کہ اپنے انتخاب کردہ موضوع " ابن بطوطہ جنوبی ایشیا میں" پر اپنی تحقیقات سے شرکاءِ ادارہ کو نوازیں۔ تقریر سے پہلے جناب ڈاکٹر محمدؐ صغیر حسن معصومی صاحب نے مختصر الفاظ میں پروفیسر بکنگھم کا تعارف کراتے ہوئے فرمایا: "پروفیسر بکنگھم کی ذات محتاج تعارف نہیں۔ برٹش میوزیم (متحف برطانی) اور منچسٹر یونیورسٹی کی وابستگی کے ساتھ مشہور مستشرق پروفیسر گب کے بعض تحقیقی کاموں میں شریکِ کار ہونے کی حیثیت سے بھی آپ کی شہرت ہے۔ ابن بطوطہ کے رحلہ عجائب الاسفار (سفرنامہ ابن بطوطہ) کے انگریزی ترجمہ اور تعلیقات میں آپ کی اعانت رہی ہے، اس کے علاوہ حدود العالم کی اشاعت میں بھی آپ کی اعانت کو دخل ہے۔ مجھے امید ہے کہ اس مشہور عالم سفرنامہ کی بعض مشکلات کے حل میں پروفیسر موصوف کی تقریر سے بڑی مدد ملے گی۔"

مقررہ پروگرام کے مطابق پروفیسر بکنگھم نے پہلے تو سفرنامہ ابن بطوطہ کے سلسلے میں اپنی دلچسپی کا ذکر کرتے ہوئے بتایا کہ ابن بطوطہ کے سفرنامے پر ان سے پہلے بہت کام ہو چکا ہے۔ لیکن چونکہ وہ یا تو ابن بطوطہ کے سفرنامے کے چیدہ چیدہ حصے تھے یا پھر خلاصے اور ترجمے جو زیادہ تر تجارتی نقطۂ نگاہ سے چھاپے گئے تھے۔ اس وجہ سے ان کے استاد پروفیسر گب کو خیال پیدا ہوا کہ کیوں نہ پوری تحقیق کے بعد مسلمانوں کے اس عظیم سیّاح کے کارناموں سے، جو ابھی مکمل طور پر لوگوں کے سامنے یکجا نہیں آئے

ہیں، پردہ اٹھایا جائے، اور دلچسپی رکھنے والوں کی دیرینہ خواہش پوری کر دی جائے۔ یہ خیال آتے نہ صرف سفرناموں کو اکٹھا کرنے کا شوق پیدا ہوا بلکہ انھوں نے عزم صمیم کر لیا کہ تحقیق کے ساتھ ساتھ انگریزی زبان میں ترجمہ بھی پیش کیا جائے۔ چنانچہ پروفیسر گب نے اس عظیم کام کی ذمہ داری اپنے (عمر کے لحاظ سے) کندھوں پر لے لی، لیکن ابھی دو جلدیں بھی مکمل نہ ہونے پائی تھیں کہ ان کی توانائی ساتھ چھوڑ دیا اور انجام کار پروفیسر گب کو یہ کام پروفیسر بکنگھم کے سپرد کرنا پڑا۔

پروفیسر بکنگھم نے پوری ذمہ داری سے کام شروع کیا اور تیسری جلد مکمل کر لی۔ اس وقت نے چوتھی یعنی آخری جلد کا مسودہ مکمل کر لیا ہے۔ چونکہ یہ حصہ ابن بطوطہ کے ہند و پاکستان کے متعلق ہے لہذا مذکورہ مقامات کے تعین اور ان کے جدید نام معلوم کرنے کی غرض سے پروفیسر مو ہند و پاکستان کا طویل سفر اختیار کیا۔ اس جلد کی تکمیل کے بعد مسٹر بکنگھم کا خیال ہے کہ ایک او (یعنی پانچویں جلد) بھی شائع کی جائے۔ سفرنامے کا یہ آخری حصہ زیادہ تر مقامات کی صحیح تع اغلاط کی تصحیح کے متعلق ہوگا۔ بالفاظ دیگر یہ ایک قسم کا ضمیمہ ہوگا جس میں مشکوک مقامات تشریح کی جائے گی اور نقشوں کی مدد سے ان کی وضاحت کی جائے گی۔

اس کے بعد پروفیسر صاحب نے اپنے لیکچر میں ابن بطوطہ کے حالاتِ زندگی پر روشن بعض ان مقامات کا ذکر کیا جن کا سفر ابن بطوطہ نے کیا تھا۔ ساتھ ہی یہ بھی بتاتے رہے کہ کے موجودہ نام کیا ہیں اور وہاں کس کی حکمرانی تھی۔

موصوف اپنے ساتھ ابن بطوطہ کے سفرنامے کا وہ حصہ بھی لائے تھے جو ہند و پاکستان ہے، اور لیکچر کے اختتام پر یہ مسوّدہ ادارہ کے ارکان کو دکھایا گیا۔ اس کے بعد ادارہ کے اراکین نکات کے بارے میں دریافت کیا جو تشریح طلب تھے۔ نیز ہند و پاکستان کے ان مقامات کی نشا کی جو امتداد زمانہ کے ساتھ نئے ناموں سے موسوم ہیں یا آج ان کے صرف کھنڈرات باقی ہیں۔ مذاکرہ تقریباً ایک گھنٹہ سے زیادہ جاری رہنے کے بعد چائے کی ایک سادہ سی تقریب کے ساتھ

(محمد نذیر کاکاخیل)

(قسط ۹)

فہرست مخطوطات

کتب خانہ ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد

— محمد طفیل — ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی — .

○ مخطوط نمبر ۳۲ داخلہ نمبر ۸۷۷۳

- کشف الرمز۔ فنِ تجوید۔ تقطیع ۸ × ۶½ / ۶ × ۴ ، حجم ۵۰ صفحات، سطر فی صفحہ ۱۴۔
- مصنف: احمد بن عبداللہ العربی۔
- کاتب: محمد بن مولود المغربی۔
- کتابت: یکم جمادی الثانیہ ۱۳۱۳ھ۔
- کاغذ: ولایتی، سفید مائل بہ زردی۔
- خط: معمولی نسخ، روشنائی سیاہ صمغ دودی، سُرخی:۔ سُرخ رنگ (سفوف کی روشنائی)۔
- زبان: عربی نظم۔

ابتداء:۔ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم وصلی اللہ علی سیدنا محمدٍ وآلہٖ وسلم۔

بدأتُ ببسم اللہ والحمد اوّلا ۔۔۔ وصلیتُ بعدہ علی خیر المرسلا

یقول الراجی عفو مولاہ هو احمد ۔۔۔ بن عبد اللہ العربی اصلا موصلا

الیطلبا الاثبات والحذف جامع ۔۔۔ کما جری الاخذ عن مشائخ سلسلا

نظمته للصبیان رغبة لاجر ۔۔۔ علی تقفیات الامر سهلا مفصلا

وسمیته بکشف الرمز لیسئلا ۔۔۔ نخذ منی نظماً سهلا لیطلبا العلا

ولست من اهل العلم اخی ۔۔۔ ولکننی رجوت لفضل اللہ لیسهلا

انتہاء:۔

وابیتها کج وعامها شرنبُ ۔۔۔ انتهی بحمد اللہ وحسن عونه العلا

تَمَّ هذا الشرح المبارك بحمد الله وعَونه وحُسنِ توفيقِهِ ووَافقَ الفراغُ

نسخہ یوم الاحد المبارک الموافق لِستّةٍ وعشرون (وعشرین) خلط من شهر

الا صب الذی هو من شهور ثمانية وستون (وستين) ومأتین والف من ھ

صلی اللہ علیہ وسلم تسلیما۔

کتاب کے حاشیہ پر مصنف کا مقابلہ تحریر ہے۔ جو ۱۲۷۷ھ کا ہے نسخہ کے کاتب کا نام

اللیثی یوسف ہے۔

جہاں تک ہماری تلاش کا تعلق ہے۔ ہمیں اس کے دوسرے نسخہ کی کوئی اطلاع نہیں۔

خیر الدین زرکلی کی مشہور کتاب "الاعلام" یوسف الیان سرکیس کی کتاب معجم المطبوعا

دیگر فہارس سے اس کتاب کے طبع ہونے کی کوئی اطلاع نہیں ملتی۔ غالباً یہ کتاب ابھی تک چھپی نہ

کتاب کے مطالعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جعبری کی شرح یعنی اصل جمیلہ پر مصنف نے زیادہ

نہیں کئے ہیں۔ مگر جو تھوڑے بہت اضافے کئے ہیں۔ وہ اس بات کا بیّن ثبوت ہیں کہ شیخ احمد ث

کو فنِ رسم المصاحف اور قراٰت سے بڑی وابستگی تھی اور اس فن پر عبور حاصل تھا۔

اس نسخہ کے سرورق پر اچھے خوب صورت خطِ ثلث جلی میں یہ عبارت ہے:

" صار ذلك فی ملكِ راجی عفوِ ربهِ المعبود عبده المدعو بالخضیری محد

غفر الله له و للمسلمین۔ آمین "

یقین سے نہیں کہا جا سکتا یہ محمود خضیری کون ہیں۔ ممکن ہے یہ تیرھویں صدی کے کوئی مصری

جو اچھے خطاط ہونے کے ساتھ اچھے مجوّد بھی تھے۔

(مسلسل)

انتقاد

مقالاتِ ابن الہیثم

مرتبہ۔ حکیم محمد سعید ٥ شائع کنندہ۔ ہمدرد نیشنل فاؤنڈیشن ٥ صفحات۔ ۱۴۲
قیمت آٹھ روپیہ

ابن الہیثم گیارھویں صدی عیسوی کا ایک عظیم مسلم سائنسدان اور انجنیئر تھا۔ وہ ۳۵۴ھ مطابق ۹۶۵ء میں پیدا ہوا اور ۴۳۰ھ مطابق ۱۰۳۹ء میں وفات پائی اس کو فلسفہ، طب، ریاضی اور طبیعیات میں مہارت حاصل تھی۔ اس کی دلچسپی کا خاص شعبہ "بصریات" تھا۔

ابن الہیثم ان عظیم مسلمان سائنس دانوں میں سے ہے جنھوں نے سائنسی اسلوب تحقیق (SCIENTIFIC METHOD) کے ارتقا میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ اس نے سائنسی تحقیق کے لئے جو اقدامات تجویز کئے ان میں سے خاص طور پر تین بہت اہمیت رکھتے ہیں ایک تو یہ کہ تحقیقات کی بنیاد حواس کے ذریعہ مشاہدات و تجربات اور عقل سے کام لے کر غور و فکر پر ہونی چاہیئے دوسرے یہ کہ کسی مسئلہ کی تحقیق کیفی اور کمی (QUANTITAIUE AND QUAUTITATIVE) دونوں قسم کے مطالعہ سے ہونی چاہیئے۔ تیسرے یہ کہ زیر تحقیق مسئلہ کے زیادہ سے زیادہ جزئیات پر تحقیق کرکے استقرائی طریقہ (INDUCTIVE METHOD) سے کام لے کر کوئی کلیہ جس کو سائنس کی زبان میں طبعی قانون (PHYSICAL LAW) یا نظریہ (THEORY) کہا جاتا ہے، قائم کیا جانا چاہیئے۔

ابن الہیثم کی زندگی کا بیشتر حصہ سائنسی تحقیقات اور کتابوں کے مطالعہ میں صرف ہوتا تھا۔ ابن الہیثم نے اپنی وہ تمام معلومات جو اس نے اپنے تجربات اور دوسرے مصنفین کی کتابوں سے حاصل کیں اپنی تالیفات میں (جن کی تعداد ہدیۃ العارفین کے مؤلف اسمٰعیل پاشا کی فہرست کے مطابق تقریباً دو سو ہے) جمع کر دیں۔

انہی تالیفات میں ابن الہیثم کے کچھ رسائل بھی ہیں جن کو دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدرآباد دکن نے ۵ء
میں شائع کیا۔ ان میں سے چند رسائل کا ترجمہ ہمدرد نیشنل فاؤنڈیشن نے ابن الہیثم کے جشن ہزار سالہ کی
کے طور پر حال ہی میں شائع کیا۔ اصولاً تو اس مجموعہ کا نام رسائل ابن الہیثم ہونا چاہیئے تھا۔ لیکن اس کا نام
ابن الہیثم غالباً اس لئے رکھا گیا ہے کہ جو مفہوم اس زمانہ میں عربی کے لفظ رسالہ سے ادا ہوتا تھا وہ آجکل ار
لفظ "مقالہ" سے ادا ہوتا ہے۔ اس مجموعے کا نام چونکہ "مقالاتِ ابن الہیثم" رکھا گیا ہے اس لئے ہر رسالہ کے
میں بجائے رسالہ کے مقالہ لکھنا مناسب تھا تاکہ اصل نام سے مطابقت رہتی۔

ان رسائل یا مقالات میں پہلا رسالہ "ضوء القمر" (چاند کی روشنی) ہے۔ جس میں مشاہدات وتجربا
بنیاد پر چاند کی روشنی کی حقیقت کو واضح کیا گیا ہے۔ دوسرا رسالہ "الضوء" (روشنی) ہے۔ جس میں
ریاضیاتی نقطۂ نظر سے روشنی کی ماہیت، روشنی کی اقسام۔ مختلف واسطوں میں سے اس کی قوتِ نفو
کی سمتِ سفر اور روشنی کے انعکاس وانعطاف کے قوانین سے بحث کی گئی ہے۔ تجربات سے ان
ثبوت فراہم کئے گئے ہیں۔ اور شکلوں کے ذریعہ ان کی وضاحت کی گئی ہے۔

تیسرا رسالہ "اضواء الکواکب" (ستاروں کی روشنی) ہے۔ اس میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ
کی روشنی ان کی اپنی ہوتی ہے۔ سورج یا کسی اور فرضی روشن جسم سے حاصل کی ہوئی نہیں ہوتی
چوتھا رسالہ "المکان" ہے۔ جس میں مکان (SPACE) کی حقیقت و ماہیت کو واضح کیا
اس رسالہ کی وجہ تالیف بتاتے ہوئے ابن الہیثم لکھتا ہے کہ "مکان" (SPACE) کی ماہیت ا
حقائق کے سلسلہ میں اہل نظر اور محققین کی آراء مختلف ہیں۔ بعض محققین نے خیال ظاہر کیا ہے
کہ "مکان" سے مراد اس کی وہ سطح ہوتی ہے جو اس کا احاطہ کرتی ہے۔ بعض دوسرے محققین جس
اس فرضی خلاء کو قرار دیتے ہیں جسے کوئی جسم پُر کرتا ہے۔

قدماء کے اقوال میں کوئی قول ایسا نہیں ملتا جو موضوع پر پوری طرح حاوی ہو۔ اور نہ
سے کوئی ایسا راستہ متعین ہوتا ہے جس کے ذریعہ مکان کی ماہیت وحقیقت کا انکشاف ہو سکے
مناسب معلوم ہوا کہ اس مسئلہ پر ایسی جامع بحث کی جائے جس سے مسئلہ "مکان" کی حقیقت و
جائے اور یہ بحث اس مسئلہ کے متعلقات کا اس طرح احاطہ کرے کہ کوئی اختلاف واشتباہ باقی نہ ر
پانچواں رسالہ خواص مثلث ہے اس کی وجہ تصنیف بتاتے ہوئے ابن الہیثم لکھتے ہیں
[illegible]

ایک ضلع پر کوئی نقطہ فرض کرکے اس سے مثلث کے باقی دونوں ضلعوں پر عمود گرائے جائیں تو ان دونوں عمودوں کا مجموعہ مثلث کے عمود کے برابر ہوگا۔ انھوں نے یہ بات اپنی کتابوں میں درج کر دی لیکن جب باقی مثلثوں کے عمودوں کے بارے میں انہیں کوئی متعین قاعدہ سمجھ میں نہ آیا تو ہمیں مثلثات کے خواص کے بارے میں غور وفکر کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی ہم اپنے غور وفکر سے اس نتیجہ پر پہنچے کہ مثلث متساوی الاضلاع کی طرح مثلث مختلف الاضلاع کے عمودوں کے بھی مقررہ قاعدے ہیں۔ اسی چیز کی وضاحت کے لئے ہم یہ رسالہ پیش کر رہے ہیں"۔

ابن الہیثم نے اس رسالہ میں قدیم ماہرین ریاضی کے بیان کردہ مثلث متساوی الاضلاع کے عمودوں کے خواص بیان کئے ہیں۔ اور اس کے بعد دوسری قسم کی مثلثوں کے عمودوں کے خواص کا ذکر کیا ہے۔ اور ایسا کرنے کی وجہ بتاتے ہوئے لکھا ہے کہ تمام مثلثات کے عمودوں کے خواص ایک جگہ جمع کرنے کی غرض سے یہ طریقہ اختیار کیا گیا ہے"۔

چھٹا رسالہ المساحت ہے۔ اس میں مساحت یعنی پیمائش کے نظری اور عملی دونوں پہلوؤں سے بحث کی گئی ہے اس رسالے میں اولاً استوانے ... عدے کا رقبہ۔ کرے کا حجم، کرے کا سب سے بڑا دائرہ۔ کرے کا قطر اور اجسام کی بلندی معلوم کرنے کے لئے فارمولے بیان کئے گئے۔ اور دلائل سے ان کا ثبوت بھی پیش کیا گیا ہے۔ اس کے بعد مساحت کے عملی طریقوں کا ذکر کیا گیا ہے تاکہ ان سے کام لے کر زمینوں وغیرہ کی پیمائش کی جا سکے۔ رسالے کے اس حصے کی وجہ تحریر بتاتے ہوئے ابن الہیثم لکھتے ہیں کہ "ہم نے اب تک جو کچھ بیان کیا ہے اس میں سے مساحت کے فن میں جو کچھ کام آتا ہے وہ محض اس کا عمل ہے کیونکہ پیمائش کرنے والوں کو دلائل و براہین سے کوئی سروکار نہیں ہوتا۔ اس لئے ضروری ہے کہ ہم نے اب تک (پیمائش کے متعلق) جو کچھ بیان کیا ہے اس میں سے ہم اس کے عملی طریقوں کا ذکر کریں تاکہ ان لوگوں کے لئے جو فن مساحت سے واقفیت حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ اس فن کا حصول آسان ہو جائے"۔ اس تمہید کے بعد مصنف نے مثلث کا رقبہ، دائرے کا رقبہ، دائرے کا قطر، دائروں کے قطاع کا رقبہ دائرے کے محیط سے قوس کی نسبت، خطوط مستقیم سے محیط اجسام کا رقبہ، بلند اجسام کا ارتفاع وغیرہ معلوم کرنے کے عملی طریقے سمجھائے ہیں۔

ساتواں رسالہ المرایا المحرقہ بالدوائر ... آتشی شیشوں کے بارے میں ہے۔ اس رسالے کی وجہ تصنیف بتاتے ہوئے مصنف ایک جگہ لکھتا ہے کہ قدیم ماہرین کو یہ علم تھا کہ کروی آئینے میں جلانے کی

خاصیت کسی بھی دوسری قسم کے آئینے سے زیادہ ہوتی ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ وہ اس کا ریاضیاتی ثبوت پیش نہ کر سکے اور نہ ہی اپنی اس دریافت کا کوئی طریقہ بیان کر سکے۔ البتہ ہم اس مسئلے کی افادیت کے پیش نظر ہر اس طالب علم کے لئے جو صداقت کا متلاشی ہے اس کی تشریح کریں گے اور اس کا ثبوت بھی پیش کریں گے۔ ہم آتشی شیشے تیار کرنے کی ترکیب بھی بیان کریں گے۔ تعارف کے طور پر ہم وہ اصول بتاتے ہیں جو مہندس مختلف قسم کے شیشوں کے سلسلے میں استعمال کرتے ہیں۔ اس سے طالب علم کی رہنمائی ہوگی۔"

یہ رسائل ان علوم کی تاریخ کے مطالعہ کے لئے جن پر یہ لکھے گئے ہیں، ایک اہم کڑی کی حیثیت رکھتے ہیں جس سے تاریخ سائنس کے طالب علم کو ان علوم کا ارتقاء دریافت کرنے میں بڑی مدد مل سکتی ہے۔

ہمدرد نیشنل فاؤنڈیشن کی طرف سے ان رسائل کے ترجمے کی اشاعت نہایت قابل قدر اقدام ہے۔ ترجمہ کی اشاعت کا مزید فائدہ یہ ہے کہ اس کے ذریعہ غیر عربی دان اردو جاننے والے سائنس دانوں کے لئے بھی ان رسائل کا مطالعہ آسان ہو گیا۔ مسلمانوں کے تاریخی کارناموں کو اس طرح منظر عام پر لانے کا ایک فائدہ یہ بھی ہے۔ یورپ کی سائنسی ترقی کی وجہ سے مسلمانوں میں جو احساس کمتری پیدا ہو گیا ہے اس کے دور ہونے میں مدد مل سکتی ہے نیز اپنے اسلاف کے علمی، فنی اور سائنسی کارناموں کو دیکھ کر مسلمانوں میں ترقی کی نئی امنگ پیدا ہو سکتی ہے۔

مقالاتِ ابن الہیثم کی کتابت نہایت عمدہ ہے۔ کاغذ نفیس اور جلد اس قدر دل کش ہے کہ کتاب کو دیکھتے ہی پڑھنے کو دل چاہتا ہے۔ فنی اور سائنسی اصطلاحات و تعبیرات کی وجہ سے اس کتاب کے ترجمے کا کام دشوار ضرور تھا لیکن مترجمین کی محنت سے یہ ترجمہ کافی حد تک سلیس اور بامحاورہ ہو گیا ہے۔ تاہم کہیں کہیں کتابت کی غلطیاں پائی جاتی ہیں۔ مثلاً شروع ہی میں جہاں مقالات کی فہرست دی ہے آخری رسالے کا نام "المرایا المحوقہ بالقطوع" لکھ دیا گیا ہے جبکہ اصل لفظ المحرقۃ "ر" سے ہے۔ بعض جگہ لفظ بدل گئے ہیں جس سے عبارت بے معنی ہو گئی ہے۔ مثلاً صفحہ نمبر ۲۶ سطر نمبر ۹ پر یہ عبارت ملاحظہ ہو" اور روشنی شگاف کے ذریعہ سوراخ میں سوراخ ہو"۔ غالباً اصل عبارت میں دوسرے لفظ سوراخ کی بجائے لفظ" داخل" تھا۔

کہیں کہیں تذکیر و تانیث کی بھی غلطی ہے۔ مثلاً صفحہ نمبر ۶۵ پیراگراف نمبر ۳ سطر نمبر ۳ میں یہ عبارت "کیونکہ صبح کے وقت طلوعِ آفتاب سے پہلے روئے زمین روشن ہو جاتی ہے"۔ یہاں روئے زمین میں "رُو

مضاف ہے۔ اُردو قواعد کے مطابق مضاف کے مطابق فعل کو مذکر یا مؤنث لایا جاتا ہے۔ اردو میں چونکہ رُو مذکر استعمال ہوتا ہے اس لئے یہاں "روئے زمین روشن ہوجاتا ہے" لکھنا چاہئے تھا۔ بعض اصطلاحات کا اُردو میں ترجمہ نہیں کیا گیا جس سے پڑھنے والے کو عبارت کا مطلب سمجھنے میں دقت پیش آسکتی ہے۔ مثلاً محولہ بالاصفحہ کے اسی پیراگراف کی سطر نمبر ۷ پر یہ عبارت کہ "اس معنی کو ہم نے دلیل و برہان اور اعتبار سے "کتاب المناظر" میں بیان کر دیا ہے"۔ یہاں اعتبار کو مصنف نے تجربہ کی جگہ استعمال کیا ہے۔ لفظ "تجربہ" لکھنے سے مفہوم کی وضاحت ہوجاتی ہے۔

ترجمہ میں کہیں کہیں مناسب الفاظ کا انتخاب نہیں کیا گیا۔ مثلاً صفحہ نمبر ۲۶ سطر نمبر ۱ پر یہ عبارت کہ "اگر روشنی اس سارے شگاف سے داخل نہ ہوتی اور اس کے کسی مخصوص جز سے داخل ہوتی"۔ اس عبارت میں جز کے بجائے مناسب لفظ "حصہ" ہے۔

مقالات کی فہرست دیتے وقت پانچویں رسالہ کا نام عربی ترکیب خواص المثلث کے بجائے فارسی ترکیب میں خواصِ مثلث لکھ دیا گیا ہے۔ پھر اس رسالہ کا پورا نام درج نہیں کیا گیا۔ پورا نام ہے "خواص المثلث من جهة العمود" (عمود کے لحاظ سے مثلث کے خواص)۔

ان رسائل کے اصل نام میں ہر ایک کے ساتھ لفظ "رسالۃ" شامل ہے۔ ترجمہ میں بھی اس لفظ کو باقی رکھا گیا ہے۔ لیکن بہت سی جگہ بجائے "رسالۃ" لفظ "رسالہ" لکھ دیا گیا ہے۔ ایک جگہ نام بتاتے ہوئے "رسالة اضواءُ الكواكب" لکھ دیا گیا ہے۔ یہاں اضواء مضاف الیہ ہے اور رسالہ مضاف۔ لہٰذا عربی قاعدے کے مطابق اضواء کے ہمزہ پر زیر ہونا چاہئے۔

اسی رسالہ کے نام کا اردو ترجمہ بھی دیا گیا ہے۔ ہم آہنگی باقی رکھنے کے لئے یا تو سب ناموں کا ترجمہ دیا جاتا یا پھر کسی کا بھی نہ دیا جاتا۔

امید ہے کہ آئندہ اشاعت میں اس قسم کی معمولی خامیاں بھی دُور کر دی جائیں گی۔

دائرۃ المعارف العثمانیہ کی طرف سے شائع کردہ رسائل میں ایک ریاضی کا رسالہ شکل بنی موسیٰ اور دوسرا آتشی شیشوں سے متعلق 'المرایا المحرقة بالدائرة' بھی ہیں۔ آئندہ اشاعت میں اگر ان کا ترجمہ بھی شامل کر لیا جائے تو یہ قابل قدر اضافہ ہوگا۔

ہمیں یقین ہے کہ اردو جاننے والے سائنسدانوں میں یہ مقالات مقبولیت حاصل کریں گے۔ خصوصاً ان

حضرات کو اس کا مطالعہ ضرور کرنا چاہیئے جو سائنس کے ان شعبوں کی تاریخ سے جن سے ان رسائل میں بحث کی گئی ہے دلچسپی رکھتے ہیں۔ یہ بڑی خوشی کی بات ہے کہ ہمدرد نیشنل فاؤنڈیشن کی مساعی جمیلہ سے ان اہم رسائل تک اُردو داں سائنسدانوں کی رسائی ممکن ہوگئی ہے

مقالاتِ ابن الہیثم کی قیمت آٹھ روپے رکھی گئی ہے۔ موضوعات کی اہمیت، تراجم کی سلاست کتابت و طباعت کی دیدہ زیبی، کاغذ کی نفاست اور جلد کی دلکشی کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ قیمت مناسب ہے۔ توقع ہے کہ ہمدرد نیشنل فاؤنڈیشن کی اشاعتِ علمی کی جدوجہد میں روز بروز اضافہ ہوگا۔

(محمد سعود ریسرچ فیلو ادارہ تحقیقاتِ اسلامی)

بقیہ:- اسلامی فکر و شعور (صفحہ ۶۹۱ سے آگے)

وسائل اپنائیں جو ہمیں دوبارہ ان اجتماعی مصائب میں گھر جانے سے بچائیں۔

اسلامی فکر کا مقصد بیداری، ہوشیاری، مستعدی اور پیہم حرکت و عمل اور طریقہ کار مسلسل جدت آفرینی ہے بالخصوص اس نفسیاتی وسیلہ میں جدت جو تجدید کو اختیار کر لینے پر آکر ہے۔ نیز حرکت میں جدت اور خصوصی طور پر ان داخلی و خارجی عوامل کو سمجھنے میں جو حرکت پر ابھا ہیں اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ اسلامی فکر تعطل کے خلاف انقلاب، جمود سے تنفر، روح عمل سے ق سے متمتع ہونے کی جدوجہد، احساس عدل و انصاف اور آزادی کے مفہوم سے لذت آشنا کی قیادت کرتی ہے۔

ادارہ تحقیقات اسلامی
کی
دو نئی کتابیں

(١) "کتاب النفس و الروح (عربی متن)"

مصنف : مشہور مفسر و متکلم امام : فخر الدین رازی (المتوفی ٦٠٦ھ / ١٢٠٩ء)

محقق : ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی ۔ پروفیسر انچارج

یہ نادرالوجود کتاب مشہور مفسر ومتکلم امام فخرالدین رازی (رح) کی تصنیف ہے ۔ یہ کتاب دو حصوں میں منقسم ہے ۔ حصہ اول میں علم اخلاق کے اصول کلیہ سے بحث کی گئی ہے ۔ دوسرے حصہ میں جو ہر نفسانی کے متعلق امراض کے علاج سے بحث کی گئی ہے ۔

اس کتاب کا ذکر کشف الظنون کے سوا کسی قدیم یا جدید فہرست کتب میں نہیں ملتا ۔ ہمارا ظن کہ یہی اس کتاب کے وجود کا علم نہیں ۔ بوڈلین لائبریری اکسفورڈ کے مخطوطہ کے علاوہ اس کتاب کے کسی دوسرے نسخے کا وجود آج تک دریافت نہیں ہو سکا ۔ اس کتاب کے عربی متن کو ڈاکٹر محمد صغیرحسن معصومی پروفیسر انچارج ادارہ ہذا نے بڑی دیدہ ریزی سے ایڈٹ کیا ہے ۔ اس کا انگریزی ترجمہ پریس میں ہے اور جلد شائع کردیا جائے گا ۔

صفحات ۔۔۔ ٢٢٠ قیمت پندرہ روپے

(٢) "کتاب الاموال"

مولف : امام ابوعبید قاسم بن سلام رح (المتوفی ٢٢٤ھ / ٨٣٩ء)

مترجم و مقدمہ نگار : عبدالرحمان طاہر سورتی - ریڈر

یہ کتاب امام ابوعبید رح کی تالیف ہے - مؤلف امام شافعی رح اور امام احمد بن حنبل رح کے ہمعصر اور اسلامی علوم کے ماہر ہیں ۔

کتاب کا اردو ترجمہ دو حصوں میں منقسم ہے - حصہ اول اسلامی مملکت میں غیر مسلموں سے لئے جانے والے سرکاری محصولات اور ان کی تفاصیل پر مشتمل ہے - حصہ دوم مسلمانوں سے وصول ہونے والے مالی واجبات (صدقہ و زکواۃ) پر مشتمل ہے - ہر دو حصہ پر مترجم کے مقدموں کا اضافہ کیا ہے -

حصہ اول صفحات ۔۔۔ ٥٤٤ قیمت سولہ روپے

حصہ دوم صفحات ٤٨٤ قیمت بارہ روپے

ناظم نشر و اشاعت : ادارہ تحقیقات اسلامی- پوسٹ بکس نمبر ١٠٣٥ ، اسلام آباد

طابع : خورشید الحسن مطبع : خورشید پرنٹرز اسلام آباد

ناشر : اعجاز احمد زبیری ۔ ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد (پاکستان)

Regd. No. P. 14 *March, 1970*

Monthly **FIKR-O-NAZAR** *Islamabad*

ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE

مجموعہ قوانین اسلام

کی

تیسری جلد شائع ہو گئی

مجموعہ قوانین اسلام مؤلفہ تنزیل الرحمن کی پہلی دو جلدوں میں نکاح، نفقہ زوجہ، مہر، طلاق، عدالتی تفریق، خلع، مبارآت، ظہار، ایلاء، لعان اور عدت سے متعلق قوانین اسلام کو مدون شکل میں پیش کیا جا چکا ہے - یہ جلد نسب اولاد، حضانت، نفقہ اولاد و آباء واجداد، ہبہ اور وقف کے اسلامی قوانین پر مشتمل ہے

حسب سابق تیسری جلد میں بھی مذکورہ قوانین کو دفعہ وار شکل میں جدید انداز پر مرتب کر کے مختلف مذاہب فقہ — حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، حنبلیہ شیعہ امامیہ اور ظاہریہ — کے نقطہ ہائے نظر شرح کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں - ساتھ ہی ممالک اسلامیہ میں رائج الوقت متعلقہ قوانین کے تفصیلی حوالے بھی شامل ہیں - آخر میں پاکستان کی اعلیٰ عدالتوں کے فیصلوں کا ذکر کرتے ہوئے جہاں کہیں قوانین نافذ الوقت میں کوئی نقص، کمی یا خلاف شرع بات محسوس کی گئی ہے اس کی نشان دہی کے ساتھ متعلقہ قانون میں ترمیم یا جدید قانون سازی کی طرف توجہ دلائی گئی ہے -

امید ہے کہ جب پاکستان میں پارلیمانی سطح پر شخصی قانون مسلمانان (مسلم پرسنل لاء) کو مکمل آئینی اور قانونی صورت دینے کے لئے ضابطہ بند (Codify) کیا جائے گا تو یہ مجموعہ ملک کی وزارت ہائے قانون اور قومی و صوبائی اسمبلیوں کے لئے بہترین راہ نما ثابت ہو گا -

اسلامی قانون پر کوئی لائبریری اس مجموعہ کے بغیر مکمل نہیں کہلائی جا سکتی -

حصہ اول	۱۰ روپے
حصہ دوم	۱۵ روپے
حصہ سوم	۱۵ روپے

ملنے کا پتہ

ادارۂ تحقیقات اسلامی - اسلام آباد

پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵، اسلام آباد

ماہنامہ

فکر و نظر

علمی و دینی مجلہ

لیتفقہوا فی الدین

تاکہ وہ دین میں سمجھ حاصل کریں

ادارۂ تحقیقات اسلامی ، اسلام آباد

مجلس ادارت :

محمد صغیر حسن معصومی

مظہرالدین صدیقی

مدیر

عبدالرحمان طاہر سورتی

* *

ادارہ تحقیقات اسلامی کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ ان تمام افکار و آراء سے متفق بھی ہو جو رسالہ کے مندرجہ مضامین میں پیش کی گئی ہوں۔ اس کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے -

سالانہ چندہ چھ روپے

فی پرچہ ساٹھ پیسے

ماہنامہ — **فکر و نظر** — اسلام آباد

— ۷ | صفر المظفر ۱۳۹۰ھ ○ اپریل ۱۹۷۰ء | شمارہ — ۱۰

مشمولات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

دنیا کے ممالک میں پاکستان ہی وہ تنہا ملک ہے جو اسلام کے نام سے معرضِ وجود میں آیا اور جو اسلامی تعلیمات کا تجربہ کرنے کے بعد تمام دنیا کو اپنے عملی نمونہ سے اس "صراطِ مستقیم" پر گامزن ہونے کی دعوت دینے کا خواہشمند ہے جس کے اختیار کرنے میں انسانیت کے لئے امن و سلامتی، عظمت و سروری اور خوش حالی و آسودگی ہے، گویا قرآن مجید کے الفاظ میں اہلِ پاکستان "خیر امۃ اخرجت للناس" کا مصداق بننا چاہتے ہیں۔

ظاہر ہے یہ رتبۂ بلند صرف تمناؤں اور آرزوؤں یا مجرد دعووں سے حاصل نہیں کیا جا سکتا، اس کے لئے اللہ سے شدید ترین محبت، اس کے احکام کی افادیت پر غیر متزلزل ایمان، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اتباع میں مسلسل جہاد، پیہم عمل صالح، اخلاص و تقویٰ، اور عدل و انصاف کے لئے ہر قسم کی قربانی، لازمی شرائط ہیں۔

ایک طرف اس عظیم مقصد پر نظر ڈالئے دوسری طرف ملک کے گوشہ گوشہ میں جو ہمارا طرزِ عمل ہے اسے دیکھئے، ہر سو طبقاتی امتیازات، سیاسی اور مذہبی تعصبات کی گرم بازاری ہے حالانکہ قرآن مجید تفرق و تشتت اور تنازع و فساد سے سختی کے ساتھ منع کرتا ہے، وہ مسلمانوں کو اپنے تعلیمی، سیاسی، انتظامی اور اقتصادی مسائل مل جل کر حل کرنے کی تعلیم دیتا ہے، امن و خوف سے متعلق نازک اور اہم معاملات کو سلجھانے کے لئے ماہرین کی طرف رجوع کرنے کا حکم دیتا ہے اور عوام کو زیادہ سے زیادہ سہولت و آسائش اور ترقی و آسودگی بہم پہنچانے کے لئے اجتماعی مسائل کو "شوریٰ" کے ذریعہ طے کرنے کی تلقین کرتا ہے۔

ہمیں اسلامی جمہوری نظام کے مطابق ایک ایسی موثر مرکزی مجلسِ شوریٰ (اسمبلی) کی ضرورت ہے جس میں ملک کے ہر طبقہ کی عادلانہ نمائندگی ہو اور جو اپنے متدین و دردمند اور ماہر و صالح ممبروں کے مشورہ سے

ہمارے معاشرہ کے تمام دکھوں اور بیماریوں کا مداوا کردے۔

عدل وانصاف کا حکم اسلامی تعلیمات میں محوری حیثیت رکھتا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجسمۂ عدل وانصاف تھے۔ آپ نے ایک مرتبہ ایک معترض سے کہا تھا: "ویحک من یعدل ان لم اعدل؟ یعنی اگر میں عدل نہیں کرتا تو پھر دنیا میں اور کون عدل کرے گا؟"۔ دنیا میں جب بھی کہیں فتنہ وفساد، جور وعناد اور انتشار واضطراب رونما ہو وہاں عدل مفقود ہوتا ہے، عدل اور بے اطمینانی، عدل اور ناہمواری، عدل اور اضطراب وپریشانی ایک دوسرے کی ضد ہیں جو یکجا نہیں ہوتے۔ اللہ تعالیٰ کے حقوق کی نگہداشت میں عدل برقرار نہ رکھنا شرک بن جاتا ہے۔ فقراء واغنیاء میں عدل قائم نہ رکھنا معاشرہ کو جہنم بنا دیتا ہے۔ انسانی تقاضوں کو عدل کے ذریعہ پورا نہ کرنا معاشرہ کو شیطنت وبہیمیت کی پستیوں میں لے جاتا ہے۔ اسلام نے بشری تقاضوں اور دینی احکام کو پورا کرنے کے لئے جو عدل وتوازن رکھا ہے اس کا اندازہ لگانے کے لئے اتنا کافی ہے کہ وہ بھوک کی شدت اور قضائے حاجت لاحق ہونے پر نماز کو مؤخر کر دیتا ہے اور بوڑھے والدین کی موجودگی میں ان کی خدمت کو جہاد میں حصہ لینے پر ترجیح دیتا ہے، فقراء کی حالت سدھارنے اور مساکین کے کھانے پینے کا انتظام کرنے پر قرآن مجید بار بار تاکید کرتا ہے۔ قرآن مجید کی عملاً تشریح فرمانے والے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی دعاؤں میں کہا کرتے تھے: "اللّٰھم انی اعوذ بک من الکفر والفقر" اے اللہ میں کفر اور فقر سے تیری پناہ کا طالب ہوں۔ ایک صحابی نے دریافت کیا" ایعدلان یارسول اللہ؟ یارسول اللہ کیا یہ دونوں (کفر اور فقر) برابر ہیں؟ تو آپ نے فرمایا: "نعم" ہاں۔[1]

دین اور اس کی تمام تعلیمات انسانوں کے لئے ہیں، تمام انبیاء انسانوں کی رہنمائی کے لئے بھیجے گئے تھے انسانوں کی پیدائش اللہ کی عبادت کے لئے ہے اور اگر انسان ہی زندہ نہ رہے، انسان کو کھانے پینے کے لئے حیوانات سے زیادہ سرگرداں رہنا پڑے، انسانوں کو انسان لوٹتے رہیں، ایک طبقہ ظالم اور دوسرا مظلوم بن جائے، ظالم کو ظلم اللہ کے احکام پر عمل کرنے سے منع کرتا رہے اور مظلوم ظلم کی چکی میں پسنے کی وجہ سے اپنے آپ میں نہ

---

[1] دیکھئے مشکوٰۃ المصابیح مطبوعہ دہلی اصح المطابع ۱۹۳۲ء صفحہ ۲۱۸۔ ایک روایت میں فقر کے بجائے "دین" یعنی قرضہ کے الفاظ ہیں، ایک اور روایت میں: اللّٰھم انی اعوذ بک من الفقر والقلۃ والذلۃ کے الفاظ ہیں۔

رہے تو یہ صورتِ حال شدت سے اصلاح کی مقتضی ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ قصرِ فراعنہ میں ہلچل مچانے کے لئے مصلحین پیدا کر دیتا ہے، عدل و انصاف برقرار رکھنے کے لئے ایک گروہ کو غالب اور دوسرے کو مغلوب کرنے کے لئے یہ اللہ تعالیٰ کی سنت ہے۔

انسانوں کو سب سے پہلے انسانیت میں اعتدال کی ضرورت ہے، جسمانی، فکری یا قلبی امراض اگر انسان کو انسانیت کی سطح سے گرا کر جانوروں کے برابر کر دیں تو وہ ساری تعلیمات جو انسانوں کو دی گئی ہیں خود ان کے لئے ناقابل فہم بن جاتی ہیں، یہی وجہ ہے کہ اسلام انسانوں کی ان بنیادی ضروریات کو عدل کے ساتھ پورا کرتا ہے۔

ہجرت سے قبل مکہ کی زندگی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مواخاۃ و مواساۃ کے ذریعہ مسلمانوں کو حق میں ایک دوسرے کی مدد کرنے اور ایک دوسرے کی ہمدردی اور مالی اعانت کرنے کی تعلیم دی تھی۔ ہجرت کے بعد دوبارہ ایسی ہی مواخاۃ و مواساۃ مدینہ میں انصار و مہاجرین کے درمیان قائم فرمائی۔ اس مواخاۃ و مواساۃ میں باہمی اشتراک و تعاون کا یہ عالم تھا کہ مہاجرین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہتے تھے: "یا رسول اللہ! ہم جن لوگوں میں اُترے ہیں مال کی قلت ہونے پر ان سے زیادہ برابری اور مساویانہ سلوک کرنے والا، اور مال کی کثرت ہونے پر ان سے زیادہ خوش اسلوبی سے مال بخشنے والا ہم نے نہیں دیکھا۔ ان لوگوں نے ہمارے اخراجات اپنے ذمے لئے ہیں اور ہمیں اپنی آمدنی اور نفع میں شریک بنا لیا ہے"۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا بیان ہے:

"لقد رایتنا وما الرجل المسلم باحق بدیناره ودرهمه من اخیه المسلم" [1] ہمارا یہ عالم تھا کہ ایک مردِ مسلم اپنے دینار و درہم کا خود کو اپنے مسلم بھائی کے مقابلہ میں زیادہ مستحق نہ سمجھتا تھا۔

اللہ اللہ یہ تھا مسلمانوں کا عمل اور اسلامی مواخاۃ و مواساۃ کی تعلیم کا نمونہ! جس کی بدولت نہ صرف باہمی بغض و حسد کا خاتمہ ہو گیا بلکہ فقر و غنی کا امتیاز بھی جاتا رہا اور مسلمان مسلمان کا بھائی بن گیا

ملکیت کا مسئلہ بھی آج اسلامی منکرین کے ہاتھوں نازک شکل اختیار کر چکا ہے ایک گروہ بے روک ٹوک

---

[1] مذکورہ تفاصیل کے لئے دیکھئے عیون الاثر لابن سید الناس، ج ۱ ص ۱۹۹ تا ۲۰۰۔

بلا حد و حساب ملکیت کو جائز قرار دیتا ہے جب کہ دوسرا اگر دہ سب کچھ اللہ کی ملکیت قرار دیتے ہوئے انفرادی ملکیت کو یکسر نا جائز قرار دیتا ہے۔ دونوں فریق غلو کے مرتکب ہیں۔

اگر ہم تمام خارجی افکار و نظریات سے آزاد ہو کر قرآن مجید کا مطالعہ کریں تو معلوم ہو جائے گا کہ قرآن مجید انفرادی ملکیت کا حق تو ضرور دیتا ہے لیکن اس پہ بہت سی شروط و قیود بھی لگا دیتا ہے، وہ مال و دولت کی محبت کو اللہ کی محبت کا تابع بناتا ہے، اموال کے باطل تصرفات کا سد باب کرتا ہے۔ اسراف و اتراف سے روکتا ہے، مال کے منجمد کرنے (کنز) کو عذابِ الیم کا سبب بتاتا ہے، مومنوں کے اموال میں سائل و محروم کا حق معلوم مقرر کرتا ہے، مال و دولت کے فی سبیل اللہ (رفاہ عامہ میں) خرچ نہ کرنے کو اپنے ہاتھوں خود کو ہلاکت میں ڈالنے کے مترادف کہتا ہے۔ ربوا اور میسر کو حرام قرار دیتا ہے، اور معاشرہ میں دولت کے چند اغنیاء میں گردش کرتے رہنے کی اجازت بھی نہیں دیتا، جس سے یقیناً معاشرہ میں نہ تو موجودہ بھیانک نقشہ باقی رہ سکتا ہے نہ بے لگام سرمایہ داری۔

یاد رکھئے اسلام کی نظر میں مال و دولت دنیوی زندگی کی ضروریات پوری کرنے کا ذریعہ ہے وہ اسے مقصود و مطلوب بنا لینے اور اس کو زیادہ سے زیادہ حاصل کرنے کے لئے زندگی کی دوڑ میں ایک دوسرے سے مقابلہ کرنے کی ہرگز اجازت نہیں دیتا یہ مقام اس کی نظر میں خیر اور مفاد عامہ کے کاموں ہی کو حاصل ہے۔ مال و دولت کی محبت سے انسان کی آزمائش ہوتی ہے کھرا وہ نکلتا ہے جو اسے اللہ کی راہ میں کھلے اور چھپے خرچ کرتا رہتا ہے اور کھوٹا وہ ہوتا ہے جو اس کی محبت کو منتہی قرار دے کر اسے معبود بنا لیتا اور سرمایہ پرستی کرنے لگتا ہے۔

صدیوں کی غلط تقسیم دولت اور اسلام کے نام پر استحصال و استبداد سے معاشرہ میں جو عدم توازن اور ناہمواریاں پیدا ہو گئی ہیں اسلامی حکومت کا فرض ہے کہ وہ ان کے اصل اسباب کا کھوج لگا کر بتدریج ان سے معاشرہ کو نجات دلائے اور قرآنی تعلیمات کے مطابق اسوۂ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روشنی میں اُمت کو بہتر سے بہترین کی طرف لے جائے۔

قسط ۲

سُنّت

صدرِ اسلام میں اس کا تصوّر اور ارتقاء

ڈاکٹر احمد حسن ✳ ترجمہ: شاہ محی الحق فاروقی

آئیے اب ہم ابتدائی دَور کے فقہاء یعنی امام اوزاعی، مالک، ابو یوسف اور امام محمد بن الحسن کی تصانیف میں لفظ سنت کے استعمال کو دیکھیں، اور اس بارے میں ان کی رائے کا جائزہ لیں۔

ان میں سب سے قدیم شام کے امام اوزاعی (متوفی ۱۵۷ھ) ہیں جو بار بار مسلمانوں کے اس تعامل کا حوالہ دیتے ہیں جو رسولِ اکرمؐ کے وقت سے چلا آ رہا تھا۔ ابو حنیفہ سے اپنے اختلاف کے دوران وہ بیشتر مسائل میں پہلا انحصار حضور اکرمؐ کے عمل پر کرتے ہیں پھر اپنے دلائل کو مستحکم بنانے کے لئے وہ صحابہ اور تابعین کے عہد کے مسلمانوں کے عمل کا حوالہ دیتے ہیں۔ کبھی کبھی تائید کی شہادت کے طور پر وہ سیاسی حکمرانوں، ائمہ، ولاۃ المسلمین، بلکہ ولید بن یزید (م ۱۲۶ھ) کے قتل کے وقت تک بنو امیہ کے عمل کا بھی حوالہ دیتے ہیں [illegible]

[illegible]

کی مثال دیتے ہیں جس میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کی جائداد پر قبضہ نہیں کیا اور انہیں قیدی نہیں بنایا۔ مزید برآں وہ کہتے ہیں کہ "جو شخص اتباع کا سب سے زیادہ مستحق ہے اور جس کی سنت سے وابستہ رہنا ضروری ہے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات ہے۔" وہ قاضی شریح کا بھی حوالہ دیتے ہیں کہ انہوں نے کہا: "سنت تمہارے اس قیاس پر فوقیت رکھتی ہے لہذا اس کی اتباع کرو اور بدعت مت پیدا کرو جب تک تم روایت پر عمل کرو گے گمراہ نہیں ہو گے۔" لیکن اپنے اُستاد کی رائے کی مدافعت کرتے ہوئے ابو یوسف کہتے ہیں کہ فتح مکہ ایک استثنائی معاملہ تھا۔ وہ کہتے ہیں کہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مانند نہیں ہیں اور نہ غیر عرب اور اہلِ کتاب کا معاملہ عربوں کی مانند ہے۔ وہ مزید کہتے ہیں کہ ان کفار عرب پہ جو اہل کتاب نہیں جزیہ نہیں لگایا جائے گا بلکہ وہ قتل کر دیئے جائیں گے۔ ان کے خیال میں جزیہ صرف غیر عرب کافروں پر لگایا جاتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ سنت یہی رہی ہے کہ مال غنیمت فوجیوں میں تقسیم کر دیا جاتا ہے اور امام کو کوئی حق نہیں کہ وہ انہیں اس سے محروم کرے لیکن ابو یوسف کہتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے موقع پر ایسا نہیں کیا۔ وہ مزید کہتے ہیں کہ اگر فتح مکہ کے موقع پر آپ کے عمل کو مقررشدہ عمل دالامر مان لیا جائے تو پھر کسی کو اجازت نہیں ہونی چاہیئے کہ وہ کسی شخص کو گرفتار کرے اور جنگ میں مال غنیمت حاصل کرے۔ اپنی رائے کی تائید میں وہ غزوہ ہوازن کو پیش کرتے ہیں جس میں ایسے ہی استثنائی قانون پر عمل کیا گیا۔ وہ کہتے ہیں اس جنگ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو ہوازن کو ان کے قیدی واپس کر دیئے۔ یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ وہ اس معاملہ کو بھی سنت کہتے ہیں جسے وہ استثنائی قرار دیتے ہیں۔ پھر وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ کا معاملہ خود ان کے لئے بالکل صحیح تھا لیکن دوسرے لوگ اسے نظیر نہیں بنا سکتے۔[۲۲]

مذکورہ بالا مثال سے ہم چند نتائج اخذ کر سکتے ہیں: اوّل یہ کہ امام اوزاعی کی رائے کے مطابق دوسرے لوگ بھی کوئی سنت قائم کر سکتے ہیں مگر اس پر سنتِ نبوی غالب اور مقدم رہے گی۔ دوسری بات یہ کہ ایسے مسائل جہاں واضح ہدایات موجود نہ ہوں تو انہیں حالات سے متعلق رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی واقعہ کو منطبق کر کے رائے کی بنیاد پر بھی سنت کا تعین کیا جا سکتا ہے۔ تیسری بات یہ کہ دلائل کی بنیاد پر سنت کی تعبیر میں اختلافات ہو سکتے ہیں۔ چوتھی بات یہ کہ کسی قانون عمومی کے استثناء کو بھی سنت کہا جا سکتا ہے۔ اگرچہ ابو یوسف بھی استثناء کو سنت کہتے ہیں لیکن وہ اسے قابلِ تقلید مسلمہ سنت نہیں سمجھتے۔

سنت کے بارے میں ابو یوسف اور اوزاعی کے نظریات نتائج کے اعتبار سے بہت زیادہ مختلف نہیں

ہیں اس کے باوجود ان میں کچھ ایسے نکات نظر آتے ہیں جو ان دونوں کو اپنے طرز فکر میں ایک دوسرے سے ممتاز کر دیتے ہیں۔ امام اوزاعیؒ عام طور سے نبی اکرمؐ کی روایتوں کو سلسلہ اسناد کے ساتھ رسمی طریقہ سے پیش نہیں کرتے۔ وہ نبی اکرمؐ کی زندگی کے کسی واقعہ کا حوالہ کسی رسمی طریقہ روایت کے بغیر دے دیتے ہیں اس کے برعکس ابو یوسف نبی اکرمؐ کی روایتوں کو رسمی انداز میں بیان کرتے ہیں اگرچہ وہ بھی اتنے مکمل اسناد کے ساتھ پیش نہیں کرتے، جیسے امام شافعی وغیرہ کرتے ہیں۔ مزید برآں وہ اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ حدیث کے راوی ثقہ ہوں۔ لیکن اس قسم کی کوئی بات امام اوزاعی کے یہاں ہمیں نہیں ملتی۔ اوزاعی کے مقابلہ میں ابو یوسف کے یہاں حدیث پر زیادہ زور ہے۔ بعض مسائل میں امام اوزاعی سنتِ نبوی کا حوالہ نہیں دیتے بلکہ تواتر پر اپنی رائے کو بنیاد بناتے ہیں لیکن ابو یوسف میں یہ بات بہت کم ہے۔ امام اوزاعی بعض اوقات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مستثنیٰ نظیروں کو بطور دلیل پیش کرتے ہیں لیکن ابو یوسف ہمیشہ نبی اکرمؐ کے عام طریقہ کو بنیاد بناتے ہیں۔ امام اوزاعی کے دلائل بہر حال اہم ہیں کیونکہ اس سے ہمیں ایک قانون ملتا ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم کی ہر سنت کی تقلید کی جانی چاہیئے خواہ وہ عام ہو یا استثنائی (جب تک قرآن مجید سے یا خود آپؐ کی حدیث سے صراحتہ یہ نہ معلوم ہو کہ فلاں فلاں سنت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مخصوص تھی۔ یہ وہ دلیل ہے جسے امام اوزاعی کی تائید میں امام شافعی پیش کرتے ہیں)۔ [۴۴]

موطا میں امام مالک کا طریقہ یہ ہے کہ وہ فقہی مسائل سے متعلق مختلف موضوعات کے ذیل میں اول مرفوع حدیث پیش کرتے ہیں۔ اس کے بعد صحابہ کے آثار لاتے ہیں، پھر فقہائے مدینہ کا عمل یا رائے پیش کرتے ہیں اور عام طور پر فقہاء سبعہ مدینہ میں سے کسی ایک کی رائے نقل کرتے ہیں اور کہیں کہیں خلفائے بنی اُمیہ مثلاً مروان بن الحکم، عبدالملک اور عمر بن عبدالعزیز کے فیصلوں کو بطور نظیر پیش کرتے ہیں اس کے بعد وہ خود اپنے مکتبِ فکر یعنی اہلِ مدینہ کی آراء کو چند مخصوص اصطلاحات میں پیش کرتے ہیں۔ وہ اصطلاحات یہ ہیں:- مضت السنۃ (ماضی میں سنت اسی طرح تھی) السنۃ عندنا (ہمارے نزدیک سنت یہ ہے) السنۃ التی لا اختلاف فیہ عندنا (وہ سنت جس میں ہمارے درمیان کوئی اختلاف نہیں) الامر عندنا (ہمارا عمل) الامر المجتمع علیہ عندنا (ہمارا عام متفقہ عمل یہ ہے) اور الامر الذی لا اختلاف فیہ عندنا (ہمارا عمل جس میں ہمارے ہاں کوئی اختلاف نہیں)۔ یہ اصطلاحات مؤطا میں بار بار بدل بدل کر اہلِ مدینہ کے متفقہ عمل کو بیان کرنے کے لئے استعمال ہوئی ہیں۔ امام مالک بعض مع

ہیں، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں[۴۵]، صحابہ اور تابعین کی رائے کے مقابلہ میں نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب روایت کو مسترد کر دیتے ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ان کے نزدیک مدینہ کا متفقہ اور مقررہ عمل ہی مثالی عمل تھا۔ ان کے اس طرزِ عمل نے فقہاءِ عراق[۴۶] اور امام شافعی کو امام مالک پر حدیث سے عدم توجہی کا الزام لگانے کا موقع فراہم کر دیا۔

اہلِ مدینہ کے مقابلہ میں فقہاءِ عراق اور امام شافعی کے حدیث پر زور دینے کی ایک وجہ یہ ہے کہ تعامل مدینہ براہِ راست نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے چلا آ رہا تھا۔ اس لئے وہ خود اپنی جگہ ماخذ قانون اور سند تھا۔ اور اس کے لئے حدیث کی تائید کی ضرورت نہیں تھی۔ لیکن کوفہ اور بصرہ کو یہ امتیاز حاصل نہ تھا۔ دراصل اہل عراق حدیث اور رائے کو ملا کر خود اپنی ایک روایت قائم کرتے تھے۔ امام شافعی نے علاقائی روایت کے برخلاف ایسی روایت قائم کرنے کی کوشش کی جس کی بنیاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل پر ہو تاکہ وہ عالمگیر بن سکے[۴۷]۔ اس سے پروفیسر شخت نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ "یہ اہلِ مدینہ نہیں بلکہ اہلِ عراق تھے جنہیں امام شافعی سے پہلے سنتِ نبوی کے تصور سے آگاہی ہوئی[۴۸]"۔ بہرحال ہم یہ بات پہلے بتا چکے ہیں کہ سنتِ نبوی کا تصور نہ اہلِ عراق کے لئے نیا تھا نہ اہل مدینہ کے لئے بلکہ ابتدائے اسلام ہی سے یہ تصور موجود تھا۔

امام مالک کے یہاں سنت صرف نبی اکرمؐ کی روایتوں پر منحصر نہیں ہے اور نہ یہ ہمیشہ صحابہ یا تابعین کی روایتوں پر منحصر ہوتی ہے کیونکہ بعض اوقات امام مالک ان کے مرویہ افعال کو بھی بحیثیت قائم شدہ سنت کے مسترد کر دیتے ہیں[۴۹]۔ ان کے خیال میں سنت کا انحصار کبھی نبی اکرمؐ کی روایتوں پر ہوتا ہے کبھی صحابہ اور تابعین کے افعال پر اور کبھی اس تعامل پر جو مدینہ میں آپ کے زمانہ سے چلا آ رہا تھا[۵۰]۔ مدینہ کے مسلمانوں کا متفقہ عمل اصل سنت معلوم کرنے کا پیمانہ معلوم ہوتا ہے۔ یہ بات کہ امام مالک سنت کی اصطلاح کو مدینہ والوں کے متفقہ عمل کے مفہوم میں استعمال کرتے ہیں ان کے اپنے اقوال سے ثابت کی جا سکتی ہے۔ پہلی بات تو یہ کہ وہ سنت اور دوسری اصطلاحوں مثلاً "الامر المجتمع علیہ عندنا" کو متبادل اصطلاحوں کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ دوسری بات یہ کہ وہ خود بھی اکثر معاملات میں تعامل کا حوالہ دیتے ہیں[۵۱]۔ تیسری بات یہ کہ وہ کہیں کہیں مدینہ کے علماء کے اجماع کا حوالہ دیتے ہیں[۵۲]۔ چوتھی بات یہ کہ مؤطا میں بعض ابواب کا عنوان سنت ہے اور بعض کا عمل، اور دونوں میں تعامل مد

کو ہی بتلایا گیا ہے[۵۳]۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک سنت اور عمل کی اصطلاحیں مترادف تھیں۔
امام شافعی اپنے ایک مدنی مناظر سے کہتے ہیں "تم سنت کو دُہری بنیاد پر قائم کرتے ہو یعنی ایک تو وہ باتیں جو صحابہ کی رائے کے مطابق ہوں اور دوسری وہ چیزیں جن میں لوگوں کے درمیان کوئی اختلاف نہ ہو"[۵۴]
اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی کا اشارہ اہلِ مدینہ کے اس اجماع کی طرف تھا جسے مدینہ والے سنت کہتے تھے۔

امام مالک اور اہلِ مدینہ نے تعامل کی پیروی کیوں کی، اس کا سبب یہ ہے کہ صحابہ نے ہر قسم کے حالات میں نبی اکرمؐ کے عمل کو دیکھا تھا اور خود ان کے متعلق بھی یہ سمجھا جاتا تھا کہ وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مثالی عمل کی اتباع کرتے ہیں اسی طرح بعد کی نسل نے ان صحابہ کو بھی اسی طرح عمل کرتے ہوئے دیکھا لہذا تیسری نسل تک نبی اکرمؐ کی سنت کے متعلق یہ طے ہوگیا کہ وہ معاشرہ میں ظاہر و باہر ہوگئی ہے۔ اب اس میں کوئی راز نہیں ہے۔ جوں جوں وقت گزرتا گیا سنتِ نبویؐ زیادہ سے زیادہ نمایاں اور عام آدمی کے لیے آشکارا ہوتی گئی۔ اگر کسی صحابی کو یہ بات پہلے نہیں معلوم تھی تو بعد میں معلوم ہوگئی۔ مدینہ میں تقریباً تیس ہزار صحابہ تھے ان کا مسلمہ، معروف اور مروجہ عمل آحاد روایتوں سے زیادہ قابلِ اعتماد تھا۔ مزید برآں اس حدیث کی بنیاد ایک، دو یا زیادہ سے زیادہ چھ افراد پر تھی لیکن تعامل کا علم ہزاروں افراد کو تھا لہذا اصل سنت معلوم کرنے کے لئے ان کے نزدیک سلسلہ روایت سے زیادہ معتبر سلسلۂ عمل تھا۔ یہ ان دلائل کا خلاصہ ہے جو امام شافعی کے اعتراضات کے جواب میں ایک مدنی مناظر نے پیش کئے تھے[۵۵]۔ اس قسم کے دلائل کو امام شافعی نے رد کر دیا۔

آیئے اب ہم دیکھیں کہ 'سنتِ نبوی' کے تصور میں امام مالک کے دلائل کس حد تک واضح ہیں۔ مسئلہ یہ کہ کیا امام مالک تعاملِ مدینہ کو صرف سنت سمجھتے تھے یا اس کو سنتِ نبویؐ کا درجہ دیتے تھے، یعنی اس تعامل کو معیار سمجھنے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت اور آپ کا عمل پیشِ نظر تھا یا نہیں؟۔ اُنھوں نے ایک باب کا عنوان 'سنۃ الاعتکاف' رکھا ہے۔ اس عنوان کے تحت وہ بیان کرتے ہیں کہ اُنھوں نے کسی کو اعتکاف میں کوئی شرط قائم کرتے نہیں سُنا۔ مزید برآں وہ کہتے ہیں کہ اعتکاف دوسرے اعمال مثلاً نماز، روزہ اور حج کی طرح ایک عمل ہے جو شخص ان اعمال کو ادا کرتا ہے اُسے چاہیئے کہ ان پر عمل کرنے میں اس تعامل کی پیروی کرے جو شروع سے چلا آرہا ہے۔ اسے عہد گزشتہ کے مسلمانوں کے عمل کے خلاف

، چیز قائم نہیں کرنی چاہیئے، نہ اسے کوئی نئی شرط عائد کرنی چاہیئے اور نہ کوئی نئی بات قائم کرنی چاہیئے۔ بحث
ے خاتمہ پر وہ کہتے ہیں کہ " نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اعتکاف پر عمل کیا اور مسلمانوں نے اعتکاف کی سنت
قائم کیا۔ [56] اس مثال میں امام مالک واضح طور پر نبی اکرمؐ کی سنت کا حوالہ دیتے ہیں۔ بہرحال بہت سے مقامات
، وہ اس تعامل کا ذکر بھی کرتے ہیں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے چلا آرہا ہے۔ اس کا زیادہ واضح
لہار چند مسائل میں ان کے اس سرسری تبصرہ سے بھی ہوتا ہے کہ " نبی اکرمؐ کے عہد سے یہی طریقہ چلا آرہا ہے" [57]
ں کے علاوہ بہت سے معاملات میں اپنے دلائل کی بنیاد وہ نبی اکرمؐ کے اس اُسوہ پر رکھتے ہیں جو حدیث کی
کل میں ان تک پہنچا۔ مثال کے طور پر ان کا نظریہ یہ ہے کہ سر کی ایسی چوٹ کا جو الموضحہ (ہڈی کو ظاہر کرنے والی)
ہو کوئی معاوضہ نہیں ہے۔ وہ اس کا سبب یہ بیان کرتے ہیں کہ نبی اکرمؐ نے عمرو بن حزمؓ کے نام اپنے
نتوب میں ان ضربات کے لئے جو الموضحہ کی حد تک پہنچ جائے پانچ اونٹ مقرر کئے ہیں۔ امام مالک
ے شاگرد ابنِ قاسم (متوفی ۱۹۱ھ) امام مالک کی حدیث سے استدلال کے مسئلہ پر مزید روشنی ڈالتے
یں۔ امام مالک عورت کے نکاح کے جواز کے لئے ولی کی اجازت کی شرط لگاتے ہیں۔ اس معاملہ
یں وہ حضرت عمرؓ کے ایک اثر اور مدینہ کے دو فقہاء یعنی قاسم بن محمد اور سالم بن عبداللہ کے طرزِ عمل پر
پنے دلائل کی بنیاد رکھتے ہیں گویا امام مالک آپ کی اس حدیث کی پیروی نہیں کرتے جس کے مطابق عورت
کے نکاح کے لئے ولی کی اجازت ضروری نہیں ہے۔ اپنے اُستاد کی تائید کرتے ہوئے ابن قاسم کہتے ہیں
، اگر مخالف حدیث تعامل کے موافق ہوتی تو وہ اُسے تسلیم کر لیتے لیکن امر واقعہ یہ نہیں ہے۔ وہ مزید کہتے
یں کہ نبی اکرمؐ اور ان کے صحابہ کی جانب بہت سی حدیثیں منسوب کی جاتی ہیں لیکن وہ تعامل سے مطابقت
ہیں رکھتیں۔ صحابہ اور عام لوگوں نے انھیں حدیثوں کو تسلیم کیا جو تعامل کے مطابق تھیں لہٰذا وہ روایتیں
رد و قبول کے بغیر باقی رہ گئیں۔ تابعین کو یہ حدیثیں صحابہ سے ملیں اور اسی طرح بعد کی نسلوں کو ملیں اور جو
پھر ان تک پہنچا اُنھوں نے اسے ناقابلِ اعتبار یا مسترد قرار نہیں دیا۔ وہ اپنی بحث کا خاتمہ ان الفاظ پر کرتے
یں کہ اندریں حالات جو چیز تعامل کے موافق نہ ہو اُسے نظر انداز کر دیا جاتا ہے اگرچہ اصولی طور پر اسے
اقابلِ اعتبار قرار نہیں دیا جاتا اور جو بات تعامل کے مطابق ہو اس کی اتباع اور تصدیق کی جاتی ہے۔ [59]
ں سے یہ استنباط کرنا چاہیئے کہ جیسا ہم نے پہلے بیان کیا نبی اکرمؐ سے تعامل اور روایت دونوں ساتھ
ساتھ لوگوں تک پہنچے۔ امام مالک نے ان روایتوں کا اتباع کیا جن پر عام طریقہ سے عمل ہوتا تھا اگرچہ اُنھوں نے

دوسری حدیثوں کو مسترد نہیں کیا۔ کتّے کے چاٹے ہوئے برتن کو پاک کرنے کے بارے میں وہ کہتے ہیں حدیث تو موجود ہے لیکن ہمیں نہیں معلوم کہ اس کی حقیقت کیا ہے[60]۔ لہٰذا امام مالک اور اہلِ مدینہ کے بارے میں یہ نتیجہ اخذ کرنا غلط ہوگا کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی روایتوں پر صحابہ کی روایتوں کو ترجیح دیتے ہیں[61]۔ ان لوگوں کے سامنے ترجیح کا مسئلہ تھا ہی نہیں بلکہ مسئلہ یہ تھا کہ کس ذریعہ سے مثالی سنت تک رسائی ہو، تعامل سے یا روایت سے؟ -

امام ابو یوسف سے اس عہد کا آغاز ہوتا ہے جب حدیث کو عام طور سے سنت کی تائید کے لئے استعمال کیا جانے لگا اگرچہ اس وقت بھی دونوں علیحدہ علیحدہ تھیں۔ ابو یوسف، نبی اکرمؐ کے عمل اور طریقہ کی اس شکل کو جو بعد کے مسلمانوں کے عمل سے ظاہر ہو سنت قرار دیتے ہیں۔ ان کے دلائل میں سنت اور حدیث متوازی ہیں وہ کسی ایسی احاد حدیث کو قبول کرنے کے سخت خلاف تھے جو معروف سنت یا فقہاء کے درمیان مشہور روایتوں کے خلاف ہو وہ امام اوزاعی کی 'مضت السنة' جیسی مبہم اصطلاح کو تسلیم نہیں کرتے سوائے اس کے کہ اس کا ماخذ معلوم ہو۔ ان کے خیال کے مطابق سنت کے لئے ضروری ہے کہ وہ فقہاء اور علماء کو معلوم ہو۔ حسبِ ذیل عبارتوں میں ہم مثالوں کے ذریعہ ان نکتوں کی وضاحت کریں گے۔

خلیفہ ہارون الرشید نے ابو یوسف سے پوچھا کہ کفار سے جنگ شروع کرنے سے پہلے انھیں اسلام قبول کرنے کی دعوت دینا ضروری ہے یا نہیں؟ خلیفہ نے یہ بھی کہا کہ کفار کو دعوت اسلام دینے، ان سے جنگ کرنے اور ان کے بچوں کو گرفتار کرنے کے سلسلہ میں سنت بیان کریں۔ ان سوالوں کے جواب میں ابو یوسف نے ان ہدایتوں کا ذکر کیا جو نبی اکرمؐ اپنے صحابہ کو کفار کے خلاف جنگ کرنے کے لئے بھیجتے وقت دیا کرتے تھے۔ پھر اُنہوں نے صحابہ اور بالخصوص ابو بکرؓ اور عمرؓ کے عمل سے بھی خلیفہ ہارون الرشید کو آگاہ کیا[62]۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک سنت صرف مسلمانوں کے عمل کا نام نہیں تھا۔ بلکہ وہ سنت کو ابتدائی طور پر نبی اکرمؐ کے اس اُسوہ سے اخذ کرتے ہیں جو صدر اسلام کے مسلمانوں میں مشہور اور مروج تھا۔

ان (ابو یوسف) کی تصانیف میں عام طور سے سنت اور حدیث کی اصطلاحیں ساتھ ساتھ استعمال ہوتی ہیں۔ ہمارا قیاس یہ ہے کہ سنت کی تائید حدیث سے پیش کرنے کے لئے وہ ایسا کرتے ہیں کیونکہ وہ زمانہ اب قریب آگیا تھا جب تعامل اُمت کو بلا سند کے حجت تسلیم نہیں کیا جاتا تھا۔ وہ امام اوزاعی کے اس رائے کی تردید کرتے ہیں کہ ان عورتوں اور ذمیوں کو ایک مقررہ حصہ دیا جائے جو مسلمانوں کی طرف

جنگ کریں۔ ابو حنیفہؒ کی مدافعت اور ان کی رائے کی تائید میں وہ نبی اکرمؐ کی مختلف احادیث کو پیش کرتے ہیں۔ بحث کا خاتمہ کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ "اس مسئلہ میں احادیث بے شمار ہیں اور سنت عام طور سے مشہور ہے یہ بتانا ضروری ہے کہ خود امام اوزاعی بھی نبی اکرمؐ کے اسوہ اور مسلمانوں اور ان کے سیاسی حکمرانوں کے عمل پر اپنے دلائل کی بنیاد رکھتے ہیں لیکن ابو یوسف ان کی رائے کو اس لئے مسترد کرتے ہیں کہ اس کا علم فقہاء کو نہیں اور یہ ان بہت سی حدیثوں کے خلاف ہے جن کا علم ان (ابو یوسف) کو تھا۔[63] اس مثال سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابو یوسف زیادہ تر ان حدیثوں پر اعتماد کرتے ہیں جو عام طور پر مشہور ہوں۔ صرف نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت یا تعامل کا محض حوالہ ہی ان کے لئے کافی نہیں ہے۔

ایک مجاہد کے دو گھوڑوں کے درمیان مال غنیمت کا حصہ مقرر کرنے کے مسئلہ پر ابو یوسف محض حدیث کی بنیاد پر امام اوزاعی سے اختلاف کرتے ہیں۔ وہ امام اوزاعی کی پیش کردہ حدیث کو شاذ قرار دیتے ہیں اور اسے تسلیم نہیں کرتے۔[64] یہاں اس بات کا ذکر ضروری ہے کہ اس معاملہ میں وہ کسی عمل کا حوالہ نہیں دیتے ہمارا قیاس یہ ہے کہ ان کے خیال کے مطابق شاذ حدیث وہ ہے جو مروجہ عمل اور اس موضوع پر مشہور اور کثیر روایتوں کے خلاف ہو۔ اس مثال سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ ابو یوسف عمل کی بجائے حدیث کی جانب رجوع کر رہے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ابو یوسف اکثر و بیشتر حدیث کا حوالہ دیتے ہیں لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسے قبول کرنے کے معاملہ میں وہ بہت سخت ہیں۔ انہوں نے اس کی صحت کو پرکھنے کے لئے کچھ معیار مقرر کر لئے تھے وہ کسی ایسی حدیث کو قبول نہیں کرتے جو قرآن مجید یا کسی معروف سنت کے خلاف ہو۔ وہ قرآن مجید اور معروف سنت (السنة المعروفة) کو معیار بنانے پر مصر نظر آتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ کسی نئے معاملہ کو صرف انھیں پیمانوں پر جانچنا چاہیئے۔[65] وہ سمجھتے تھے کہ حدیث کی اشاعت بڑھتی جا رہی تھی اور شاذ احادیث سامنے آ رہی تھیں لہذا وہ احاد روایتوں کے خلاف متنبہ کرتے ہوئے ان حدیثوں کا اتباع کرنے پر زور دیتے ہیں جن پر اُمت کا تعامل ہو۔ اور جو فقہاء میں معروف ہوں اور قرآن و سنت کے مطابق ہوں۔[66] اس سلسلہ میں وہ ایک حدیث کا بھی حوالہ دیتے ہیں جس سے امام شافعی نے بھی استدلال کیا ہے۔[67]

مضت السنۃ کی مبہم اصطلاح کے کثیر استعمال کی وجہ سے ابو یوسف امام اوزاعی اور فقہائے حجاز سے ناراض ہیں لیکن یہ بات قابل غور ہے کہ اسی کو وہ امام زہری سے قبول کر لیتے ہیں جس کی وجہ سے

،ہیں یہ ہے کہ ان کے ہاں واضح طور پر نبی اکرمؐ اور صحابہ کے حوالے ملتے ہیں۔ امام زہری کہتے ہیں کہ "یہ نبی اکرمؐ
ن کے بعد اوّل دو خلفاء کی سنت رہی ہے کہ حدود کے معاملہ میں عورت کی گواہی معتبر نہیں"[۶۸]۔ وہ خود بھی
،استدلال کے دوران وقتاً فوقتاً اسی قسم کی اصطلاحیں استعمال کر جاتے ہیں[۶۹]۔ ان کے خیال میں
ت کے ماخذ کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ اس سلسلہ میں ان کے حسبِ ذیل الفاظ ان کے نظریہ کو ظاہر کرتے
،" جائز اور ناجائز کے مسئلہ میں فیصلہ صرف لوگوں کے عمل پر نہیں کرنا چاہیئے کیونکہ لوگ بہت سی ایسی باتیں
نے رہے ہیں جو ناجائز ہیں اور نہیں کرنی چاہئیں۔ فیصلہ کا ماخذ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کو اور سلف
،سے صحابہ و فقہاء کو بنانا چاہیئے"[۷۰]۔ لیکن یہ عجیب بات ہے کہ وہ شام کے علماء کو اس بارے میں معتبر نہیں سمجھتے
کا حوالہ امام اوزاعی اپنے مباحث میں دیتے ہیں۔ وہ امام اوزاعی سے پوچھتے ہیں کہ وہ علماء و حکمران جن کے عمل
رہ سند سمجھتے ہیں کون ہیں تاکہ وہ یہ معلوم کر سکیں کہ کیا وہ لوگ معتبر اور مستند ہیں[۷۱]۔ اس سے ہم یہ نتیجہ اخذ
تے ہیں کہ ابتدائی دَور کے مکاتبِ فقہ دوسرے علاقہ کے فقہاء کے مقابلہ میں اپنے علاقہ کے فقہاء پر زیادہ
ستبار کرتے تھے۔ اسی وجہ سے علاقائی اجماع کے تصور نے جنم لیا، اور سنت میں اختلافات پیدا ہونے لگے۔

سنت کے معاملہ میں امام محمدؒ امام ابو یوسف سے بہت زیادہ مختلف نہیں ہیں۔ دلائل کے سلسلہ میں
کا معمول یہ ہے کہ کسی مسئلہ پر پہلے وہ سنت بیان کرتے ہیں پھر نبی اکرمؐ کی احادیث اور صحابہ کے عمل سے اس
تائید پیش کرتے ہیں آخر میں وہ ابو حنیفہ اور عراق کے علماء کی عام رائے بیان کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر
،کہتے ہیں کہ سنت یہ ہے کہ مجوسیوں پر جزیہ لگایا جائے۔ ان کی عورتوں سے شادی نہ کی جائے اور ان کا
یحہ نہ کھایا جائے۔ پھر وہ کہتے ہیں " ہمیں اسی طرح نبی اکرمؐ سے پہنچا ہے"[۷۲]۔

ابو یوسف کی طرح وہ بھی اپنے استدلال کی بنیاد معروف احادیث پر رکھتے ہیں اور بعض اوقات
لسنۃ المعروفہ" کی اصطلاح بھی استعمال کرتے ہیں[۷۳]۔ لیکن بار بار ان کا یہ کہنا کہ "یہ ابو حنیفہ اور ہمارے
ہاد کی عام رائے ہے" ان کے استدلال میں مقامی رنگ کی جھلک پیش کرتا ہے۔ وہ امام مالک اور
،مدینہ پر شدید اعتراض کرتے ہیں کہ وہ نبی اکرمؐ کی ان احادیث کو بھی نظر انداز کر دیتے ہیں جن کو وہ خود
،بیان کرتے ہیں۔ اس سلسلہ میں وہ امام شافعی سے بہت قریب معلوم ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر امام
لک کی رائے یہ ہے کہ اگر کوئی نماز پڑھ رہا ہو تو اس کے سامنے سے گزرنے میں کوئی حرج نہیں۔ امام محمد
ینہ والوں پر اعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ لوگ ان روایتوں کو بیان کرتے ہیں جن پر وہ خود عمل نہیں

ہ مزید کہتے ہیں کہ اگر میں ان لوگوں پر ان کی اپنی بیان کردہ روایتوں کی بنیاد پر تنقید کرنا چاہوں تو کر
. بحث کا خاتمہ کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں یہ لوگ احادیث کو نظر انداز کر دیتے ہیں اور
، چاہتے ہیں اتباع کرتے ہیں حالاں کہ اس کی تائید کسی اثر یا سنت سے نہیں ہوتی ۔ [53]
ت سے مسائل میں وہ ابوحنیفہ سے اختلاف کرتے ہیں اور حدیث کی بنیاد پر اہلِ مدینہ کی تائید کرتے
، ہم ایک مثال پیش کرتے ہیں۔ زیرِ بحث مسئلہ یہ ہے کہ کیا کوئی شخص ایسی صورت میں بیٹھ کر نماز
ہے کہ مقتدی پیچھے کھڑے ہوں۔ امام محمد اہلِ مدینہ کی رائے پر عمل کرتے ہیں یعنی امام کو کھڑے ہو
ھانی چاہیئے لیکن ابوحنیفہ کی رائے اس سے مختلف ہے۔ نبی اکرمؐ کی ایک حدیث کا حوالہ دیتے ہوئے
ہتے ہیں " ہم تک اس قسم کی کوئی حدیث نہیں پہنچی کہ ائمۃ الہدیٰ (خلفاء راشدین) حضرات ابوبکر
، وعلی رضوان اللہ علیہم نے یا کسی دوسرے نے بیٹھ کر نماز پڑھائی ہو لہٰذا ہم ان کے عمل کی پیروی
، کیونکہ یہ زیادہ مستند ہے [54] ۔ اس معاملہ میں اگرچہ وہ سنت کا لفظ استعمال نہیں کرتے لیکن اپنے
، کی بنیاد وہ حدیث اور ابتدائی دور کے مسلمانوں کے عمل پر رکھتے ہیں لہٰذا یہ عمل جس کی تائید حدیث سے
ن کی رائے میں سنت کا درجہ رکھتا ہے۔

ں مسئلہ میں جسے وہ طلاق السنۃ کہتے ہیں، طلاق کی صحیح صورت واضح کرنے کے لئے وہ رسول اللہ
مدیث کا حوالہ دیتے ہیں۔ ان کے بیان کے مطابق طلاق کا وہ طریقہ جو آپؐ نے ابن عمرؓ کو سکھایا طلاق
کہلاتا ہے [55] ۔ اس سے اور ایسی ہی دوسری مثالوں سے ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ اس دور میں
ر حدیث کی اصطلاحیں ایک دوسرے سے اس قدر قریب آ چکی تھیں کہ اب اس کے درمیان بہت
ق باقی رہ گیا تھا۔ امام شافعی نے اس معمولی فرق کو بھی مٹا دیا۔

در اسلام میں سنت کے بارے میں فقہاء کے نظریات کے مذکورہ بالا تجزیہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے
، میں فقہاء کی رائے اور ہر علاقہ کے مقامی رنگ کا عنصر موجود تھا۔ چونکہ ہر علاقہ کے حالات جدا تھے
ت میں اختلاف بھی فطری تھا۔ اختلافات کی شدت کا اندازہ حسبِ ذیل مثالوں سے لگایا جا
. امام مالک کی رائے ہے کہ میت کو لے جاتے وقت جنازہ کے پیچھے چلنا خلافِ سنت (من
سنۃ) ہے [56] لیکن امام محمد جنازہ کے پیچھے چلنے کو بہتر (افضل) کہتے ہیں [57] ۔ سنت میں یہ اختلافات
ی باتوں تک محدود نہ تھے بلکہ ان کی وسعت تو ربا (سود) جیسے مسائل تک تھی جیسے قرآن مجید

نے واضح طور پر منع کر دیا تھا۔ امام ابو یوسف، امام اوزاعی سے اس بات پر متفق ہیں کہ ربا دارالحرب میں حرام ہے۔ لیکن مکحول سے مروی ایک اثر کی بنا پر ابو حنیفہ اس کی اجازت دیتے ہیں۔ یہ بات تعجب خیز ہے کہ شام میں رہنے کے باوجود امام اوزاعی مکحولؒ والی حدیث سے واقف نہیں ہیں (یا وہ اسے کم از کم صحیح نہیں سمجھتے) اس کے برعکس وہ اس بات کے لئے بہت سے دلائل پیش کرتے ہیں کہ نبی اکرمؐ کے زمانہ میں مسلمانوں اور کافروں کے مابین معاملات میں ربا حرام تھا۔[۴۱] ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مکحولؒ والی روایت عام طور سے شام میں مشہور نہیں تھی لیکن یہ شاذ حدیث عراق میں بہت مشہور ہوئی اور یہی رائے ابراہیم نخعی، سفیان ثوریؒ اور امام محمدؒ کی بھی تھی۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اسلام کے ابتدائی دور میں ایسے نازک معاملات میں بھی سنت کس طرح علاقائی اجماع سے متاثر ہو رہی تھی۔ اس پس منظر کو ذہن میں رکھ کر ہم اس مشہور قول کے معنی سمجھ سکتے ہیں کہ السنۃ قاضیۃ علی الکتاب یعنی سنت کتاب اللہ کی تشریح و وضاحت کرنے میں فیصلہ کن ہے۔

صدر اسلام کے فقہاء نے تعامل امت کو جو بہت زیادہ اہمیت دی اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا غلط ہوگا کہ حدیث بعد کی پیداوار ہے۔ ابتدائی دور کے فقہاء تعامل پر کیوں زور دیتے ہیں، اس کا تجزیہ اوپر کی سطور میں ہم کر چکے ہیں۔ حدیث نبی اکرمؐ کے وقت سے موجود تھی۔ جمع حدیث کے بارے میں متاخر دور کی روایات سے قطع نظر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں یا ان کے بعد حدیث کے وجود پر شبہ کرنے کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے اس کا سبب یہ ہے کہ آپ کی صحبت میں جو لوگ رہے ہوں گے انہوں نے یقیناً آپ کے اعمال، اقوال اور طور طریق کے بارے میں گفتگو کی ہوگی بالخصوص جب کہ آپ کی اطاعت اللہ تعالیٰ نے فرض کر دی تھی۔ آپ کی وفات کے بعد اس قسم کی گفتگو نے یقیناً پہلے سے زیادہ اہمیت اختیار کر لی ہوگی کیوں کہ اب ان لوگوں کے درمیان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم موجود نہ تھے۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ عرب جو اپنے بے نظیر حافظہ کے لئے مشہور ہیں وہ نبی کریمؐ کے اعمال و اقوال کو بیان کرنا اور دوسروں تک پہنچانا بھول جاتے حالانکہ آپ کے اخلاق و اعمال کو قرآن مجید نے مثالی بتایا تھا۔ ڈاکٹر فضل الرحمن کے الفاظ میں "اس فطری بات کا انکار بے عقل اور تاریخ کو جھٹلانے کے مترادف ہے"۔[۴۲]

حواشی و حوالہ جات

۴۱۔ ابو یوسف، الرد علی سیر الاوزاعی ص ۲۰۔ ۴۲۔ ایضاً ص ۲۱۔

ایضاً - ص ۱۲۱ - ۱۲۵ - مستثنیات کی مزید مثالوں کے لئے ملاحظہ ہو ص ۲۴ اور ص ۱۰۸ - ۱۰۹ - مزید ملاحظہ ہو ص ۱۲۶ - ۱۳۰ -

۔ امام شافعی، کتاب الأم، قاہرہ، ۱۳۲۵ھ جلد ہفتم ص ۲۹ -

۔ ملاحظہ ہو کتاب الأم جلد ہفتم میں رسالہ بعنوان اختلاف مالک، الشافعی: الموطا میں خیار المجلس کا مسئلہ بھی اس کی مثال میں پیش کیا جا سکتا ہے۔

۔ ملاحظہ ہو کتاب الحج میں اہلِ مدینہ پر امام محمد کی تنقید۔

۔ این، جے، کولسن، کتاب محولہ بالا۔ صفحات ۵۰، ۵۷، ۹۸، ۹۹ -

۔ شخت۔ (مبادی فقہ اسلامی) ص ۷۶ - (THE ORIGINS OF MUHAMMADAN JURISPRUDENCE)

(۴۹) امام مالک، مؤطا، جلد دوم، صفحات ۷۴۸، ۸۵۱ -

۔ ایضاً جلد اوّل صفحات ۶۱، ۱۷۰، ۱۷۷، ۲۲ - ۲۳، ۲۲۲، ۲۲۶ - ۲۲۵ جلد دوم صفحات ۷۰۸ - ۷۰۹،

۷۸۸، ۸۵۴ (جا بجا)

(۵۱) ایضاً، جلد اوّل، صفحات ۱۶، ۲۰۶ (جا بجا) -

۔ ایضاً، جلد اوّل، صفحات ۲۶۸، ۲۷۶ (جا بجا) -

۔ ایضاً، جلد اوّل، صفحات ۱۸، ۴۰، ۱۰۰ - جلد دوم صفحات ۹۲۱، ۹۲۶ -

۔ امام شافعی، کتاب الام، جلد دوم ص ۲۴۰ - وزعمت ان تثبیت السنة من وجهين. احدهما ان تجد الائمة من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قالوا بما يوافقها والاخر ان لا تجد الناس اختلفوا فيها۔

۔ ایضاً ص ۲۴۲ -

۵۶ - مالک، مؤطا، جلد اوّل ص ۳۱۴ -

۔ ایضاً، جلد اوّل ص ۱۷۷ - جلد دوم صفحات ۵۱۴، ۸۵۴ -

ایضاً، جلد دوم ص ۸۵۹ - ملاحظہ ہوں وہ مقامات بھی جہاں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو امام مالک نے استدلال کی اصل بنیاد بنایا ہے۔ ایضاً جلد اوّل ص ۲۴۱ - ۲۴۲؛ جلد دوم صفحات ۴۵۶، ۴۷۵، ۴۷۶، ۶۵۰، ۶۷۷ وغیرہ -

سحنون۔ المدونة الکبری. قاہرہ ۱۳۲۳ھ، جلد چہارم ص ۲۶ - یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ ابن قاسم صرف عمل ہی پر اعتماد نہیں کرتے۔ (ایضاً ص ۶۳۔ ذیلی نوٹ) بلکہ وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس روایت پر اعتماد کرتے ہیں جس کی توثیق عمل سے بھی ہوتی ہے۔

- ایضاً، جلد اوّل، صـ۵ -   ۶۱ - شخت - مبادی فقہ اسلامی (انگریزی)، صـ۲۴ -

- ابو یوسف، کتاب الخراج، محولہ بالا ایڈیشن صـ ۱۱۸ و مابعد -

۱ - ابو یوسف، الرد علی سیر الاوزاعی، ص ۳۴ - ۳۷ -

- ایضاً صـ ۱۴ -   ۶۵ - ایضاً صـ ۳۲ -   ۶۶ - ایضاً صـ ۲۱ -

۰ - ایضاً صـ ۲۵ - ۲۴ - مزید ملاحظہ ہو، امام شافعی، کتاب الام، جلد ہفتم صـ ۲۱۰ - ۲۰۹ -

۶ - ابو یوسف، کتاب الخراج، محولہ بالا ایڈیشن صـ۹۹ -

۶ - ابو یوسف، الرد علی سیر الاوزاعی صـ ۵۵ - ۷۷.

۷ - ایضاً صـ ۷۶ -   ۷۱ - ایضاً صـ ۴۱ - ۴۲ -

۷ - امام محمد بن الحسن، الموطا، صـ ۱۷۶ - السنة أن توخذ الجزية من المجوس من غير أن تنكح نساؤهم ولا تؤكل ذبائحهم، وكذلك بلغنا عن النبي صلى الله عليه وسلم.

۷۲ - امام محمد بن الحسن، کتاب الحج (قلمی) صـ ۸۸، ۱۸۸ (جا بجا) -   ۷۴ - ایضا صـ ۶۰ -

۷۷ - ایضاً صـ ۳۲ - ذمی کے خون بہا کے مسئلہ میں اہلِ مدینہ سے امام محمد کا اختلاف ان کی اتباع حدیث کی ایک عمدہ مثال ہے - وہ اہلِ مدینہ پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت اور حضرات ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ کے اعمال کو ترک کرنے اور حضرت معاویہؓ کے عمل کو ترجیح دینے کا الزام لگاتے ہیں - مزید ملاحظہ ہو:

امام شافعی کتاب الام جلد ۷ صـ ۲۶۴ -   ۷۶ - امام محمد - الموطا صـ ۲۶۴ -

۷۷ - امام مالک موطا جلد اوّل صـ ۲۲۵ - ۲۲۶ -   ۷۸ - امام محمد - الموطا صـ ۱۶۶ -

۷۹ - ابو یوسف الرد علی سیر الاوزاعی - صـ ۹۶ - ۹۸ -

۸۰ - امام طحاوی، مشکل الآثار، حیدرآباد دکن ۱۳۳۳ھ، جلد چہارم صـ ۲۴۵ -

۸۱ - امام محمد، السیر الکبیر، حیدرآباد دکن، تاریخ درج نہیں، جلد سوم، صـ ۲ - ۸ -

۸۲ - ڈاکٹر فضل الرحمٰن، اسلامی منہاجیات تاریخ کے آئینہ میں (ISLAMIC METHODOLOGY IN HISTORY) - لاہور، ۱۹۶۵ء صـ ۲۲ -

[redacted]

اجتہاد اور عصر حاضر

محمد صغیر حسن معصومی

آج کل اس تیز رفتار زمانے میں جبکہ علوم جدیدہ کی کثرت کے ساتھ نت نئی سائنسی ایجادات یں آرہی ہیں۔ اجتہاد کی ضرورت اور اس کے طریق کار سے متعلق سوچنا لابدی ہوگیا ہے تاکہ کم م مدت میں زیادہ سے زیادہ کام انجام کو پہنچائے جائیں۔ ایسے وقت میں جبکہ نئے طریق کار کا ع لگانا اور نئی راہ اختیار کرنا ضروری ہے۔ انسان اپنی سہل انگاری اور ذمہ داری کو دوسروں پر ی کی عادت کے زیر اثر ہر اس گروہ کو مطعون کرنے لگتا ہے جو میدان عمل میں راہنمائی کرنے اور ں کو ہشیار کرتے جاتے ہیں کہ علمی و عملی سرگرمیاں بے قاعدہ نہیں بلکہ باقاعدہ ہونی چاہئیں۔ حالانکہ ب بصیرت پر اس طبقے کی اہمیت ظاہر ہے۔ اگرچہ کوتاہ بین ہمیشہ ایسے افراد کو متعصب و تنگ رار دیتے اور انہیں سخت گیری و ناعاقبت اندیشی کا مورد الزام بناتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ معاشرے قی و بہبودی انہیں افراد کی سرگرمیوں اور تنبیہوں کی رہین منت ہوتی ہے اور اگر میدان عمل میں یہ حضرات تے تو میدان کا نقشہ ہی دگرگوں ہوتا۔ اور بجائے تنظیم و باقاعدگی کے بدنظمی و بدعنوانی اور ذہنیت کا دَور ہوتا۔

ایک طرف یہ دعویٰ کرنا کہ اسلامی مقاصد کو اپنانا عین ایمان ہے۔ قرآن پاک و حدیث شریف کو نے رکھنا ناگزیر ہے۔ اسلامی تعلیمات پر عمل پیرا ہونا دینی فریضہ ہے۔ ساتھ ہی یہ شور مچانا کہ علماء و ء نے مذہب کو چند احکامات تک محدود کر دیا ہے۔ دین کو حلال و حرام کے چکر میں محبوس کر رکھا ہے ب ہی نہیں بلکہ انتہائی فریب اور سراسر کذب و افترا ہے اور ایسا کہنے والے درحقیقت اسلام کے ست نہیں بلکہ بدترین دشمن ہیں جو خیر خواہی کے پردے میں دینی تخریب کو اپنا دین و ایمان بنائے

ہوئے ہیں، اور جو عالم اسلام میں فساد و خلل کے سوا کچھ اور دیکھنا نہیں چاہتے

ہمارے عہد کے ایسے ترقی پسند مصلحین کبھی تو یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اجتہاد کا دروازہ بند کر دیا گیا ہے۔ آیئے اجتہاد کا دروازہ کھولیں۔ حالانکہ یہ حقیقت ہے کہ کسی زمانے میں بھی کسی فقیہ یا مجتہد نے یہ نہیں لکھا کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا۔ نہ کوئی کتاب کبھی یہ بتاتی ہے کہ اب قرآن و حدیث کی تعلیم کو سمجھنے میں غور و خوض نہیں کیا جا سکتا، بلکہ ائمہ مجتہدین نے ہمیشہ یہ ہدایت کی کہ احکام خداوندی کے سمجھنے کے لئے قرآن و حدیث پر زیادہ سے زیادہ نظر رکھنی ضروری ہے، اور جس قدر زیادہ غور و خوض کریں گے، اسی قدر علم میں اضافہ ہوگا۔ کبھی یہ اصلاح کے دعوے دار نعرہ لگاتے ہیں کہ علماء نے ہمیشہ تنگ نظری کا ثبوت دیا ہے اور یہ صوفیاء کرام ہی تھے جن کی مساعی سے دین اسلام کی اشاعت ہوئی اور لوگ جوق در جوق دائرہ اسلام میں داخل ہوئے ان کی رواداری، نرمی و ہمدردی نے دوسرے مذاہب کے عوام کو اپنا گرویدہ اور اسلام کا پیرو بنایا۔ حالانکہ یہ صوفیاء کرام پابند شریعت علماء ہی تھے جو دین کے عملی نمونے پیش کرتے تھے۔

کبھی ان مصلحین کا دعویٰ ہوتا ہے کہ اسلام کی سچی خدمت کرنے والے علامہ ابن تیمیہ۔ شیخ محمد بن عبدالوہاب نجدی، علامہ شوکانی۔ شاہ ولی اللہ دہلوی، شیخ احمد بریلوی اور شیخ مہدی سوڈانی اور شیخ سنوسی تھے جنہوں نے صدیوں کی خوابیدہ امت کو اپنی دینی بصیرت اور اصلاحی تحریکوں سے جھنجھوڑ جھنجھوڑ کر جگایا۔ اسلام کا سیدھا راستہ دکھایا، لوگوں کو فقہاء کی دور از کار فقہی موشگافیوں اور فرقہ وارانہ تعصب و تقشف سے نجات دلائی۔ پھر دوسری ہی سانس میں ان کی عملی سرگرمیوں کو دیکھ کر یہ مصلحین کہنے لگ جاتے ہیں کہ انھوں نے تحریک تو بڑی اچھی چلائی اور صحیح طور پر قرآن و حدیث پر چلنے کی تلقین بھی کرتے رہے، مگر جلد ہی چند اعمال و فرائض کی ادائیگی میں پھنس کر اپنے اردگرد کے اثرات میں گم ہو گئے۔ کبھی یہ شور مچاتے ہیں کہ ہم مسلمان اصل مقصد سے ہٹ کر رسم و رواج، چند عبادات اور ظاہری کارگزاریوں کو اصل دین سمجھ کر قعر مذلت میں جا پڑے ہیں، یہی وجہ ہے کہ آج ہم دوسری ترقی یافتہ قوموں کے آگے ذلیل و خوار ہو کر رہ گئے ہیں۔ یہ حضرات بزعم خویش دینی تنزل کا تنہا سبب، قدامت پسند علماء کو بتاتے ہیں جن کے وعظ و پند سے مسلم عوام متاثر و مسحور ہیں اور جو مولویوں کے بتائے ہوئے دین کو اصل اسلام سمجھتے ہیں اس لئے اپنی عقل سے کام نہیں لیتے اور نئے علوم سے فائدہ نہیں اٹھاتے، سائنس کے شعبوں سے بے بہرہ رہ گئے اور علمی میدان میں دوسری قومیں ان سے سبقت لے گئیں۔ مسلمان ہیں کہ علماء کے بتائے ہوئے

ے کے طریق عبادت میں پھنسے ہوئے ہیں اور ظاہری دنیاوی امور سے بے بہرہ ہو گئے ہیں
، دنیا میں مسلمانوں کو نکبت و خواری، ذلت و رسوائی حاصل نہ ہو تو تعجب کی کون سی بات ہے؟
ن آج کل کے جدت پسند مصلحینِ قوم کبھی تو علماء کو گردن زدنی قرار دیتے ہیں۔ فقہی کارناموں
و لچر پوچ بتاتے ہیں، کبھی خود اجتہاد کا دروازہ اس طرح توڑنے کا دعوے کرتے ہیں کہ قرآن و حدیث
ح یہ سمجھیں وہی صحیح ہیں اور چودہ سو برس سے جو مسلمان سمجھتے آئے ہیں وہ باعث ننگ و عار ہیں
یہ دعویٰ بھی ہے کہ چھ سات صدیوں سے اجتہاد بالکل بند ہے اور آج کے مسلمان تقلید اور وہ
تقلید کے بندھن میں جکڑے ہوئے ہیں۔

ب ہم مسلمانوں کی چودہ سو سالہ تاریخ پر نظر ڈالتے ہیں تو حیرت ہوتی ہے کہ گمراہ کن مصلحین حق اپنی
ق کی خاطر کس طرح حقیقت کا انکار کر کے من گھڑت باتوں کو مسلمانوں پر چسپاں کرتے ہیں۔ وھم
ن انہم یحسنون صنعاً" (درآں حالیکہ یہ لوگ گمان کرتے ہیں کہ یہی لوگ نمایاں کام انجام دے
قرآن پاک کی تعلیمات پر پیغمبر اسلام حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمل کر کے مثال
قرآنی احکام پر اس طرح عمل کیا جاتا ہے۔ کسی قرآنی حکم کی خلاف ورزی آپ کی ذات بابرکات کی
میں رونما نہیں ہوئی۔

حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلافت کا قیام اور خلیفہ کا انتخاب اجتہاد کا نتیجہ تھا، اور عین
نت کے مطابق۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خود اپنی زندگی میں مدینہ منورہ چھوڑتے وقت
صحابیوں کو اپنی جگہ امیر بنا کر باہر تشریف لے جاتے تھے۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اپنے
سے مانعین زکوٰۃ کے خلاف جہاد کیا اور تلوار اٹھائی۔ آپؓ کے اس اجتہاد میں صحابہ کرام اوّل اوّل
نہیں تھے۔ خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے جداگانہ تھی۔ مگر امیر المومنین حضرت ابوبکرؓ اپنی رائے
رہے، اور اسی پر عمل کیا اور سارے صحابہؓ نے ان کی اتباع کی۔ غرض مانعین زکوٰۃ کی خاطر خواہ سرکوبی
ساتھ ہی نبوت کے جھوٹے دعوے دار بھی کیفر کردار کو پہنچائے گئے۔

لیفہ دوم امیر المؤمنین حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بہت سے ایسے احکام جاری کئے ہیں جن کی
ہد ابوبکرؓ میں ملتی ہے نہ خود عہد رسالت میں۔ ان سارے احکام کی فہرست بہت طویل ہے،
نجائش یہاں نہیں، اور جن کا انکار حقائق کے انکار کے مترادف ہے۔ حضرت عثمان خلیفہ سوم

ضی اللہ عنہ کے عہد میں بھی کچھ فقہی احکام رونما ہوئے، جن کی نظیر ماقبل کے عہد اسلام میں مفقود ہے سی طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ۔ نیز حضرت معاویہ، حضرت حسن رضی اللہ عنہما سے بھی اپنے اپنے اجتہاد کے مطابق، جنگ و اختلاف کرنا، اور وہ بھی مسلمانوں اور صحابہ کے آپس کی جنگ میں حصہ لینا، حَکَم کے فیصلہ پر اتر آنا، اور صلح و تعاون اختیار کرنا، جیسے واقعات رونما ہوئے اور دوسرے اعمال سرزد ہوئے۔ نظام عدل قائم رکھنے کو شرعی احکام و مسائل اپنی جزئیات و تفاصیل کے ساتھ، نیز عبادات، معاملات عقوبات و حدود اور دوسرے مختلف احکام معرض وجود میں آئے۔ اور یہ قوانین عہد نبوی، عہد خلفاء راشدین اور اسی طرح عہد خلفاء بنی امیہ و عہد خلفاء بنی عباس میں امت کے اتحاد و یک جہتی قائم رکھنے کو اور آئندہ نسلوں کی سہولت کی خاطر قلمبند کئے گئے، علماء، صوفیاء و محدثین قرون اولیٰ میں بلکہ بعد کے قرون میں بھی کچھ جدا جدا افراد نہ تھے، نہ ان میں عبقریت تھی، بلکہ اکثر و بیشتر علماء ہی فقہاء بھی تھے۔ صوفیاء بھی اور محدثین بھی۔ اکثر تابعین و تبع تابعین محدثین و فقہاء صوفیاء کرام بھی تھے اور اولیاء عظام بھی۔ کوئی صوفی یا محدث اپنی ذات کو شرعی احکام یا فقہی فیصلے بلکہ فقہی تعامل سے آزاد نہیں سمجھتا تھا خلوص رواداری، نیز تفقہ و جذبۂ ایمانی کا یہ عالم تھا کہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ حضرت امام مالک کو امام بناتے ہیں اور حضرت امام مالک امام اعظم کی تعظیم و تکریم میں کوتاہی نہیں کرتے اور تلمذ اختیار کرتے ہیں۔ حضرت امام شافعی امام اعظم کی لحد پاک پر حاضری دیتے ہیں تو احترام کی نیت سے مسجد میں حنفی طریقے سے نماز ادا کرتے ہیں، اسی طرح حضرت امام احمد بن حنبل کو بھی پیشرو ائمہ کے احترام کا خاصا اہتمام تھا۔ پھر اس عہد کے علماء دین اپنے اپنے وقت اور اپنے اپنے علاقے کے مجتہدین و امام تھے اور ایسے امور میں جن کا واضح ذکر قرآن پاک یا احادیث کے مجموعوں میں نہیں ملتا اپنے عقلی رجحانات کے مطابق قرآن و حدیث کی روشنی میں اپنی اپنی رائے کا اظہار کرتے تھے، مگر مرور زمانہ کے ساتھ علم و تفقہ کے ماتحت چار مذاہب کے اصول و فروع کو فروغ حاصل ہوا، بقیہ دیگر مذاہب آہستہ آہستہ ناپید ہو گئے۔ یہ سارے احکام و علم فقہ کے مضامین قرار پائے آیت پاک لیتفقھوا فی الدین کے ماتحت وجود میں آئے اور اس آیت پاک سے یہ علمی نام فقہ ماخوذ ہوا۔

اہل سنت والجماعت کے مقابل اہل تشیع نے بھی شرعی احکام کو قرآن پاک اور اقوال و افعال رسولؐ سے اخذ کیا اور یہ علم فقہ شیعوں میں بھی فروغ پایا کہ اس سے عوام کو مفر نہیں۔ ہاں! جن کو عمل سے دُور کا

[redacted]

ں واسطہ نہ ہو انھیں فقہی احکام قرآن کے مقاصد کے خلاف نظر آئیں گے کیونکہ ان کی آزادی اسی [illegible] پر منحصر ہے۔

بنا بریں وہ سارے قوانین جو یہ جدت پسند مصلحین اپنی عقلی رہنمائی میں مدون کریں گے ان کا کیا حکم ہوگا؟ کیا یہ قوانین بھی فقہ کی فہرست میں نہ داخل ہوں گے؟ قوانین کی تدوین کے بغیر قرآن و سنت کے احکام کا اطلاق مختلف حالات میں مختلف اشخاص پر کیونکر کیا جائے گا؟ فقہی تفصیلات تو درحقیقت قوانین و [illegible] کے ضابطے ہیں جن کا نفاذ قاضی یا حاکم بوقت ضرورت کرتا ہے ان قوانین کے [illegible] صحابہ کرام [illegible] زمانے تک پائے جاتے ہیں جس طرح صحابہ کرام کے فیصلے اور [illegible] نافذ کئے ہوئے احکام [illegible] مشعل راہ ہیں اسی طرح ائمہ مجتہدین، تابعین، تبع تابعین، علماء و [illegible] نیز عہد کے اہل علم و اہل فقہ کے اجتہادات جو قرآن و سنت کے خلاف نہیں سب کے سب متفق ہیں، جن پر سارے لوگوں کا عمل رہا ہے، اور جن کے خلاف کسی نے چوں و چرا نہیں کیا۔ یہ احکام [illegible] اپنے زمانے کے احوال و تقاضے کے مطابق قرآن و احادیث کی روشنی میں [illegible] کے فیصلوں کے مطابق استنباط کئے [illegible] آج بھی مسلمانوں پر فرض ہے کہ اپنے زمانے کے [illegible] مطابق احکام قرآنی و سنت نیز [illegible] کی روشنی میں اپنے اقتصادی، معاشرتی نیز تمدنی مسائل کا حل سوچیں اور قوم کو نئی [illegible] ترقی پر گامزن بنائیں۔

مذاہب تو درحقیقت شاہراہ ہیں جو مقصد اسلام تک پہنچاتے ہیں۔ شاہراہ مختلف بن سکتے ہیں اور لوگ شاہراہ چھوڑ کر پگڈنڈیوں، ناہموار راستوں سے بھی گزر کر منزل مقصود تک پہنچ سکتے ہیں مگر ظاہر ہے کہ جو راحت و طمانیت سیدھی ہموار شاہراہوں پر چلنے میں انسان محسوس کرتا ہے وہ اطمینان [illegible] ناہموار راستوں، نئی نئی پگڈنڈیوں پر چل کر نہیں پا سکتا۔

جو مصلحین نئی راہیں اختیار کرنا چاہتے ہیں اور نئے راستوں پر قیادت کرنے لگتے ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ وہ شاہراہوں سے بالکلیہ الگ رہ کر منزل تک پہنچیں۔ ہر پھر کر دشواریوں اور موانع سے بچنے کے لئے عام بنے ہوئے راستوں پر ان کو واپس آنا پڑتا ہے۔ اور اگر ایسا نہیں کرتے تو بسا اوقات منزل سے دور نکل جاتے اور سرگرداں و حیران رہ جاتے ہیں۔

ایک دوسری مثال مزید وضاحت کے لئے یہ بیان کی جا سکتی ہے کہ آباؤ اجداد سے ہم بعض انسانی عادات

کے مطابق عمل کرتے آئے ہیں۔ آج اگر ہم چاہیں کہ ان عادات کو ترک کر دیں اور نئی عادتیں اختیار کریں تو ایسا ممکن تو ہے۔ مگر اس میں دشواریوں اور احیاناً مصیبتوں کا سامنا کرنا لابدی ہے۔ مثلاً ابتداء آفرینش سے ہم کھانے پینے آئے ہیں پیروں سے چلتے آئے ہیں۔ ہاتھوں سے چیزوں کو پکڑتے ہیں۔ اب اگر اس اجتہادی دور میں ہم چاہیں کہ کھانے پینے کی بجائے انجکشن سے بدن میں غذا پہنچائیں، پیروں سے پکڑنے لگیں اور ہاتھوں کے بل چلنا چاہیں، یا سر کو زمین پر رکھ کر اور پیروں کو کھڑا کر کے چلنے لگ جائیں تو ایسا کرنا ناممکن تو نہیں البتہ منزل تک پہنچنے اور مقصود کو پانے میں دیر ضرور لگے گی اس لئے ان طریقوں کو کوئی عقل قبول نہیں کر سکتی۔ مطلب یہ ہے کہ صحابۂ کرام کے طریق کار، ان کے فیصلے، تابعین، مجتہدین اور علماء محدثین نیز فقہا کے فتاوے، احکام اور فیصلے جن کو صدیوں سے لوگ قبول کرتے آئے، اور جن کے مطابق عمل پیرا رہے۔ یہ درحقیقت اسلامی شاہراہیں ہیں جن پر گامزن ہو کر ہم کم سے کم مدت میں، کم سے کم تکلیف اٹھاتے ہوئے، جلد سے جلد اطمینان و سکون کے ساتھ یقینی طور پر بے خوف و خطر اپنی منزل تک پہنچ سکتے ہیں، اور اس طرح ہم زندگی کی دوڑ میں پورے اتر سکتے ہیں۔ ان شاہراہوں کو چھوڑ کر ایک دھن کا پکا، مخلص و ایمان دار شخص نئی راہ پر دوڑ کی کوشش تو کر سکتا ہے، مگر ایسا کرنے میں طرح طرح کے خطرات، مشکلات و موانع حائل ہوں گے۔ جن سے دوچار ہونے پر یہ بھی ممکن ہے کہ راستہ گم کر دے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ جانبر نہ ہو سکے اور ہلاکت کا شکار ہو جائے۔ شاہراہوں کی موجودگی میں دوسری شاہراہیں بنانا اسی قدر سرمایہ و محنت چاہتا ہے جو موجودہ شاہراہوں پر صرف ہو چکے ہیں۔ انسانی عقل کا عام تقاضا یہی ہے کہ وہ اپنے سرمایہ و محنت کو قوم اور ملک و ملت کے دوسرے مفید کاموں میں صرف کرے۔ تمرّد، سرکشی نیز آمرانہ اور جابرانہ جذبات سے اپنے کو مغلوب کرنے والے جذبات سے سوائے زیرباری، فضول خرچی، بے جا اضاعتِ مال اور محنت کی بربادی کے کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ اس نقصان پر مزید خسران یہ ہوتا ہے کہ انسان راستے سے بھٹک جاتا ہے۔ منزل سے دور جا پڑتا ہے۔ ساتھ ہی یہ خدشہ بھی دامن گیر رہتا ہے کہ ان گمراہوں کے راستے پر بھی ان کے بعد چلنے والے پیدا ہو جاتے ہیں اور ان کے یہ نئے پُرخطر راستے بھی کسی قدر بعد کی نسلوں کے لئے شاہراہ جیسے بن جاتے ہیں اور اس طرح ہمیشہ کے لئے گمراہی کے راستے ہموار ہو جاتے ہیں، جن کو اختیار کر کے لوگ یاس و حرمان کے سوا کچھ حاصل نہیں کر سکتے۔ تاریخ اسلام میں ابتدا سے آج تک نام نہاد مصلحین کے کارناموں پر نگاہ ڈالیں تو آپ کو ہمارے اس دعویٰ کی شہادتیں مل جائیں گی۔ بنو ہاشم اور حضرت علیؓ کی طرف داری کرنے والوں نے

اپنی راہ ہموار کی، پھر اس پر چلنے والوں نے آج تک متعدد شاہراہیں بنالیں اور خود آپس میں ایک دوسرے کو گمراہ کہنے لگے اور اسلام سے دُور سے دُور تر ہوتے چلے گئے۔ اوّل اوّل ان میں خارجی رونما ہوئے، جنہوں نے حضرت علیؓ اور ان کے ساتھیوں نیز مخالفین کو جو اہل اسلام تھے سب کو بلاتفریق تحکیم کے ماننے پر کافر بتایا اور واجب القتل سمجھا۔ ان کا فتنہ اس قدر شدت اختیار کر گیا کہ خود حضرت علیؓ کو ان کے خلاف تلوار اٹھانی پڑی۔ اسی طرح ابومسلم خراسانی کے پیروکار، مقنع کندی کو ماننے والے، سبائی، قرامطہ، باطنیہ، وغیرہ سینکڑوں فرقے اسی اصلاح و درستگی نیز اعلاء کلمۃ الحق کے لئے اٹھ کھڑے ہوئے اور حق وحقانیت سے دُور سے دُور تر ہوتے چلے گئے۔ ان میں صرف اثنا عشری اور زیدی اور ان کے مثل کچھ ہی فرقے ایسے ہیں جو اصول اسلام میں عام اہل سنت والجماعت سے کچھ زیادہ مختلف نہیں، اور وہی اسلام سے قریب سمجھے جاتے ہیں۔ اسی طرح اہل سنت والجماعت اور محدثین میں بھی کچھ لوگ اصلاح واجتہاد کی خاطر رونما ہوئے اور پھر خود ان کے مقلدین اور پیروکار آج تک بڑھتے چلے گئے۔ داؤد بن خلف نے ظاہری احکام پر عمل کرنے کو اپنا عقیدہ بنایا تاکہ مجتہدین کی آراء کے مطابق عمل پیرا ہونے کی زحمت سے بچیں اور خود مجتہد بن بیٹھے۔ ان کے متبعین میں علامہ ابن حزم ظاہری نے بھی قرآن وحدیث پر عمل کرنے کا دعویٰ کیا اور قیاس واجماع کی تردید میں بہت سی کتابیں لکھ ڈالیں جن میں قیاس وشخصی آراء کے سوا مشکل سے دوسری نئی باتیں پائی جاتی ہیں۔ انہیں لوگوں کا پرتو علامہ ابن تیمیہ اور آخری دَور میں شیخ محمد بن عبدالوہاب، شیخ سنوسی اور بعض دوسرے مصلحین پر پڑا۔ اور پھر سب اپنے اپنے طریقے کے سرگروہ بن گئے۔ وہ تو خیریت ہوئی کہ انھوں نے قرآن پاک واحادیث کے مطابق عمل کرنا اپنا شیوہ بنالیا تھا، اس لئے یہ فقہاء اہل سنت والجماعت سے زیادہ مختلف نظر نہیں آتے۔ البتہ خود انہیں بدعتوں کے قائد بن گئے جن کی قیادت کا الزام فقہاء پر رکھتے تھے۔

بیسویں صدی کے نام نہاد مصلحین جو درحقیقت مغربی سحر کاری سے مسحور ہو کر اسلام کی بیخ کنی میں شب و روز لگے ہوئے ہیں۔ اصلاح واجتہاد کے نام سے صوفیاء کرام کو درمیان میں لے آتے ہیں، تاکہ ان کے عقیدت مند عوام کو اپنا ہم خیال اور گرویدہ بنائیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ صوفیاء کرام میں رواداری تھی، نرمی تھی، انسانی ہمدردی تھی، کردار کے پختہ تھے، اپنے برتاؤ اور حسن معاملہ سے جہاں گئے غیر مذاہب کے پیروکاروں کو اپنی طرف متوجہ کیا۔ اور ان سے متاثر ہو کر لوگ دائرۂ اسلام میں جوق در جوق

داخل ہونے لگے۔ یہ حضرات اس بات کو بھول جاتے ہیں کہ مسلمان صوفیاء کرام درحقیقت احکام اسلام کے علمبردار تھے جو خود فقہاء و علماء تھے۔ آج کل کے بعض نام نہاد پیشہ ور متصوفین کی طرح اگلے صوفیاء علم اور احکامِ اسلام سے بے بہرہ نہ ہوتے تھے۔ درحقیقت وہی اسلام کے پھیلانے والے تھے، اور وہ اسلام کے فقیہ اور احکام اسلام سکھانے والے تھے۔ وہ غیر فقیہ یا جاہل کیونکر ہو سکتے تھے؟ وہ تو احکام اسلام کے زندہ نمونے تھے جن کا باطن اور ظاہر ایک تھا۔ وہ صحابۂ کرام سے مشابہت رکھتے تھے۔ ان میں دینی غیرت و حمیت تھی، تقویٰ و خلوص تھا، اس لئے نہ موت سے ڈرتے تھے نہ غیر اللہ سے ڈرتے تھے۔ وہ ہمیشہ خدا سے ترساں و لرزاں رہتے۔ قرآن پاک و سنت نبوی کو دلوں سے چمٹائے رہتے تھے اور اپنے کردار کو قرآنی احکام اور نبوی سنتوں کے مطابق بنانے کی کوشش کرتے تھے۔ ان کی جو بات ہوتی تھی، اللہ و رسول کے فرمان کے مطابق ہوتی تھی ان کا جو کام ہوتا تھا وہ احکام خداوندی کی متابعت میں ہوتا تھا۔ صرف حرام و مکروہ ہی سے وہ پرہیز نہیں کرتے تھے، بلکہ جس چیز کے متعلق علم نہ ہوتا اور جس کو مباح کا رتبہ حاصل ہوتا اس سے احتراز کرنا بھی اپنے لئے ضروری خیال کرتے تھے۔ بہار کے مشہور بزرگ حضرت مخدوم شریف الدین احمد یحییٰ منیریؒ نے تربوز صرف اس لئے نہیں کھایا کہ ان کو یہ معلوم نہ ہو سکا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو کس طرح کھایا تھا۔ غرض صوفیاء کرام کو حلال و حرام کا بڑا خیال رہتا تھا، اور ذرہ برابر شریعت سے اِدھر اُدھر نہ ہوتے تھے۔ وہ تو شریعت (ظاہری عمل) کو طریقت (باطنی عقیدہ و ذہنی عمل) کا آئینہ سمجھتے تھے، اور دونوں میں تطبیق دینے کو اپنا ایمان۔ حضرات صحابۂ کرام، اجلۂ تابعین، ائمہ مجتہدین، حسن بصری، فضیل بن عیاض، رابعہ بصریہ، سفیان ثوری، جنید، شبلی، معروف کرخی، ابن عربی، شیخ عبدالقادر جیلانی، خواجہ بہاء الدین نقشبند، شہاب الدین سہروردی، خواجہ معین الدین چشتی، مجدد الف ثانی، شاہ ولی اللہ وغیرہ سب کے سب صحابۂ کرام کے نقش قدم پر چلنے والے، احکامِ شرع کے پابند اور اپنے اپنے وقت کے فقیہ و مجتہد تھے۔ انھوں نے کبھی کسی امام مجتہد کی تنقیص نہیں کی، اور نہ اہل سنت و جماعت کے طریقے سے سرِ مُو انحراف کو روا رکھا۔ البتہ ان میں بعض اہل جذب ایسے ضرور ہوئے ہیں جن کو دنیاوی تکلیف اور شرعی احکام کا پاس نہ رہا، اور خود اہل ہوش صوفیاء و فقہاء کے فرمان کے مطابق شرعی حدود کے مستحق قرار پائے اور دار پر کھینچے گئے۔ جیسے برملا "انا الحق" کہنے والے حسین بن منصور حلاج، نیز بدمست سرمد کے واقعات ہیں۔ یہ شواذ کے تحت آتے ہیں اور ان کو نمونہ نہیں بنایا جا سکتا۔ غرض صوفیاء کرام فقہاء سے

تھے اور نہ انھوں نے کبھی شرعی قوانین یا احکامِ شریعت کی مخالفت کی، بلکہ ان کی تعلیم ہمیشہ احکام
ت کی تعلیم رہی ہے۔
جس طرح متصوفین میں لعض بد نہاد، پیشہ ور، ریاکار، اپنے کو صوفی کہنے لگے ہیں۔ اسی طرح لعض
طن، جاہل وخود غرض لوگ بھی اپنے کو علماء میں شہرت دیتے ہیں جن کی وجہ سے نہ سارے صوفیاء کو ہم
کر سکتے ہیں نہ سارے علماء کو گردن زدنی قرار دے سکتے ہیں۔
فقہ تو درحقیقت قرآن پاک کے احکام، حلال وحرام، فرائض و واجبات نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
ال و افعال و تقریرات کو بیان کرتی ہے۔ اور لوگوں کی سہولت کے لئے عبادات، معاملات وحسن معاشرہ
ے جزئی مسائل کو بیان کر دیتی ہے۔ تاریخ اسلام میں فقہاء کا وہی کارنامہ ہے جو رومی مقننین کا کام
ستہ رومیوں کے برخلاف ہمارے فقہاء کرام نے انفرادی نیز معاشرتی زندگی کے ہر باریک سے باریک
کا مطالعہ کیا، اور انہیں نکات کو پیش نظر رکھ کر قرآن وحدیث کے اوامر و نواہی کے مطابق احکام کا
ط کیا ہے۔ عہد بہ عہد کے فقہاء نے اپنے اپنے زمانے کے معاشرہ اور افراد کا غائر مطالعہ کرتے ہوئے نئے
حکام تلمبند کئے ہیں۔ امام مالک کی مؤطا، امام محمد کے اصول و زوائد، امام شافعی کی کتاب الام، امام احمد
نبل کی مسند پھران کے اپنے اپنے تلامذہ کے کارنامے ہمارے سامنے ہیں۔ ان سب کے بنیادی اصول ایک
جن میں کسی کو کسی سے اختلاف نہیں۔ ہر ایک کی کوشش یہی ہے کہ قرآن پر سب سے پہلے عمل کریں، پھر
کے مطابق، پھر امت کے اتفاق کردہ احکام کو سامنے رکھیں۔ اور اگر ان سب سے بظاہر کوئی مسئلہ حل
پھر عام عقل انسانی اور مصالح امت کے تقاضے کے مطابق فیصلہ کریں۔ خلاصہ یہ ہے کہ ائمہ مجتہدین
شش یہی رہی ہے کہ عوام اور کم علم یا ملکی انتظامات اور قومی اہم خدمات انجام دینے کی وجہ سے
م الفرصت ہونے کے باعث قرآن واحادیث کا غائر مطالعہ نہ کرسکنے والے حضرات جلد سے جلد بادنیٰ توجہ
م اسلام پر عمل پیرا ہو جائیں، اور ایسا نہ ہو کہ نادانستگی میں کسی حکمِ خداوندی کی خلاف ورزی کر بیٹھیں
م کے مرتکب ہو جائیں، یا مکروہات میں پھنس جائیں اور خدا ورسول کی ناراضی کے مورد بن جائیں۔
درحقیقت ہمارے فقہی کارنامے ابتداء اسلام سے لے کر آج تک کے اپنے اپنے عہد کے ضابطے اور
ن کے مجموعے ہیں، جن کے مطابق وقت کے سیاسی رہنماؤں نے ملکی نظام کو اسلام کی شاہراہ پر قائم
اور بدنظمی و فساد سے بچتے رہے۔ فقہاء نے ہر زمانے میں اپنا فریضہ پورا کیا اور قوانین ملک وقوم کے

ہاتھوں میں سونپ دیا۔ ان کا نفاذ قاضیوں اور حاکموں کا فریضہ ہے، علماء و فقہاء کا نہیں۔ شخصی مسائل ہوں یا قومی یا بین الاقوامی، مسلمانوں کے سوا کسی دوسری قوم نے ان سے پہلے علمی طریقہ سے قوانین کو اس تفصیل کے ساتھ مدون نہیں کیا۔

چونکہ اس لادینیت کے دور میں آزاد روی ہر فرد کا شعار بن گئی ہے اور تقلیدِ فرنگ عادت ثانیہ زبان انگریزی اور فرانسیسی کے غلبہ کی بدولت ہمارے رگ و ریشے میں فرنگی اور مغربی ثقافت سرایت کر چکی ہے، اس لئے آج کل کے وہ مصلحین جن کو اسلامی احکام ظاہری ڈھکوسلے اور تکلیف بے جا نظر آتے ہیں، وہ قوانین اسلام کو تقویم پارینہ سمجھتے ہیں اور ان کو ازمنہ وسطیٰ کے رسم و رواج سے زیادہ اہمیت دینا نہیں چاہتے۔ چونکہ برملا ان احکام کے خلاف کچھ کہنے کی جرأت ان کو نہیں ہوتی۔ اس لئے کبھی تو صوفیاء کرام کی تعریف میں رطب اللسان ہو جاتے ہیں اور کبھی مذہبی بغاوت اور دینی کشمکش کو اصلاحی تحریکوں جیسے نام سے اچھالنے کی کوشش کرتے ہیں۔ پھر جب عواقب اور خواتیم کا دھیان آتا ہے تو کہتے ہیں کہ یہ بھی چند اعمال و عقائد کے بندھنوں سے آگے نہیں بڑھے۔ ان نام نہاد مصلحین کا مقصد درحقیقت لوگوں میں علماء کے خلاف نفرت پیدا کرنا اور برسراقتدار افراد کی رضا جوئی ہے۔ حلال و حرام کے امتیاز کو دور کرنا اور اپنی مقصد براری ویے جا ہوس رانی کی خاطر ایسی تحقیقات کو عام کرنا ان کا شیوہ ہے جن کی رو سے حرام مباح ہو جائے اور مکروہات عین مستحبات بن جائیں۔ کبھی معاشرتی اقتصادی انقلاب پیدا کرنے کے لئے تخفیف عبادت، تقصیر حدود کو ضروری سمجھتے ہیں اور تعبیر بیان کی مراعات کی خاطر اجتہاد کے علمبردار بنتے ہیں۔

یہ کہنا کہ آج اجتہاد مفقود ہے، تاریخی حقیقت کا انکار ہے۔ اجتہاد ہر زمانے میں اور ہر اسلامی ملک میں موجود رہا اور برابر کار فرما ہے۔ متاخرین فقہاء نے اپنے فتاوے جمع کئے ہیں اور ان فتاویٰ میں علماء و فقہاء کی شخصی رائیں اور فیصلے موجود ہیں۔ ہندوستان میں ابتداء عہد میں فتاویٰ قاضی خان، فتاویٰ تاتارخانیہ اور اورنگ زیب عالمگیر کے زمانے میں فتاویٰ ہندیہ مشہور قوانین اسلام کے مجموعے ہیں، جن میں بہت سے مسائل میں وقتی تقاضے کے مطابق فیصلے صادر کئے گئے ہیں۔ آج تک مدارس میں ہندوستان و پاکستان میں، دارالافتاء کے شعبے موجود ہیں۔ عام مسلمانوں کے استفسار پر فیصلے سوال کے مطابق لکھے جاتے ہیں۔ امارت شرعیہ بہار میں مقدمات بھی فیصل کئے جاتے تھے۔ اسی طرح قیامِ پاکستان تک قلات میں قاضی احکام و قوانین اسلام کے مطابق فیصلے صادر کرتے رہے۔ اٹھارھویں انیسویں صدی

میں ترکی میں خلیفۃ المسلمین کے حکم سے مجلۃ الاحکام کی تسوید عمل میں آئی اور مجلہ کے قوانین ترکی کے قوانین قرار پائے۔ جنگ عظیم اوّل کے اختتام پر جب ترکی کی سلطنت کی نوعیت بدل گئی اور خلافت کا نام ترک کر دیا گیا تو صدر جمہوریۂ ترکی کی ایماء پر یورپی خصوصاً سوئس قوانین کو ملکی انتظام کے لئے اختیار کیا گیا اور اسلامی قوانین سے انحراف کیا گیا۔

یہ خیال کہ اسلامی احکام محض عبوری دَور کے لئے تھے اور اب ان میں تبدیلی کرنے کی ضرورت ہے تاکہ موجودہ مسائل کا حل ممکن ہو، محض لغو ہے۔ ہر قرن میں نئے حالات، نئی قوموں کے عہد میں نئے مسائل پیش آئے اور اسلام بالکل عاجز نہ ہوا، بلکہ چودہ صدیوں کے بیشتر کے قوانین واحکام ہی کارآمد ثابت ہوئے۔ مثلاً آج روس میں مفکرین کو احساس ہو گیا ہے کہ عورتوں کے فرائض اور ہیں اور مردوں کے کچھ اور، دونوں کے جداگانہ فرائض کو گڈمڈ کرنا فطرت کے قانون کی خلاف ورزی ہے۔

آج سارے عالم میں وکالت کے پیشے میں اٹک دھاندلی ہے۔ وکیلوں کا تو کام یہ ہونا چاہیئے تھا کہ انصاف وعدل کا خون نہ ہونے دیتے۔ کمزور مدعی یا کمزور مدعاعلیہ تیز وطرار مخالف کے زور بیان وطلاقتِ لسانی سے مرعوب نہ ہو جائیں، اور حق وانصاف کا پہلو دب نہ جائے۔ قاضی اور جج کے سامنے صحیح طور پر مقدمہ کی وضاحت کر دے، تاکہ منصف (جج) چکنی چپڑی باتوں میں الجھ نہ پڑیں اور ان کے ہاتھ سے انصاف کا رشتہ نہ چھوٹ جائے۔ مگر انگریزوں کے پروردہ محکمۂ عدلیہ ومحکمۂ فوجداری کے یہ پیشہ ور مردِ میدان اپنے مؤکلوں کو انصاف وعدل کے چنگل سے نجات دلانے کی سعی میں آسمان وزمین کے قلابے ملا دیتے ہیں، اور ایسی ایسی قانونی موشگافیوں میں ججوں، قاضیوں اور منصفوں کو منہمک کر دیتے ہیں کہ حق وباطل میں اشتباہ ہو جاتا ہے، اور یہ لیا اوقات مجرموں کو اور سزا کے مستحقوں کو بچا لاتے ہیں اور بے داغ آزاد کرا لیتے ہیں۔ یا تو قانونی نکات کی وضاحت بڑی اچھی بات ہے اور عین حق وصواب ہے، اور قانونی سوجھ درحقیقت فقہاء کارنامے ہیں جن کی تعریف جتنی کی جائے کم ہے مگر افسوس اس بات کا ہے کہ یہ پیشہ ور وکیل اکثر وبیشتر اپنے حقیقی مجرموں کی بے جا حمایت کرتے ہیں۔ اور یہ جانتے ہوئے بھی کہ سزا کا مستوجب ہے، صرف فیس کی خاطر اور اپنے پیشے کو فروغ دینے کے لئے خونی مجرموں کو بھی قانونی حفاظت میں لے لیتے ہیں، جرائم پیشہ، سماج دشمن، مخرب اخلاق شخصیتوں کی پشت پناہی کرتے ہیں۔ نتیجے میں ملک میں بداخلاقی، جرائم، اغوا بردہ فروشی، قتل وغارت، چوری، ڈکیتی، عصمت دری وغیرہ ہر طرح کے مجرم دن دھاڑے جری

تے ہیں اور نامور وکیلوں کی وکالت کی بدولت حکومت اور عدل و انصاف کے چنگل سے صاف نکل جاتے
۔ آج ملک میں اسی لئے زور و ظلم، تشدد و سختی، قتل و غارت اور ہر طرح کی بدعنوانیاں روز افزوں
نی پر ہیں، علم و تہذیب کی زیادتی کا دعویٰ ضرور صحیح ہے، مگر آج کل کا لادینی علم بیشتر سے بیشتر
انی تخریب، مردم آزاری، خودغرضی و خویشتن پروری کے کام آتا ہے۔ ایسی وکالت کے پیشے کو اسلامی
نا اور دینی انصاف و تقویٰ کسی طرح جائز قرار نہیں دیتے۔

کورٹ کی دشواریاں الگ ہیں، یہ محکمہ تو انصاف کرنے، حق دلانے اور مظلوم کی دادرسی کے
ئے ہے، مگر اس بیسویں صدی میں جو ثقافت و تہذیب، سائنس و تمدن کا عصر کہلاتا ہے، کس قدر
رم کی بات ہے کہ جج کورٹ ہو یا ہائی کورٹ، کہیں مقدمہ کی شنوائی نہیں ہو سکتی جب تک کہ ایک
زر فیس اور خاص اسٹامپ لگے ہوئے کاغذ پر مقدمہ کی شکایت نہ کی جائے۔ ازمنۂ وسطیٰ میں تو نتا ہوں
ے دربار غریبوں اور بیکسوں کے لئے کھلے ہوتے تھے، اور بادشاہ مظلوم کی فریاد سنتے ہی انصاف
رتا تھا، اور باوجود بہت سی بدعنوانیوں کے سختی کے ساتھ ظلم و تعدی کا قلع قمع کرتا اور ملک میں امن و امان قائم
رتا تھا۔ آج باوجود اتنی سہولتوں اور ہر طرح کے مواد کی موجودگی کے انصاف کا دروازہ کھٹکھٹانا بڑے
ل گردے کا کام ہے۔ لگاتار وقت بے وقت دوڑنا اور حیران و پریشان پھرنا آجکل کی عدالت کے خصائص
ں سے ہے۔ کیا ایسی عدالت گاہیں بیسویں صدی کی علمی ثقافت و تہذیب کے ماتھے پر کلنگ کا ٹیکہ نہیں؟

اکثر و بیشتر مسلم ممالک میں ملکی امن و امان قائم کرنے کے لئے محکمہ پولیس قائم ہے۔ ملکی نظم و نسق
ی طرح یہ محکمہ بھی غیر اسلامی اخلاق و روایات کا حامل ہے، اور اکثر و بیشتر غیر انسانی و بہیمانہ کارپردازی
ا آلہ کار۔ ہمارے یہاں کے سماجی مفاسد اور معاشرتی بے راہ روی اور دوسری قسم کی بدعنوانیوں کی موجودگی
ڑی حد تک تہذیب نو کی برکات کے ساتھ ساتھ اس محکمے کے بعض روایاتی مفاسد کی رہین منت ہے۔

ارباب حل و عقد کی بے راہ روی کا صدقہ پولیس کی بعض بے جا زیادتیاں ہیں جن کے آگے عوام کی کسمپرسی ہر
خطہ زمین اور تقریباً ہر موجودہ ترقی یافتہ تہذیب نو کی علمبردار حکومت کے قلمرو میں کم و بیش موجود ہے۔ کم
رقی یافتہ یا نا ترقی یافتہ ریاستوں کا کیا پوچھنا؟ ان نام نہاد ملکوں میں لوگ جمہوریت کے نام پر جمہور کا گلا گھونٹ
رہے ہیں، انسانیت کے نام سے طاقتور اپنی طاقت بڑھا رہے ہیں اور کمزوروں کو ان کی فطرت کے رحم و کرم
پر چھوڑ رہے ہیں۔ بینکوں کی سہولتوں اور تجارت کے مواقع اور منافع کو چند ہاتھوں میں محبوس کرنے کے طرح

جب ملک میں سارا نظام غیر اسلامی ہو تو تجارت کے اسلامی طریقے کیونکر فروغ پا سکتے ہیں؟ اور بیع و شراء میں حلال و حرام کی تمیز کیونکر باقی رہ سکتی ہے؟ سٹے بازی، چور بازاری، بھاری فیس اور رشوت ستانی کا بازار گرم ہو تو اتحاد و اتفاق، تعاون، اخوت، دیانت و تقویٰ، ہمدردی و ایثار کیونکر ہمارے معاشرے کے اوصاف بن سکتے ہیں؟

علمی درسگاہیں، تحقیقاتی ادارے اور تہذیب و ثقافت کے مرکز، غرض کونسا ادارہ ہے؟ جو رشوت و نفسانیت اور دوسری بدعنوانیوں کی آماجگاہ بننے سے چھوٹا ہوا ہے؟ پھر احکام و قوانین اسلامی کی حرمت و پاسداری کی کیا امید کی جا سکتی ہے؟

آج جبکہ ممالکِ اسلام میں مسلمانوں کو سیاسی قوت دوبارہ حاصل ہو رہی ہے۔ اور انڈونیشیا سے لے کر اقصائے مغرب و مراکش تک نیز جنوبی افریقہ، مرکزی افریقہ میں مسلمانوں کا غلبہ ایک تاریخی حقیقت ہے۔ یہ الاپنا کہ مسلمان ذلیل و خوار ہیں اور تنزل میں پڑے ہوئے ہیں بالکل خلاف حقیقت ہے۔ بیسویں صدی کے نصف ثانی میں عالمی سیاست میں بے شک و شبہ بڑا تغیر رونما ہوا ہے۔ انڈونیشیا، ملایا، پاکستان، افغانستان، ایران، ترکی عراق، عرب، کویت، یمن، شام، مصر، شرق اردن، سوڈان، لیبیا، تیونس، الجزائر، مراکش، تنزانیہ وغیرہ ممالک میں مسلمانوں کو سیاسی برتری ہی نہیں بلکہ ان کی حکومت قائم ہے۔ نیز بہت سے دوسرے ممالک میں ان کو فروغ حاصل ہو رہا ہے۔ ایسے دور میں ہمارا فرض ہے کہ مغربی علوم و سائنس میں اپنے تجربات جاری رکھیں اور زیادہ سے زیادہ تعلیم حاصل کر کے احکام الٰہیہ سے دنیا کو روشناس کریں تاکہ اسلامی احکام پر عمل پیرا ہو کر سارے عالم کے لوگوں امن و امان کے ساتھ زندگی بسر کرنے کا موقع میسر ہو اور سامراجی و اشتراکی کشمکش کا خاتمہ ہو۔

حیف صد حیف! کہ ممالک اسلامیہ کے اہل حل و عقد مغربیت و اشتراکیت کے اس طرح شکار ہو کر رہ ہیں کہ ان کی اسلامی حمیت اور دینی تفکیر مفلوج ہو کر رہ گئی ہے۔ اپنی تہذیب و ثقافت سے بیگانہ ہو کر آج اپنے اپنے جغرافیائی قدیم ثقافتوں کے احیاء میں منہمک ہیں اور وقتی عیش و طرب، ذاتی اغراض و مقاصد نیز ظا و مادی منافع کو اصل مقصد حیات سمجھ کر ضلالت و گمراہی کے ایسے طوفان میں پھنسے ہیں جس سے دینی و دنیا خسران کا تیقن زیادہ سے زیادہ بڑھتا جاتا ہے۔ اے کاش! روئے زمین کے مسلمان خلوص و ایقان کے ساتھ اسلا کے پیروکار بنتے، قرآن پاک کو اپنا لائحہ عمل بناتے! تو علوم حاضرہ کو اپنا کر پھر دنیا کی قیادت کا سہرا اپنے سروں باندھتے۔ اب بھی وہ وقت دور نہیں کہ ایک بار پھر باد مخالف کے جھونکے انہیں ہشیار کر دیں اور ایمان کا لازوال دولت سے مالا مال ہو جائیں اور بقاءِ دوام کے مستحق بن جائیں۔

○

[illegible]

"فتوّت" یا "جوانمردی"

مسلمانوں کا ایک اجتماعی و رفاہی نظام

تحقیق از: ڈاکٹر محمد ریاض، ایم۔اے، پی۔ایچ۔ڈی (تہران)

ہمارے ملک کے موجودہ مخصوص حالات میں اسلامی مسلکِ جوانمردی کے آداب و رسوم کو بالاجمال مـ
کروانے کی یہ کوشش اُمید ہے کہ سود مند ثابت ہوگی۔ ان تشکیلات و تنظیمات کی روشنی میں ہمارے
کی رفاہی تنظیموں کا رطب و یابس پر کھنے میں آسانی ہو سکتی ہے۔ حقوق العباد کی ادائیگی میں سرگرمیا
معاشرے کے اخلاقی و اقتصادی مسائل کو حل کرنے کا ادّعا کرنے والوں کی ہر دَور میں کمی نہیں رہ
یہی اجتماعی فتوت یا جوانمردی ہے مگر حقیقی و غیر حقیقی "جوانمردوں" میں ان کے کردار اور کارگزاریو
بنا پر حدِ فاصل قائم ہو جاتی ہے۔ اس سیاق میں ہم مسلمانوں کے اس نسبتاً گم نام گروہ کی فعّالیتَ
بر حقائق ایک جائزہ پیش کر رہے ہیں۔

معانی اور موضوعِ بحث

"جوانمردی" یا "فتوت" ایک مسلک اور نظامِ عمل کا نام ہے جسے متعارف کیا جا رہا ہے۔ لفظی مـ
سے "فتوت" عربی میں جوانی، جوانمردی، زمانۂ جوانی اور جوانوں یا جوانمردوں کی سی حرکات کے سلسلے میں
ہوتا ہے۔ "فتوت" کے اسم صفت "فتیٰ" (جمع فتیان) کے معنی جوان، ملازم اور ساتھی کے ہیں اور یہ
(مفرد، تثنیہ اور جمع) ان معانی میں قرآن مجید میں بھی استعمال فرمایا گیا ہے[1]۔ "فتیٰ" عربی کے دور
کے ادب میں بھی مستعمل رہا۔ مگر اس معنی میں "فتوت" بعد میں وضع کیا گیا ہے۔ "فتیٰ" کے دوسرے مرادفا
میں ذکر ہوں گے۔ فارسی میں "فتیٰ" کو جوانمرد اور "فتوت" کو جوانمردی کہتے ہیں۔ اردو میں بھی یہی مروّج
نظامِ فتوت، آئینِ جوانمرداں، شیوۂ جوانمردی یا مسلکِ فتوت کی اصطلاحات بھی وارد زبان ہو چکی ہیں

1۔ النساء: ۲۵، یوسف: ۳۰، ۳۶، ۶۰، کہف: ۱۰، ۱۳، ۶۲ اور الانبیاء: ۶۰۔

اہلِ عرب کے دورِ جاہلیت میں "فتیٰ" جوانمرد، وہ تھا جس میں غیر معمولی سخاوت، شجاعت اور جنگجوئی کی صفات موجود ہوں۔ دوسروں کی خاطر "فتیٰ" اپنے تن من دھن کی بازی تک لگا دیتا تھا۔ ایسے متعدد فتیان میں ایک حاتم طائی (حاتم بن عبداللہ بن سعد الطائی متوفی تقریباً ۵۷۵ عیسوی) تھا جس کی سخاوت، شجاعت اور جوانمردی کے واقعات زبان زد خواص و عوام ہیں۔ حاتم طائی کے فرزند حضرت عدیؓ (م ۶۸ھ) کو ۹ ہجری میں دولتِ ایمان نصیب ہوئی۔ اسی سال یمن کے قبیلہ طے کی بغاوت کو فرو کرنے کے بعد حضرت علیؓ نے حاتم کی بیٹی کو بھی دوسرے فسادیوں کے ساتھ گرفتار کروا کر مدینہ منورہ بھیجا تھا۔ آنحضرتؐ نے اس لڑکی سے فرمایا: "تمہارے باپ میں مومنوں جیسی صفات موجود تھیں"۔ آپؐ نے اسے اور اس کے لواحقین کو آزاد کر کے زادِ راہ بھی مرحمت فرمایا تھا[۲]۔ یہ واقعہ مسلکِ فتوت کی اہمیت کو واضح کر دیتا ہے۔

نظامِ جوانمردی کا موضوع بحث اجتماعی اخلاق اور حقوق العباد ہیں مگر "موضوعِ بحث" کی کوئی ایک محدود تعریف پیش کر دینا ناکافی ہوگا۔ مختلف مسالک اور اذواق کے لوگوں نے مختلف تعریفیں پیش کی ہیں اور یہاں ہم بزرگوں کے بعض اقوال پیش کر رہے ہیں:

ملا واعظ حسین کاشفی ہروی (م ۹۱۰ھ) اپنے "فتوت نامۂ سلطانی"[۳] میں لکھتے ہیں: "جوانمردی کے موضوع میں ایسے ستودہ صفات اور پسندیدہ کار لوگوں کے اعمال و افعال سے بحث کی جاتی ہے جو اپنی محکم قوتِ ارادی کے بل بوتے پر تائیدِ ایزدی کے سزاوار بنتے، بُرے کاموں سے احتراز کرتے اور افرادِ معاشرہ کی بہبودیِ احوال میں کوشاں رہتے ہیں ...... جوانمردی کے تین درجے ہیں: پہلا درجہ "سخاوت" ہے۔ جو مال و دولت جائز ذرائع سے ہاتھ آیا ہو، اُسے مخلوقِ خداوندی کی خاطر خرچ کرنے میں بخل نہ کرے۔ دوسرا درجہ "صفائی باطن" ہے۔ سینہ کو تکبر و کینہ اور بُری خواہشات سے پاک رکھے۔ تیسرا اور بلند ترین درجہ "وفا" ہے جیسے خدائے تعالیٰ اور اس کی مخلوق کے پورے پورے حقوق ادا کر کے نباہنا ہے ...... علمِ فتوت ایک دقیق موضوع ہے جسے تصوف اور توحیدِ واقعی کے علوم کا ایک شعبہ سمجھنا چاہیے"۔

---

۲ - الکامل فی التاریخ لابنِ اثیر، المجلد الثانی - وقائع سن ۹ ہجری۔

۳ - قلمی، کتب خانہ مجلس شورائے ملی، تہران - ڈاکٹر محمد جعفر محجوب، تہران۔ اس کتاب کی تین مخطوطوں کی مدد سے تصحیح کر چکے ہیں اور چھپنے والی ہے۔

میں بتایا گیا ہے۔ بعض نے لکھا ہے کہ خدائے تعالیٰ نے تخلیقِ کائنات فرما کر، زمین کے اُوپر، نیچے اور فضا میں بلا طلب انعام و اکرام کے جو گنجینے پھیلا دیئے، یہ دراصل جوانمردی اور عطائے بے سوال کا نمونہ ہے اور مؤمنوں کو نبی اکرمؐ کے ارشاد "تخلقوا باخلاق اللّٰہ" کی روشنی میں اس نمونے کو پیشِ نظر رکھنا چاہیئے[6]۔

انبیاء علیہم السلام عالمِ انسانیت کی رہنمائی کی خاطر دنیا میں تشریف فرما ہوتے رہے ــــ ان کی پاک زندگیوں کے واقعات جوانمردوں کی مشعلِ راہ ہیں مثلاً: آدمؑ کی توبہ و انابت، نوحؑ کا مکارہ و مشکلاتِ تبلیغ پر صد ہا سال تک صبر و استقامت، ابراہیمؑ خلیل اللّٰہ کا اپنے فرزند دلبند کو راہِ خداوندی میں قربان کرنے کی سعی میں غیر معمولی جذبۂ ایثار، نمرود جابر کی سلطنت میں بُت شکنی، غیر معمولی مہمان نوازی اور مشکل سے مشکل وقت میں صرف خدائے تعالیٰ سے مدد چاہنا - یوسفِ صدیقؑ کا مفسدانہ ماحول میں اپنی عصمت کا تحفظ اور اپنے بھائیوں کے مظالم سے درگزر، ایوبؑ کا مصائب و امراض میں صبر و شکر، یونسؑ کی شکمِ ماہی میں استغفار، داؤدؑ اور ان کے فرزند سلیمانؑ کا بادشاہ ہوتے ہوئے بھی کسب کرنا اور اکلِ حلال کی خاطر بالترتیب زرہ سازی اور زنبیل بافی کو پیشہ بنائے رکھنا، موسیٰؑ اور شعیبؑ کا ایک دوسرے سے عادلانہ ایفائے عہد کرنا، یوشعؑ بن نون کا موسیٰؑ اور ہارونؑ سے بہادرانہ تعاون اور عیسیٰؑ کی بے نہایت نرمی مگر استقامت ــــ یہ سب باتیں کتبِ فتوّت میں بطورِ استناد درج ہیں[7]۔ حضرت ابراہیمؑ کے "بُت شکنی" کے واقعہ "فتی یذکرھم یقال لہ ابراھیم" (الانبیاء: ٦٠) کی کتبِ فتوّت (اور آثارِ تصوّف) میں بڑی دلکش تاویلات ملتی ہیں۔ "بت" کو نفس اور ہوس کے معانی میں لیا گیا ہے ــــ حضرت ابراہیمؑ، جو اُمتِ مسلمہ کے جدِ امجد ہیں (ملۃ ابیکم ابراھیم ھو سمّٰکم المسلمین من قبل - ٢٢: ٧٨)، فتیان ان کو "ابوالفتیان" کے لقب سے یاد کرتے ہیں البتہ "سیّد الفتیان" جناب رسالت مآبؐ ہیں۔

نبی اکرمؐ کی حیاتِ مقدّس اور جوانمردی

لازماً روشِ جوانمردی کے سالکین اپنے مسلک کے شرعی جواز کی جستجو میں ایسے کاموں کے نمونے رسول اللّٰہؐ کی حیاتِ طیبہ میں تلاش کرتے ہیں۔ آپؐ "سیّد الفتیانؐ" ہیں۔ بعثت سے قبل آپؐ کی جوانمردی کا ایک واقعہ

---

٦ - رسائل فتوّت (مؤلف نامعلوم) عکسی مجموعہ نمبر ٦/١١، کتب خانہ مرکزی، تہران یونیورسٹی۔

٧ - رسالہ قشیریہ مطبوعہ قاہرہ صفحہ ١٠٤ اور حیات القلوب از علامہ مجلسی، تہران صفحہ ٢٩٩ - ٣٠٠ -

تاریخ میں "حلف الفضول" کے نام سے مذکور ہے جس کا خلاصہ ذیل میں بیان ہوگا:

بنی ہاشم، بنی المطلب، بنی اسد بن عبدالعزی، بنی زہرہ بن کلاب اور بنی تیم بن غرۃ اس "حلف" (م
میں شریک تھے اور اُس کے بڑے محرک رسول اکرمؐ تھے۔ آپ کا سن مبارک اُس وقت ۲۵ سال تھا (ا
سال حضرت خدیجۃ الکبریٰؓ آپ کے عقد میں آئی تھیں۔ "حلف" میں شرکا کی اکثریت کے نام "فضل" تھے
خاطر اس معاہدہ کا نام "حلف الفضول" پڑ گیا)۔ اس حلف نامہ کی کیفیت ابن اثیر (م ۶۳۰ھ) کی "الکا
التاریخ" (جلد دوم) میں اس طرح مندرج ہے[۸]: "...... قسمیں کھا کر معاہدہ کیا گیا کہ مکہ میں مکی یا غیر م
باشندوں میں سے جس کسی کو مظلوم پائیں اُس کے ساتھ مل کر مقابلے کے لئے کھڑے ہو جائیں اور اُ
اعانت کریں تا آنکہ اُس کا حق اُسے واپس مل جائے ...... منصبِ نبوت پر فائز ہونے کے بعد آ
فرمایا کہ "میں اپنے چچاؤں کے ساتھ عبداللہ بن جدعان کے گھر میں حلف الفضول کے موقع پر موجود تھا
اب اسلام کے بعد بھی اگر اس حلف کی طرف بلایا جائے تو میں ایسی دعوت ضرور قبول کروں گا"۔ (ا
اضافہ فرماتے ہیں کہ حاکم مدینہ ولید بن عتبہ کی بعض ناانصافیوں کے خلاف ایک مرتبہ حضرت امام حسینؓ
حضرت عبداللہ بن زبیر نے "حلف الفضول" روش اختیار کرنے کی تہدید کی تھی ۔۔ اور حاکم نے اُ
معذرت کی اور ان بزرگوں کی شکایات رفع کر دیں)۔

"حلف الفضول"، جیسا کہ واضح ہو جائے گا، اجتماعی فتوت کا نمونہ تھا۔ اس پیمان کے داعیوں کے
کارنامے بھی کتابوں میں مرقوم ہیں مثلاً مکہ کے ایک ظالم متمول تاجر نے ایک غریب کی لڑکی کو اغوا کر
گروہ نے، نبی اکرمؐ کی معیت میں، اس مظلومہ کو نجات دلوائی اور اُس کے باپ کی دادرسی کی۔ ظالم تا
منظم گروہِ نوجوانان کے خلاف کچھ نہ کر سکا اور چُپ سادھ لی۔[۹]

نبی اکرمؐ، مکارمِ اخلاق کی تکمیل و تہذیب کی خاطر عالمِ وجود میں تشریف فرما ہوئے ہیں کما
"بعثت لاتمم مکارم الاخلاق" اس خاطر "اہلِ فتوت وجوانمردی" کو حیاتِ طیبہ میں سا
حسنہ پا لینے میں کوئی دشواری نہیں ہوئی۔ شجاعت، سخاوت، مہمان نوازی، جانی دشمنوں کو معاف کرنا

۸۔ کراچی ۱۹۶۳ء، اُردو ترجمہ مولوی مقصود علی خیر آبادی صفحہ ۴۹ ۔ ۵۰۔

۹۔ "محمدؐ پیغمبرے کہ از نو باید شناخت" تالیف ک۔ و۔ گیورگیر مترجم ذبیح اللہ منصوری، طبع تہران صفحہ

ادرسی، محتاجوں کی حاجت برآری، شفقت و رأفت غرض "آنچہ خوباں ہمہ دارند، تو تنہا داری" والی بات یاد اتی ہے۔ اجتماعی فتوت کا ایک نمایاں شعبہ محتاجوں کی حاجت برآری کی خاطر رہا ہے۔ نبی اکرمؐ نے بعثت ے قبل بھی اس سلسلے میں خدمات انجام دی ہیں۔ زکوٰۃ کا حکم صریح "خذ من اموالھم صدقۃ تطھرھم تزکیھم" (الانفال: ۱۵۳) تو ۹ ہجری میں مدینہ منورہ میں نازل ہوا — اس سے قبل بھی نبی اکرمؐ نے مکہ مکرمہ ں ایسا نظام فرما رکھا تھا کہ لوگ جوانمردانہ دوسروں کی مدد کرتے اور نمود و نمائش سے احتراز کرتے تھے۔[10]

فتیان، صوفیہ کی مانند اپنا سلسلۂ نسبت حضرت علیؓ کے ذریعہ نبی اکرمؐ تک پہنچاتے ہیں۔ صوفیہ ے ایک سلسلہ (نقشبندیہ) کی ایک شاخ کی نسبت حضرت ابوبکر صدیقؓ سے منسوب ہوتی ہے، مگر توت کے تمام (۴ یا ۱۷) سلسلے صرف حضرت علیؓ سے ہی جا ملتے ہیں۔

اگرچہ ان سلسلوں کی نسبت کے بارے میں محققانہ اصل نہیں ملتی — تاہم حضرت علیؓ کی زندگی جس طرح صوفیہ کی توجہ کا مرکز بنی رہی، بالکل اسی طرح فتیان کی خاطر بھی — کتبِ فتوت میں صحابہ کرامؓ کے احوال خلاق بالخصوص خلفائے راشدینؓ کے اوصاف ملتے ہیں — مگر حضرت علیؓ کی درویشی، مہمان نوازی، سخاوت، فصاحت و بلاغت اور غیر معمولی شجاعت کے کئی واقعات مندرج ہیں مثلاً یہ واقعہ ملاحظہ ہو جو مناقب العارفین (جلد اول[11]) مؤلفہ شمس الدین احمد افلاکی (م ۷۶۰ھ) میں مولانا جلال الدین محمد رومی (م ۶۷۲ھ) کی زبانی منقول ہوا ہے: "...... اسد اللہ الغالب علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ نماز فجر ادا کرنے مسجد النبیؐ کی طرف جا رہے تھے۔ ایک بوڑھے یہودی کو آگے چلتے دیکھا۔ امیر المومنین علیؓ نے اپنے حسنِ اخلاق، مروت و فتوت کے تحت اُس بوڑھے کے ادب کو ملحوظ رکھا، اُس سے آگے نہ بڑھے اور آہستہ آہستہ پیچھے چلتے رہے۔ اس طرح اتنا وقت گزر گیا کہ اگر خدائے جلیل کے فرمان سے حضرت جبریل امینؑ نبی اکرمؐ کو پہلی رکعت میں تاخیر فرمانے کا اشارہ نہ کرتے تو حضرت علیؓ اس رکعت کے ثواب سے محروم ہو جاتے" (ترجمہ) ایسے ہی کئی دوسرے واقعات فتوت ناموں میں مندرج ہیں۔ "لا فتیٰ الا علی لا سیف الا ذوالفقار" کے کلمات مبارک کتب احادیث میں موجود اور اہلِ فتوت بلکہ سب کے ہاں ہی مروج و مقبول رہے ہیں۔ کہتے ہیں کہ

---

۱۰ ۔ مجلہ معارف اسلامی شمارہ ۹ ستمبر ۱۹۶۹ء، سازمان اوقاف تہران صفحہ ۴۳ ۔

۱۱ ۔ مطبوعہ انقرہ ۱۹۶۴ء صفحہ ۱۱۲ ۔ ۱۱۳ ۔

ک اُحد میں جب حضرت علیؓ غیر معمولی دادِ شجاعت دے رہے تھے، تو ہاتفِ غیبی نے ان کی خاطر یہ کلما ادا کئے اور پیغمبر اکرمؐ نے بھی یہ الفاظ دہرائے[12]۔ نیز ذوالفقار[13] حضرت علیؓ کو مرحمت فرمادی ۔ شجاع ی بنا پر حضرت علیؓ کے القاب حیدر، کرّار، اسداللہ یا شیرِ خدا وغیرہ ادبیاتِ اسلامی میں معروف و مروّ پ کا ایک اور لقب "ھل اتیٰ" ہے۔

"ھل اتیٰ" دراصل سورۃ الدھر کی آیۂ ابتدائی کے افتتاحی کلمات ہیں "ھل اتیٰ علی الانسان حی ن الدّھر لم یکن شیئاً مذکوراً"۔ اس سورہ کی آیات ۸ اور ۹ میں راہِ خدا میں مخلصانہ خرچ کر لوں کے اوصاف گنائے گئے ہیں "ویطعمون الطعام علی حبّہ مسکینا ویتیما واسیراً۔ انّما نطعمکم اللّٰہ لا نرید منک جزاء ولا شکوراً"۔ اور بقول بعض ان آیات میں حضرت علیؓ (نیز حضرت فاطمہ بتولؓ) کے واقعۂ ایثار کی طرف اشارہ ہے[14]۔ آپ نے بحالتِ صوم، افطاری کی خاطر ما حضر دو دن تک سائ کو دے دیا۔ اپنی احتیاج پر دوسروں کی احتیاج کو ترجیح دی اور خود بھوکے رہے۔ فارسی کے متعدد شعرا ہاں "ھل اتیٰ" حضرت علیؓ کے لقب کے طور پر استعمال ہوا ہے۔ دو شعر ملاحظہ ہوں:

آفتابِ کبریا، دریائے درّ "لافتیٰ" فخرِ آلِ مصطفیٰؐ مخصوصِ نصِّ ھل اتیٰ[15]

بانوی آں تاجدار "ھل اتیٰ" مرتضیٰ، مشکل کشا، شیرِ خدا[16]

۱۲۔ کتاب الفتوۃ ابن المعمار، صفحہ ۱۴۲۔

۱۳۔ شمشیر ذوالفقار کے بارے میں اختلاف ہے کہ آیا یہ جنگِ خیبر کے مالِ غنیمت میں ہاتھ لگی تھی؟ نبی اکرمؐ کی میں رومی سفیر مقوقس نے تحفہ کے طور پر پیش کی تھی؟ یا یہ کہ جنگِ بدر میں ایک کافر عاص بن منبّہ کے جانے پر اُس کی یہ شمشیر رسولِ پاکؐ کی خدمت میں پہنچائی گئی تھی؟ تفصیل: کتاب الفتوۃ ابن المعمار صفحہ اور گلستانِ سعدی بخش یکم (صفحہ ۲۵) پر ڈاکٹر سید خلیل خطیب راہبر کا حاشیہ۔

۱۴۔ کتاب الفتوۃ ابن المعمار الحنبلی (م ۶۴۲ ہجری) با مقدمہ پروفیسر ڈاکٹر مصطفیٰ جواد، طبع بغداد صفحہ ۲۸۴، ۲۸۵، اور کیمیائے سعادت از امام محمد ابو حامد غزالی طبع تہران صفحہ ۵۴۹۔

۱۵۔ شعر سلمان ساوجی (م ۷۷۸ ہجری) کا ہے۔

۱۶۔ علامہ اقبال: اسرار و رموز صفحہ ۱۷۷۔

اسلامی دَور میں اجتماعی جوانمردی کا آغاز

اجتماعی، معاشرتی یا رفاہی جوانمردی (فتوت) سے مراد فتیان کا رفاہِ عامہ کے کاموں میں حصہ لینا؛
کی داد رسی اور ظالموں کو کیفرِ کردار تک پہنچانا، محتاجوں کی حاجت براری اور اس قسم کے مقصد در
گروہ در گروہ منظم ہونا ہے۔ بظاہر ایسی پہلی تنظیم کوفہ میں وجود میں آئی اور اس کا محرک، حاکم عراق
بن یوسف ثقفی کے مظالم تھے خصوصاً اس کی وہ درشتیاں اور سختیاں جو اُس کے دورِ امارت (
۱۴ ۷ ھ) میں رونما ہوئیں۔ کوفہ کا یہ گروہِ فتوت، عمالِ حکومت کی سختیوں کے خلاف سینہ سپر تھا
چھپا کر ان پر حملے کرتا اور مظلوموں کا انتقام لیتا تھا۔ اُس وقت کے فتنوں کو رفع کرنے میں حجاج
کے عمال کو سختی کرنا پڑتی تھی — بعض اوقات بے گناہ لوگ بھی اس سختی کی لپیٹ میں آجاتے تھے۔
جوانمردان بے انصافیوں کے خلاف اُٹھ کھڑے ہوتے اور ظالم عمال کا ہر ممکن طریقے سے احتساب
یہی وہ لوگ ہیں جن کو "عیار" اور "شطار" وغیرہ کے ناموں سے یاد کیا جاتا ہے۔ ان جوانمردوں کے ذکر
نظامِ فتوت کی تشکیلات اور نظامِ تربیت کا ذکر ضروری ہے۔

مراکزِ جوانمردی

فتوت کے مراکز "لنگر گاہ" یا "زوایا" (جمع زاویہ) کہلاتے جو صوفیہ کی خانقاہوں اور صوامع
قرونِ وسطےٰ میں یہ مراکز، مسافروں، بے نواؤں اور معذوروں کے مأمن تھے۔ یہاں محتاجوں اور
پوری خاطر و مدارات کی جاتی تھی۔ جوانمرد کسب کرتے، اپنی کمائی رئیس مرکز کے پاس جمع کراتے ا
کی فراہمی سے ان مراکز اور لنگر خانوں کا پورا خرچ چلاتے تھے۔ امراء سے برضا یا بہ سختی رقم بٹورنا
بن چکا تھا۔ یہ جوانمرد، عوامی گروہ اور گم نام زندگی بسر کرتے تھے — زیادہ پڑھے لکھے نہ تھے کہ اپ
کو قلم بند کرتے۔ معاصر مؤرخین میں سے کم نے ہی ان کی طرف توجہ دی البتہ ساتویں اور آٹھویں صدی
دو مؤلفین نے ان لوگوں کے اخلاق و کردار اور ان تنظیموں کے بارے میں کافی لکھا ہے — یہ
ایران اور ایشیائے صغیر (موجودہ ترکی) کے جوانمردوں کے بارے میں ہیں مگر ان سے نواحی عرب م
کا اندازہ لگانا مشکل نہیں ہے۔ ہمارا پہلا مؤلف ناصر یا ناصری سیواسی اناطولیائی شاعر ہے جس
منظومہ ۶۸۹ ہجری میں مکمل کیا ہے۔ اس کتاب کے کوئی ساڑھے آٹھ سو شعر ہیں جن میں

میں بڑی ذی قیمت اطلاعات موجود ہیں۔ اس کتاب سے ہم کئی مقامات پر استناد کریں گے۔

دوسری کتاب ابن بطوطہ طنجی مراکشی (م ۷۷۹ھ، ۱۳۷۸ء) کی تالیف "تحفۃ النظّار فی غرائب الامصار و عجائب الاسفار" معروف بہ "الرحلہ" (سفرنامہ) ہے۔ ابن بطوطہ اناطولیہ اور اس کے نواح نیز ایران کے "اخیتہ الفتیان" یا "اِخوہ" کا بالتفصیل ذکر کرتا ہے۔ "اخی"[۱۸] یا "جوانمرد" مہمان نواز، غریب پرور، مسافروں کی دلجوئی کرنے والے، ظالموں سے نبرد آزما اور شعائر دینی کی بے حرمتی کرنے والوں کا سختی سے احتساب کرتے تھے۔ مراکشی سیاح رقم طراز ہے: "...... اگرچہ اصفہان اور شیراز کے لوگ مہمان نوازی اور مسافروں کا خیال کرنے میں جواب نہیں رکھتے، لیکن اناطولیہ اور اس کے گرد و نواح کے "فتیان" کی اور ہی بات ہے۔ مجھے اپنے سفر کے دَوران ایسے نیک سرشت اور دوسروں کے حقوق کا خیال کرنے والے لوگ کہیں نہیں ملے۔" وہ ایک جوانمرد خرّاز کے بارے میں لکھتا ہے: "...... تقریباً دو سو اہلِ حرفہ اور دست کار اس کے ماتحت ہیں۔ جو کچھ کماتے ہیں، اپنے رئیسِ گروہ کے توسط سے یہاں کی خانقاہ اور لنگر خانے کی خاطر پس انداز کرتے اور یہاں کا خرچ چلاتے ہیں"۔ ابن بطوطہ نے بعض "باغی" جوانمردوں کی داستانیں نقل کی ہیں مثلاً جمال لوک سیتانی کے بارے میں لکھتا ہے: "...... اس سیتانی جوانمرد نے عرب اور عجم کے شاہسواروں کا ایک بڑا گروہ اپنے گرد جمع کر رکھا اور ان کی مدد سے دوسروں کی خاطر راہزنی کرتا ہے۔ وہ ہر کسی پر ڈاکہ نہیں ڈالتا۔ مشہور ہے کہ وہ دست بدعا رہتا ہے کہ خدا کرے صرف ایسے لوگ اُس کی راہزنی کا نشانہ بنیں جو زکوٰۃ کی ادائیگی اور حقوقِ واجبہ کی بجاآوری میں تساہل برتتے ہیں ...... وہ مالِ یغما سے خانقاہیں اور مراکز بناتا اور محتاجوں کی مدد کرتا ہے۔ مدت ہوگئی یہ جمال اسی طرح زندگی گزار رہا ہے۔ وہ اپنے سواروں کے دستوں میں بیابانوں میں پوشیدہ زندگی گزار رہا ہے اور لوگ اُسے کم ہی جانتے ہیں......" [۱۹]

۱۸۔ اخی کو بعض محققین اقی کی بدلی ہوئی صورت (خ = ق) مانتے ہیں جس کے معنی ترکی آذربائیجانی لہجے میں سخی اور فیّاض کے ہیں؛ ملاحظہ ہو مجلّہ دانشکدۂ ادبیات، تہران شمارہ ۲ سال ۱۳۳۵ش صفحہ ۹۲۔ مگر راقم الحروف اسے عربی ہی تسلیم کرتا ہے۔ بظاہر نبی اکرمؐ کی قائم فرمودہ (مہاجر و انصار کے درمیان) رسم اخوّت اور مواخات سے فتیان نے یہ استناد کیا ہے۔

۱۹۔ فارسی ترجمہ طبع تہران صفحہ ۲۸۱ تا ۲۹۹۔

جوانمردوں کے لنگر خانے (اجتماع گاہیں) دوسروں کو سہولت پہنچانے کے وسائل سے معمور تھے۔ خالی اوقات میں لوگ ورزش گاہوں میں جاتے تھے۔ ورزش گاہوں کے آداب بھی "جوانمردانہ" تھے اور یہ مقامات لنگر خانوں سے متصل تھے۔ شاہسواری (فروسیت) اور فنونِ حرب کی یہاں تربیت ملتی تھی۔ صلیبی جنگوں کی احتیاجات نے رضاکارانہ افواج کو بہت ترقی دے دی تھی اور جیسا کہ آگے عرض ہوگا، عربِ عجم کی جوانمردانہ تنظیموں نے اس کام کی ضروریات کو کماحقہٗ پورا کیا تھا۔ مسلمانانِ اندلس و صقلیہ (سسلی) کی جوانمردی (CHIVALRY)[20] کے نمایاں خدوخال شاہسواری اور آدابِ شہامت تھے۔ ان آداب کے زیرِ اثر ہی اہلِ فرنگ کی "عیارانہ" "جوانمردی" (KNIGHTHOOD یا KNIGHT-ERRANCY) پروان چڑھی ہے۔

"جوانمردوں" کی تربیت

ہر عملی کام کی خاطر تعلیم کے علاوہ تربیت کی ضرورت ہے۔ "تصوّف" کے سلوک کی مانند "فتوّت" کی خاطر بھی ایک خاص اور مفصل تربیتی کورس ترتیب دیا گیا تھا جس کا ایک خاکہ یہاں پیش کر دیا جاتا ہے۔

نوجوان، عاقل، بالغ نیز مروّت، حیاء اور استقامت احوال کے حامل افراد "مسلکِ جوانمردی" سے وفاداری کا حلف نامہ اُٹھا کر اس کی رکنیت کے "امیدوار" بن سکتے تھے۔ صاحبانِ فتوّت کی خاطر آغاز میں بڑے سخت قسم کے اخلاقی اوصاف لازم تھے۔ ابن المعمار الحنبلی نے "کتاب الفتوّة"[21] میں فتیان کی خاطر لازم قرار دیا ہے کہ وہ ذنوب کبائر اور صغائر سے محترز رہیں۔ یہ فہرست خاصی طویل ہے۔ خلاصۂ مطلب یہ لکھا ہے کہ جس کام سے دعوٰیِ اسلام باطل ہو، اُس سے ادّعائے فتوّت بھی باطل ہو جاتا ہے۔ اگرچہ دور میں فتیان نے کئی بدعات اور بداخلاقیاں اپنا لیں، مگر کتبِ فتوّت میں کم از کم ... ایسے مذکور ہیں جن کا امتحان کرنے کے بعد جوانمردی کی تنظیم کسی کی امیدواری کو قانوناً جائز ... کورس میں شامل کیا جاتا تھا۔ ان صفات کو کسی شاعر نے نظم کر دیا ہے اور اس کی نسبت ... (م ۶۱۸ھ) اور عبداللہ المتقی خراسانی (م ۹۲۰ھ) سے کی جاتی رہی مگر ... اس کا نظم ...

بو
کو
دو
ایرا
کا
منہ

---

۲۰ - یہ لفظ بظاہر عربی سے اخذ کیا گیا اس لئے کہ شاملِ "تشاملِ عربی" میں ... کے ساتھ حملہ (ملاحظہ ہو المنجد طبع بیروت)۔ فرانسیسی لغت میں یہ لفظ CHEVALIER ہے اور ... صفحہ ۸۸۸ - ۲۶۰ -

،ہجری کا کوئی شاعر معلوم ہوتا ہے جس کا تخلص "عطار" رہا ہے۔ ۸۴ ابیات کی حامل[22] اس دلچسپ نظم
یان کے ۲۷ اوصاف نہایت عمدگی سے بیان کئے گئے۔ آغاز و انجام ملاحظہ ہو:

الا اے ہوشمندِ خوب کردار بگویم باتو رمزے چند از اسرار
چو دانش داری و ہستی خردمند بیاموز از فتوت نکتہ ای چند
کہ تا در راہ مردان رہ دہندت کلاہِ سروری بر سر نہندت
اگر خواہی شنیدن گوش کن باز زمانی باش با ما محرم راز
چنیں گفتند پیرانِ مقدم کہ از مردی زوندے درمیان دم
کہ ہفتاد و دو شد شرطِ فتوت یکی زان شرط ہا باشد "مروت"[23]
بگویم باتو یک یک جملۂ راز کہ تا حشمت بدیں معنی شود باز
نخستین، راستی را پیشہ کردن چو نیکاں از بدی اندیشہ کردن ...
اگر خواہی کہ ہم معنی بدانی "فتوت نامۂ عطار" خوانی
خدا یارِ تو باشد در دو عالم چو مردانہ درین رہ می زنی دم

یہ سارے اوصاف مختلف باتوں کے ذکر میں بیان ہو جائیں گے — نمایاں اوصاف یہ ہیں کہ میدواری کا طالب" نیکوں کی مجلس میں بیٹھنے والا، بخشش کا واپس نہ لینے والا، ہر قسم کے لوگوں کے تقہ نباہ کرنے والا، بزرگانِ فتوت کا احترام ملحوظ رکھنے والا اور حتی الامکان حقوق العباد بجا لانے الا ہو۔[24]

چالیس سلبی صفات والے افراد گروہِ "فتوت" میں شمولیت کے "امیدوار" نہیں بن سکتے تھے۔ ابتداء ماس فہرست میں مختلف پیشہ ور بھی شامل تھے مگر بعد میں، جیسا کہ ذکر ہوگا، پیشہ وروں کو نہایت محترم

۲۲۔ راقم الحروف نے اسے تصحیح کرکے چھپوایا ہے: مجلہ معارف اسلامی، تہران شمارہ ۸ اپریل ۱۹۶۹ء صفحہ ۸۶-۹۲۔

۲۳۔ مروت کی تعریف ابن المعمار کی کتاب الفتوۃ میں (صفحہ ۱۴۹) اس طرح مذکور ہے: "...... المروۃ شعبۃ من الفتوۃ ...... ھی صفۃ باطنۃ والفتوۃ صفۃ ظاھرۃ من فعل الخیر والکف عن الشر"

۲۴۔ تصوف در ایران صفحہ ۱۴۰۔

رمکرّم مقام دیا جانے لگا۔ فتوّت کے دورِ عروج میں جو لوگ فتوّت سے محروم رکھے جاتے تھے، ان میں شریت حقوق العباد کے تلف کرنے والوں کی ہوتی تھی اور لوگ اسی پیمانے سے ان کی کارگزاریوں کو ہدفِ ملامت ماتے تھے یہ لوگ ذخیرہ اندوز، گراں فروش، چغل خور، بہتان تراش، کارِ خیر میں مخل اور کارِ بد پر مُصر، راشی، رتشی اور "تواصوا بالحق وتواصوا بالصبر" [۲۵] سے روگرداں ہوتے تھے۔

"امیدداری" سے گروہ "جوانمردی" میں داخلے تک کئی مراحل تھے جن کو طے کرنا لازمی تھا۔ "امیدوار" (طالب یا صغیر) گروہِ فتیان کے کسی ممبر کے تعارف سے (اُسے "استاد" یا "مطلوب" کہتے تھے) اپنی درخواست "ناظر" (پیرِ فتوّت یا نقیب) کی خدمت میں پیش کرتا تھا۔ اُسے چالیس روز تک "ناظر" اور "استاد شد" (طالب کا مخصوص کمر بند باندھنے والا، جس کا ذکر آرہا ہے) کی خدمت کرتا ہوتی تھی۔ سالکانِ تصوّف کی مانند اُسے جسمانی امتحانات سے گزرنا ہوتا تھا اور اس چلّہ نما مرحلے کے بعد اُسے "ابن" کا لقب دیا جاتا اور گویا گروہِ فتوّت میں داخلہ کا اہل قرار دے دیا جاتا تھا مگر اس بات کا اعلان مجمع خاص میں کیا جاتا تھا۔

ایک یا چند "ابن" کو گروہ فتیان میں شامل کرنے کی خاطر ایک خاص اور باقاعدہ تقریب منعقد ہوتی تھی جس کے مراسم کا خلاصہ حسبِ ذیل ہے؛

"نقیب" ۲۸ امور انجام دیتا تھا جن کو فرائض، سنن اور مستحبات کے نام دیئے جاتے تھے۔ خاص دعائیں پڑھی جاتی تھیں۔ "ابن" شہر کے جوانمردوں کی خاطر تواضع کا انتظام کرتا تھا۔ اس وقت شیرینی تقسیم ہوتی اور خوشی منائی جاتی تھی۔ "استاد شد" اور "ابن" (بحالِ ساکت وصامت) دو سجادوں پر قبلہ رو ہو کر بیٹھتے تھے۔ "ابن" سے ایفائے عہدِ فتوّت کی تلقین کی جاتی، اُسے خرقۂ فتوّت پہنایا جاتا، نمکین پانی کا گلاس (کاس الفتوۃ) پلایا جاتا، مخصوص شلوار پہناتے اور اُس کے آزار بند میں تین گرہیں لگاتے اور سر پر ٹوپی رکھتے۔ "ابن" اُٹھ کر شمع روشن کرتا اور اعلان کر دیا جاتا کہ فلاں ابن فلاں آج سے "فتیٰ" بن گیا ہے۔

"فتوّت" کی ظاہری تربیت اور رسوم کو ہم نے نہایت اختصار سے لکھا ہے ــــ ان اعمال کی توجیہات کو بھی زیادہ مفصل نہیں لکھا گیا ہے تاہم ذرا سی روشنی ڈالنا ضروری معلوم ہوتا ہے؛

خرقۂ فتوّت کی کیفیت خرقۂ تصوّف کی سی ہے۔ بعض صوفیہ اور بزرگوں کے کئی کئی خرقوں کا ذکر ملتا

ان میں بعض خرقے فتوت کے اور بعض صُلبی نسبت کی خاطر تھے مثلاً سید علاء الدولہ سمنانی (م ۷۳۶ھ)،
سید علی ہمدانی کے خرقے جن کی وجہ سے ان دونوں کو "صاحب نسبت ثلاثہ" لکھا جاتا رہا ہے۔ ۲۶

آب نمکین پلانے کی نسبت کی حیثیت مسنون مانی جاتی رہی۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ جوانمردوں میں نمک سی ملاحت، قوت استلذاذ اور حق نمک پہچاننے کی تحریک موجود ہو۔ شلوار عفت وعصمت کا اور کلاہ کا مظہر تھی ـــ جوانمرد کہا کرتے تھے کہ کلاہ وشلوار جان سے عزیز ہے۔ امیر سید علی ہمدانی رسالہ "فتوت" میں لکھتے ہیں: "...... کلاہ فتوت، بزرگی ومکرمت کا تاج ہے اور شلوار ستر عورت کا خرقہ اور علامت عفت ہے۔ عبادات میں مرد کا ستر از ناف تا زانو ہے اور اس مقام کی ساتر شلوار ہے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام پر آئی تھی کہ ستر کی سخت محافظت کرو۔ حضرت کے پاس دو شلواریں ہوتیں، ایک کو دھلاتے تو دوسری پہنتے۔ کلاہ وشلوار، فتوت کا خرقہ ہیں۔"

ناصری نے بھی سنت شلوار کو حضرت ابراہیمؑ سے منسوب کیا ہے۔ وہ اپنے "فتوت نامہ منظوم" میں لکھتا ہے کہ جب حضرت ابراہیم (و اسمٰعیل علیہما السلام) خانۂ کعبہ کو تعمیر فرما رہے تھے، تو جبریلؑ امین نے ان کو سراویل مبارکہ پہنائی اور اس کے آزار بند میں تین گرہیں لگائی تھیں:

اولش "بند" میان تربیہ | تاکہ حاصل گردد او را تصفیہ
ہم دوم بستن برائے خدمت است | ہم چنیں از بہر جاہ وحشمت است
لیک ایں را آخرش صحبت بود | از وجودش خلق را راحت بود

یہ ہے فتیان کی سنت ابراہیمیؑ۔ بقول شاعر، نمرود لعین نے حضرت ابراہیمؑ کو آتش سوزاں میں ڈالتے وقت آپؑ کی بے احترامی کرنا چاہی تھی مگر آتش کے گلستان بننے کے دوران حضرت جبریلؑ امین نے آپ کو شلوار بہشتی پہنا دی تھی:

تا نہ بیند ہیچ کس اندام او | تاکہ نہ شنید بدی در نام او
پس اساس ورسم شلوار اے رفیق | ماند از ابراہیمؑ در باب طریق

۲۶۔ فصل الکتاب لوصل الاحباب با ضمیمہ رسالہ ذکریا از امیر سید علی ہمدانی طبع تاشکند ۱۹۱۳ء
اور روضات الجنان وجنات الجنان جلد اوّل طبع تہران صفحہ ۳۴۳۔

حضرت ابراہیمؑ کی مذکورہ شلواریں نبی آخرالزماںؐ کو مرحمت ہوئیں اور آپؐ نے حضرت علیؓ کو دیں۔ یہ بے شاعر کی توجیہہ جس کی کوئی اصل نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ معاصر علماء مثلاً علامہ عبدالرحمٰن ابن جوزی بغدادی م ۵۹۷ھ[27] اور امام ابن تیمیہ حنبلی (م ۷۲۸ھ)[28] نے ان استنادات اور بے سرو پا رسوم پر اعتراضات کیے اور ان کو "بدعات فی الدین" قرار دیا۔ البتہ یہ بزرگ بھی فتیان کی عملی سرگرمیوں کو بنظرِ استحسان دیکھتے تھے۔

فتوت اجتماعی "شطاری" اور "عیاری"

شطار اور عیار، فتیان ہی تھے مگر ان میں تجدد زیادہ آگیا تھا۔

"شطار" (شاطر کا صیغۂ مبالغہ) کی اصطلاح سے معاً ذہن میں تین مفہوم جاگزین ہونے لگتے ہیں: صوفیائے شطار جو سہروردیہ سلسلے کی ایک شاخ شمار کیے جاتے ہیں، قرونِ وسطیٰ کے ورزش کار جو جسمانی مہارت اور کرتب دکھانے میں طاق سمجھے جاتے تھے اور شطاران جوانمرد۔ تینوں گروہوں نے لفظی مفہوم کی مناسبت سے یہ اصطلاحیں وضع کیں اور اپنی جگہ تینوں درست ہیں مگر یہاں ہمارا واسطہ صرف تیسرے گروہ (جوانمردوں) سے ہی ہے۔

شطار ایسے جوانمرد تھے جو اپنے نظریات و عقائد کی ترویج کے لئے سختی و تجاوز سے باز نہ رہتے تھے۔ ایک نیم اخلاقی نیم سماجی گروہ تھا۔ اپنے خیالات کو بروئے عمل لانے کی خاطر قتل و خون ریزی تک کر ڈالنا ان کی نظر میں مستحسن تھا اور "فتوت ناصری" (جس کا ذکر آئے گا) کی ترویج کے بعد ان پر شرعی "حدیں" جاری کی گئیں۔ صدقات، خیرات اور زکوٰۃ جبراً وصول کرتے اور امراء کا ناک میں دم کئے ہوئے تھے۔ اس سلسلے میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کی روش کا حوالہ دیتے تھے جو انہوں نے مانعینِ زکوٰۃ کے سلسلے میں اختیار کی تھی مگر یہ لوگ جب اپنی بات پر اڑ جاتے تو حق کے ساتھ ناحق بھی کر گزرتے تھے۔ غرباء اور مساکین کو اپنے ساتھ ملا لیتے تھے تاکہ ان کی جدوجہد میں شریک رہیں۔ یہ دل سوختہ غرباء امراء سے خواہ مخواہ انتقام جوئی پہ اُتر آتے تھے۔ اس گروہ کے کئی افراد کو خلافتِ عباسی نے "تواّبوں" (خفیہ اور جاسوسی پولیس) میں شامل

۲۷۔ تلبیس ابلیس یا نقد العلم والعلماء طبع قاہرہ ۱۹۲۸ء صفحہ ۴۲۱۔

۲۸۔ الصلۃ بین التصوف والتشیع تالیف ڈاکٹر کامل مصطفیٰ شیبی، جلد دوم، بغداد ۱۹۶۴ء صفحہ

کر لیا تھا - سرزمینِ اندلس میں یہ لوگ "صقورہ" کہلاتے تھے - ایران کے "سربدار درادیش" جنہوں نے آٹھویں صدی ہجری میں استرآباد اور گرگان کے ظالم حاکم طغا تیمور کے خلاف عَلَم بغاوت بلند کیا اور آخر کار اُسے قتل کر کے اقتدار خود سنبھال لیا، شطّار ہی تھے - [29]

شطّاروں اور عیّاروں کی دراصل الگ الگ دو اصطلاحیں، ان کے عقائد اور کاموں میں چنداں حدِ فاصل نہ تھی لہٰذا اب عیّاروں کا ذکر کیا جاتا ہے -

عربی لغتوں میں "عیّار" کے متعدد معانی مندرج ہیں مثلاً چور، شیرِ درندہ، پوشیدہ طور پہ کام کرنے والا اور دھوکے باز - اور "اُردو" نے یہی آخری معانی اس لفظ کو دیئے ہیں (وغیرہ - چونکہ اس لفظ کی عربی اصل اور مادہ معلوم نہیں اس لئے اکثر محققین اسے معرّب مانتے ہیں - خیال ہے کہ اوستا زبان کا لفظ "AYAR" (جس کی تخفیف شدہ صورت "یار" اُردو اور فارسی میں مستعمل ہے) اس کی اصل ہو جس کے معانی "دوست اور رفیق" کے ہیں - "عیّاروں" کے کاموں کی روح یہی یاری اور دوستی تھی [30] - اصطلاحاً عربی میں "عیّار" ایسے چاق و چوبند، گم نام اور کبھی کبھی ہنگامہ آرائی کرنے والے افراد کو کہتے ہیں جو جوانمردوں کی مانند ضعیفوں کی مدد کریں - "عیّار" ان آخری معنی میں ابتداء میں بڑے نیک نام رہے - یہ لوگ بہادر، مہمان نواز اور پوشیدہ طریقوں سے، ریاکاری سے محترز رہ کر، رفاہِ عامّہ کے کاموں میں شریک ہوتے تھے - خارجی، صعلوک (غلطی سے سالوک)، فتیانِ سیفی اور قوچی وغیرہ ان ہی لوگوں کے القاب تھے - [31]

عیّار استبدادی حکومتوں کے خلاف سینہ سپر رہے --- اور حب الوطنی کے تقاضے کے تحت بیرونی حملہ آوروں سے بھی نبرد آزما - ملکی سیاست میں اس گروہ کا عمل دخل تھا - خلیفہ ہارون الرشید (م ۸۰۹ء) کے دو فرزندوں امین الرشید (م ۸۱۳ء) اور مامون الرشید (م ۸۳۳ء) کے درمیان جنگ کے زمانے میں

---

۲۹ - تاریخ سیستان (مؤلف نامعلوم) تصحیح ملک الشعراء بہار، تہران صفحہ ۱۶۱، تاریخ ادبیات در ایران جلد اوّل طبع اوّل از ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا، تہران صفحہ ۳۲ - ۳۳ اور تاریخ تمدنِ اسلام (جرجی زیدان، فارسی ترجمہ: جواہر کلام) جلد ۵، تہران صفحہ ۶۱ - ۶۲ -

۳۰ - مستفاد از یادداشت ڈاکٹر بہرام فرہ وشی، تہران -

۳۱ - کتاب الفتوۃ ابن المعمار صفحہ ۲۸۷ - ۲۹۳ اور سرچشمۂ تصوّف در ایران صفحہ ۲۱۸ -

بغداد کے لوگوں کی حالت دگرگوں ہوگئی تھی۔ حکومت کا نظام مختل ہو چکا اور لوگوں کی جان و مال سخت خطرے میں تھی۔ اس جوانمرد گروہ نے امن و امان قائم رکھنے میں عمّال حکومت کے ساتھ کامیاب تعاون کیا مگر بعض جوشیلے عیاروں نے عمّال سے لڑائی شروع کر دی۔ کچھ دوسروں نے خود بھی لوٹ مار مچا لی۔

عرب ممالک میں بغداد، دمشق، کوفہ، قاہرہ، بصرہ، حزدل، عدس اور موصل، ایران میں خراسان، سیستان اور ماوراء النہر "عیاروں" کے خاص مراکز تھے۔ دمشق میں یہ لوگ "احداث" کہلاتے تھے۔ ان ہی لوگوں نے ۹۳۳ھ میں اُس قافلہ پر حملہ کیا تھا جس میں مشہور مسلمان فلسفی ابو نصر فارابی دمشق سے عسقلان کی طرف سفر کر رہا تھا۔ ان صعالیک سے بہت کم مسافر بچ کر بھاگ سکے۔ حکّام شام نے بڑی مشکل سے ان لوگوں میں سے بعض کو گرفتار کر لیا اور ابو نصر فارابی کے مزار واقعہ دمشق کے نزدیک انھیں سولی دے دی۔[۳۲] ابن جبیر اندلسی (م ۶۱۴ھ) بھی اپنے سفرنامے میں ان جنگجو لوگوں کا ذکر کرتا ہے[۳۳] اور ان کے بارے میں متعدد کتابیں اور مقالے لکھے جا چکے ہیں۔[۳۴]

(مسلسل)

۳۲۔ کتاب الفتوۃ ابن المعمار صفحہ ۱۴، ۲۲ و ۲۹۔

۳۳۔ الرحلۃ لابن جبیر طبع بغداد صفحہ ۲۳۰۔

۳۴۔ مثلاً اسکندر نامہ منثور بہ تصحیح ایرج افشار (تہران)، الملامتیۃ والصوفیہ واہل الفتوۃ تالد ابو العلاء عفیفی (قاہرہ)، داراب نامہ تالیف مولانا محمد بیغمی (تہران)، ماہ نخشب (تہران) از مر سعید نفیسی، یعقوب لیث عیار از ڈاکٹر باستانی پاریزی اور سمک عیار (۵ جلد) مؤلف نامعلوم، مع خانا

قسط ۲

عربی رسم الخط کا آغاز و ارتقاء

فواز احمد طوقان ○ ترجمہ: غلام حیدر آسی، ادارہ تحقیقاتِ اسلامی

نباطی رسم الخط

آغاز و ارتقاء[۳۱] نباطی منقوشات پانچ مقامات پر دریافت ہوئے ہیں۔ ان میں سے اہم ترین مقامات واضح طور پر (ARABIA PETRA) عرب سنگستان میں تھے[۳۲] خلیل یحییٰ نامی نے اپنے زمانہ تک ملنے والے تمام نباطی منقوشات کے حوالہ جات کی ایک طویل فہرست دی ہے۔ نباطی مخطوطات و منقوشات کا مطالعہ اس موضوع سے خارج ہے۔ البتہ ان کے مطالعہ سے ماخوذ نتائج سے آگاہ ہونا ضروری ہے تاکہ نباطی اور عربی رسم الخط کا باہمی تعلق ظاہر کیا جا سکے۔ نامی نے ان منقوشات کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ حصہ اس ہیئت کی وضاحت کرتا ہے جس سے نباطی تحریر گزری ہے[۳۳] دو نکتے حورانی منقوشات کے ابتدائی دور کے امتیازی نشانات کی خصوصیات بتلاتے ہیں۔ کچھ حروف نے دو شکلیں اختیار کیں۔ ایک شکل ابتدائی اور درمیانی مرحلہ میں اور دوسری آخری صورت ہیں۔ نامی کا نظریہ ہے کہ دوسری صورت نے مقسم الفاظ کا کام سرانجام دیا ہے[۳۵] دوسری خصوصیت چند حروف کا بائیں جانب پھیلنا اور ترچھا ہونا ہے۔ یہ محض اس خواہش کی بنا پر ہو سکتا تھا کہ لفظ کے حروف کو آپس میں ملایا جا سکے۔[۳۶]

---

[۳۱] میں نے زیادہ تر نامی کی فراہم کردہ معلومات پر دو وجوہ کی بنا پر اعتماد کیا ہے۔ ایک اس کا اصلی ماخذ اعتماد ثانیاً اس کی وہ شہرت جس کا وہ اپنے عمدہ مطالعہ کی بنا پر مستحق ہے۔

[۳۲] نامی۔ حوالہ گزشتہ۔ ص ۱۵

[۳۳] نامی۔ حوالہ سابقہ ص ۱۵ تا ۲۴

[۳۴] نامی۔ حوالہ سابقہ ص ۲۶-۲۷

[۳۵] نامی۔ ایضاً ص ۳۵

[۳۶] نامی۔ ایضاً ص ۳۶

ان حورانی منقوشات کی خصوصیات پہلی اور دوسری صدی عیسوی کے نباطی منقوشات میں بھی جاری رہیں[۳۷]۔ وقت اور مہارت نے حروف کو زیادہ واضح صورت دے دی تھی[۳۸]۔ نباطی منقوشات کی تیسری ہیئت تیسری اور چوتھی صدی عیسوی پر حاوی ہے[۳۹]۔ نامی نے ان مخطوطات میں استعمال شدہ ہر حرف تہجی پر بحث کی ہے[۴۰]۔ حروف کی صورتوں میں تنوع کی بنا پر ہر حرف کی کوئی معیاری صورت اخذ کرنا بہت مشکل ہے[۴۱]۔ ہاں البتہ یہ وہ دور ہے جس میں نباطی حروف نے اپنی قدیم بنیادی صورت کو چھوڑ کر نیا عربی قالب اختیار کرنا شروع کیا ہے[۴۲]۔

نباطی خط کی خصوصیات | خلیل یحییٰ نامی نے نباطی خط کی پانچ اہم خصوصیات درج کی ہیں[۴۳]۔ یہ مندرجہ ذیل خصوصیات عربی خط کی خصوصیات سے ملتی جلتی ہیں :-

۱۔ **حروف کی بندش** :- ایک مستقل اکائی بنانے کے لئے ایک لفظ کے حروف کو باہم جوڑ دیا جاتا ہے لفظ ب ر کو ہمیشہ ملا کر لکھا جاتا جب کہ دوسرے حروف کو جوڑنے کا عمل بہت کم تھا۔ خط کے دوسرے دور میں ہر دو حرفی لفظ کے دو حروف جڑے ہوتے تھے۔ اور ارتقاء کے تیسرے دور میں تمام الفاظ کے حروف کو جوڑ دیا جاتا، خواہ ان کے حروف کی تعداد کتنی ہی ہو[۴۴]۔

حروف کو آپس میں ملانے اور جوڑنے کے چار طریقے تھے[۴۵]۔

(۱) **الاسناد** - اس طریقہ میں ایک حرف کو اس کے مابعد کے حرف کی کمر پر رکھ دیا جاتا۔ مثلاً ب ر کے لئے

(ب) **الربط** - اس میں ایک حرف کو مابعد کے حرف کے سرے سے جوڑ دیا جاتا۔ مثلاً ب ر کے لئے

(ج) **المزج** - اس طریقہ سے دو حروف ایک سانچے میں ڈھال دیئے جاتے۔ لیکن یہ طریقہ صرف ایک

---

[۳۷] نامی۔ حوالہ بالا۔ ص ۳۶ - ۳۷ ہر حرف کی تبدیلی اور ارتقاء پر نامی نے بحث کی ہے۔ دیکھیں نامی حوالہ بالا - ص ۴۶ - ۶۳ - [۳۸] یہ معمولی سی تبدیلی نباطی خط کی دوسری ہیئت دوسرے دور کی نشاندہی

[۳۹] نامی۔ حوالہ بالا - ص ۶۵

[۴۰] نامی۔ حوالہ بالا - ص ۷۲ - ۸۲

[۴۱] نامی۔ حوالہ سابقہ - لوح نمبر ۴

[۴۲] نامی۔ الیضاً ص ۸۴

[۴۳] نامی۔ حوالہ سابقہ۔ ص ۸۵ - ۸۸

[۴۴] نامی۔ حوالہ سابقہ - ص ۸۵ - ۱

[۴۵] نامی۔ حوالہ سابقہ - ص ۸۶

مثال میں باقی رہا اور وہ ہے ل ا کے لئے لا۔

(د) النظم۔ اس میں حروف کو ایک لکیر کے ذریعے پرو دیا جاتا۔ نباطی میں حروف کو لکیر کے اوپر رکھا جاتا ہے۔ مثلاً ع ب د ر کے لئے عبدر

۲۔ علامات وقف :۔ یہ ایسے حروف تھے جو فصل کرنے کے لئے لفظ کے اختتام پر استعمال کئے جاتے۔ چار طریقے مستعمل تھے۔ ان میں سے اہم ترین حرف کا دراز کرنا تھا۔ جیسے ب، ف اور ق میں سے کوئی حرف اگر لفظ کے آخر میں ہوتا تو اسے دراز کر دیا جاتا۔[۴۶]

۳۔ الاعجام۔ (نقطے لگانا) :۔ قدیم عربی مخطوطات کی طرح نباطیوں کے ہاں حروف میں ایک دوسرے سے امتیاز پیدا کرنے کے لئے نقطوں کا رواج بالکل نہیں تھا۔[۴۷]

۴۔ تائے تانیث (ۃ) : یہ گول ۃ کے بجائے لمبی ت مستعمل تھی۔

عربی میں بھی اس تائے تانیث کو آغازِ اسلام میں لمبی "ت" سے لکھا جاتا تھا۔[۴۸]

(۵) حروف علت : نباطی میں حروف علت کی صوتی علامات باقی نہیں رکھی گئیں۔ الف (ا) نے (ءہمزہ یا فتحہ) واو نے ضمہ (و) اور یا نے یِ (کسرہ) کھو دیا تھا۔ یہ حضرت عثمانؓ (عہدِ خلافت ۲۳ھ تا ۳۵ھ) کے قرآنی رسم الخط سے مشابہ تھے جن سے یہ صوتی سانچے خارج کر دیئے گئے تھے۔ مثال کے طور پر الرحمان کو الرحمٰن، النبیین کو النبین، میلوون کو یلون حتیٰ کہ عثمان کو عثمن لکھا جاتا۔[۴۹]

۶۔ اسمائے معرب : نباطی کے معرفہ اسمائے معرب کے آخر میں واو کا اضافہ کیا جاتا تھا۔[۵۰] عربی میں یہ صوت صرف ایک اسمِ معرفہ عمرو کے ساتھ باقی رہی ہے۔ اور اس کی وجہ کہ یہ واو کیوں باقی رکھا گیا غالباً یہ ہو سکتی ہے کہ عربی میں ایک اور اسمِ معرفہ عُمَر موجود ہے جو مبنی ہے۔[۵۱]

---

[۴۶] نامی۔ حوالہ سابقہ۔ ص ۸۶ - ۸۷

[۴۷] نامی۔ حوالہ سابقہ۔ ص ۸۷۔ مؤلف کہتا ہے کہ البتہ اس نقطہ میں میں نامی سے اختلاف رکھتا ہوں۔ اس مضمون میں آئندہ سطروں میں واضح ہو جائے گا کہ عربی میں یہ اعرابی نشان و حرکات (نقطے و حرکات) قدیم زمانہ سے رائج تھے۔

[۴۸] نامی۔ حوالہ سابقہ۔ ص ۸۸

[۴۹] نامی۔ ایضاً

[۵۰] نامی۔ حوالہ سابقہ۔ ص ۸۸

[۵۱] نامی۔ حوالہ سابقہ۔ ص ۹۰

۷۔ **غیر متصل حروف**: مندرجہ ذیل حروف ایسے ہیں جو بائیں جانب نہیں جڑتے جب کہ دائیں جانب سے جڑ جاتے ہیں۔ ا۔ د۔ و۔ ر۔ ز [۵۲]

عربی کے منقوشات اور تحریریں: نباطی خط اپنے تیسرے دور میں عربی خط کی طرف واضح میلانات کا اظہار کر رہا تھا۔ پھر اس سے آئندہ دور میں پانچویں اور چھٹی صدی عیسوی کے دوران نباطی خط نے ایک طرف قبل از اسلام کے عربی خط کے لئے اور دوسری طرف سریانی خط کے لئے راہ ہموار کر دی [۵۳]

عربی مخطوطات کے بارے میں مشکل ترین مسئلہ یہ ہے کہ وہ تقریباً ناپید ہیں۔ قبل از اسلام کے مخطوطات کی تعداد ایک ہاتھ کی انگلیوں سے بھی زائد نہیں۔ اغلباً یہ صورتِ حال مذہبی وجوہ کی بنا پر ہے۔ اگر اس عہد کے مخطوطات و لوحات تلاش کئے جائیں تو وہ حجاز میں ہی ملیں گے [۵۴] چونکہ غیر مسلموں کے لئے حجاز کا دروازہ بند ہے۔ اس علاقہ میں وہ اس قسم کی مہم جاری نہیں رکھ سکتے اور خود مسلمان اس سرزمین کے تقدس کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس جدوجہد سے احتراز کرتے ہیں۔ بنا بریں موجودہ علماء و ماہرین آثار قدیمہ کو ان ہی مخطوطات و لوحات سے زیادہ سے زیادہ کام لینا ہو گا جو اب تک دستیاب ہوئے ہیں۔ اسلام کی ترقی و انتشار کے ساتھ ساتھ مخطوطات اور تحریر کی دیگر صورتیں تعداد میں بڑھنے لگیں۔ عہد جاہلیت کے صرف پانچ مخطوطات ہیں۔ ایک تیسری صدی عیسوی کا، دوسرا چوتھی صدی کا اور بقیہ تین چھٹی صدی عیسوی کے ہیں [۵۵] پہلا مخطوط خالص عربی نہیں ہے۔ غالباً یہ اس دور کے آغاز کا ہے جبکہ نباطی طرز تحریر نے اپنا قدیم خاصہ ترک کرنا شروع کیا تھا۔ ان مخطوطات میں سے پانچواں مخطوط تقریباً نصف صدی تک معمہ بنا رہا تا آنکہ لٹمن (LITTMAN) نے ۱۹۱۱ء میں اسے حل کر لیا۔ [۵۶]

---

[۵۲] نامی۔ حوالہ سابقہ۔ ص ۸۶

[۵۳] وجہ یہ ہے کہ نباطی یا تو عربی میں لکھنے لگے یا سریانی میں۔ بہر کیف جو بھی صورت تھی انھوں نے اپنا رسم الخط ترک کر دیا تھا۔ لیکن یہ فرض نہ کر لیا جائے کہ سریانی اور عربی خط کا ماخذ نباطی خط تھا۔ خطوں کے ماخذ کے لئے تفصیلی مطالعے کے لئے ملاحظہ ہو۔ طٰہٰ باقر کی (اصل الحروف الهجائیہ) بغداد ج ۱۔ ۱۹۴۵ء ص ۴۱ تا ۶۱

[۵۴] آئندہ اسی مضمون میں اس امر کے اسباب بتائے جائیں گے۔

[۵۵] ایبٹ۔ حوالہ سابقہ۔ لوح۔ ۱ نمبر ۱ تا ۵۔ ایبٹ نے مکمل شناخت اور حوالہ جات دیئے ہیں۔

[۵۶] نامی۔ حوالہ سابقہ۔ ص ۹۰

اسلام کے آغاز ہی میں تحریر سے خوب کام لیا جاتا تھا۔[57] قرآن مجید کے اوّلین نسخہ سے متعلق روایات میں شک کی کوئی گنجائش نہیں۔ قرآن مجید جیسے ضخیم مسوّدہ کے لئے تحریر میں سرعت اور فن کتابت میں مہارت کی اشد ضرورت ہوئی۔ تاہم ہمارے ہاں ان ابتدائی ایام کی تحریریں بہت کم ہیں۔

محمد حمید اللہ نے مدینہ کے قلعہ سلع میں سے چھ کتبات پائے ہیں۔[58] اس نے ان مخطوطات کی تاریخ ۵ھ دوران ماہِ غزوۂ خندق بتائی ہے۔

حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے دنیا کے مختلف بادشاہوں کے نام مکاتیب کو اس عہد کی نمائندہ تحریر شمار کیا جاسکتا ہے۔ اگرچہ دریافت شدہ تین مکاتیب کے استناد میں شک کیا جاتا ہے تاہم ان کی صحت واصلیت کے تسلیم کرنے کے لئے کافی گنجائش ہے۔[59]

خلفائے راشدین (۱۱تا۴۰ھ ۶۳۳-۶۶۱ء) کے عہد میں تحریر کا استعمال اور زیادہ ہونے لگا۔ تاہم اس عہد کے محدود نمونے ہم تک پہنچے ہیں۔ عہد رسالت اور اس عہد کی تحریروں میں جزئی اور معمولی سا فرق ہے۔ لیکن ان تحریروں سے واضح تبدیلی اور بتدریج ارتقاء کا سراغ ملتا ہے۔[60] اموی عہد کے

---

[57]۔ الاسد۔ حوالہ سابقہ۔ ص ۵۲ تا ۵۸۔ پروفیسر ناصرالدین الاسد نے اس حقیقت کے متعلق وہ دلائل پیش کئے ہیں جو شک سے بالاتر ہیں۔ میری رائے یہ ہے کہ اس خیال (عہد جاہلیت میں عربوں کے ہاں لکھنے کا رواج کم تھا) کو پروفیسر ناصرالدین الاسد کے عمدہ ترین مقالہ کی بنیادوں پر کلیتہً ترک کر دینا چاہیئے۔

[58] محمد حمید اللہ۔ بعنوان "سن ہجرت کے ابتدائی سالوں کے مدنی عربی منقوشات" در رسالہ "ISLAMIC CULTURE" (اسلامی ثقافت) ج ۳، ۱۹۳۹ء، نمبر ۴، ص ۴۲۷

[59] محمد حمید اللہ۔ حوالہ سابقہ۔ ص ۴۲۷

ایتھوپیا کے النجاشی بادشاہ کے نام مکتوب کے لئے ملاحظہ ہو۔ ڈی ایم۔ ڈنلپ (D.M. DUNLOP) جرنل آف رائل ایشیاٹک سوسائٹی۔ جنوری ۱۹۴۰ء ص ۵۴

المقوقس شاہ مصر کے نام مکتوب کے لئے ملاحظہ ہو۔ صلاح الدین المناجد۔ الھیئہ۔ بیروت۔

[60] مندرجہ ذیل چھ قسم کے مخطوطات کی بنا پر میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں۔

(۱) حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے عہد ۱۱-۱۳ھ کے مخطوطات،

ملاحظہ ہو محمد حمید اللہ۔ حوالہ سابقہ۔ ص ۳۴۳ * (بقیہ حوالہ ۶۰ اگلے صفحہ پر)

مخطوطات کی تعداد بھی محدود ہے۔ چونکہ ہر آدمی کو اس عہد کے بکثرت مخطوطات و تحریرات کے ملنے کی توقع ہوتی ہے اس لئے اس قلت کی وضاحت کے دلائل پیش کرنا خاصا دقیق ہو جاتا ہے۔[61] ایبٹ کے مذکورہ مخطوطات[62] کے علاوہ ایک اور مختصر سا مخطوطہ بھی ہے جس کا مائلز نے مطالعہ کیا ہے[63] مائلز کا خیال ہے کہ زمانۂ اسلام کا اوّلین عظیم الشان اور یادگار مسوّدہ یہی مخطوطہ ہے[64]۔ اس کی تاریخ ۵۵ھ یا غالباً ۵۸ھ ہے۔ اس کا دلچسپ ترین اور قابل توجہ حصہ اس میں حرکات و اعراب کی موجودگی ہے۔[65]

عربی خط | خلافت راشدہ کے اختتام تک کے تمام مخطوطات اور تحریریں ایک ہی عہد کی شمار ہوں گی۔ ان میں بہت سی ایسی مشترک خصوصیات ہیں، جن کی توجیہ بآسانی کی جا سکتی ہے۔ مندرجہ ذیل

---

* (بقیہ حوالہ نمبر ۶۰) (۲) باطرانصو۔ یہ مخطوطہ شمالی عراق سے دریافت ہوا اور ۲۲ھ کا ہے۔ ملاحظہ ہو: ناصر النقشبندی۔ کا مضمون بعنوان "عربی مکتوبات کا آغاز" رسالہ سومیر ج ۳۔ جنوری ۱۹۴۷ء ص ۱۳۹

(۳) عمرو بن العاص۔ اوراق پیپرس پر تحریر شدہ (مخطوطہ پیپرس) دو زبانوں پر مشتمل مسودہ ہے۔ اور ۲۲ھ کا ہے۔ ملاحظہ ہو، ایبٹ۔ حوالہ سابقہ۔ لوح نمبر ۴۔ ص ۱۵

(۴) عروہ بن ثابت کا مخطوطہ جو الجزیرہ سے دریافت ہوا اور ۲۹ھ کا ہے ملاحظہ ہو ناصر النقشبندی حوالہ سابقہ۔ ص ۱۴۰

(۵) قاہرہ کا مخطوطہ جسے حسن الحواری نے دریافت کیا اور ۳۱ھ کا ہے۔ ملاحظہ ہو: نامی۔ حوالہ سابقہ۔ ص ۱۱

(۶) سکوں پر کے منقوشات جن کی النقشبندی نے تصدیق کی ہے۔ ملاحظہ ہو: ناصر النقشبندی۔ حوالہ سابقہ ص ۱۴۰-۱۴۱

[61] اس ضمن میں ایک بات یہ ہو سکتی ہے کہ اس قلت کی ذمہ داری سخت گیر عباسی خلافت سے منسوب کی جائے جنہ نے اموی خلفاء کا کوئی نشانِ عظمت، یادگار اور سرکاری دستاویزات باقی نہ رہنے دیئے۔ اس موضوع پر تحقیقی مطالعے کے لئے ملاحظہ ہو۔ حبیب الزیات کا مقالہ "مزاعیم المورخین"۔ "المشرق" بیروت ۱۹۴۸ء نمبر ۲ ص ۱۶۱-۱۶۸ اور ملاحظہ ہو، فلپ۔ کے۔ ہٹی۔ ہسٹری آف سیریا۔ نیویارک ۱۹۵۱ء ص ۵۳۴

[62] ایبٹ۔ حوالہ سابقہ۔ لوح ۳ و ۴

[63] جی۔ سی۔ مائلز: حجاز میں طائف کے قریب آغازِ اسلام کے مخطوطات"۔ جرنل آف دی نیئر ایسٹرن ج ۷۔ ۱۹۴۸ء ص ۲۳۶-۲۴۲

[64] مائلز۔ حوالہ سابقہ۔ ص ۲۴۰

[65] مائلز۔ ایضاً

پیروں میں ان خصوصیات کو درج کیا جاتا ہے۔

الفاظ مجرد اکائیوں کی صورت میں ہوتے تھے۔ الفاظ کے جملہ حروف دائیں اور بائیں دونوں طرف سے باہم متصل ہوتے بجز مندرجہ ذیل حروف جو صرف اپنی داہنی جانب سے ملے ہوتے :

ا۔ د۔ ر۔ ز۔ و۔

حروف کو جوڑنے کے طریقے نباطی رسم خط سے مشابہ تھے۔ البتہ سلسلہ وار پرونے کا طریقہ اس سے مستثنیٰ تھا[66] ایک اور طریقہ بھی مستعمل تھا۔ پچھلے حرف کا سرا ماسبق حرف کی دُم سے ملا دیا جاتا[67] نتیجۃً دوسرا حرف لکیر کے نیچے جا پڑتا۔ یہ صورت ر۔ ن اور ی میں خوب واضح ہے۔[68]

ابتداء یا درمیان میں مستعمل حروف جب آخر میں آتے تو اپنی صورت تبدیل کر دیتے۔ بجز چند حروف کے بقیہ حروف کے لئے یا تو ان کے آخری حصہ کو دراز کرنے کا طریقہ استعمال ہوتا یا پھر حرف کی کلیۃً بدلی ہوئی صورت مستعمل ہوتی۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بعد کے ادوار میں اکثر حروف میں یہ دونوں خصوصیات ملتی ہیں۔ یہ بات ذہن نشین ہونا چاہیئے کہ یہ دونوں طریقے نباطیوں کے ہاں بھی مروج تھے[69] اسی مضمون میں یہ بات پہلے واضح کی جا چکی ہے کہ نباطیوں نے اعراب وحرکات کی علامتیں ترک کر دی تھیں۔ اس عہد کے تمام مخطوطات میں بھی یہی طریق رائج تھا۔ لفظ کے آخر میں آنے والی گول ۃ کے لئے نباطیوں کے برعکس دراز (ت) کی جگہ گول "ۃ" مستعمل تھی۔

زبد اور حران میں دریافت شدہ دو مخطوطوں میں معرب اسمائے معرفہ کے ساتھ حرف واؤ (و) کا اضافہ ہے۔ جس سے واضح ہے کہ عربوں نے تحریر کی یہ خصوصیت نباطیوں سے اخذ کی ہے[70] اسمائے معرفہ کے آخر میں مستعمل تنوین[71] اس عہد کو ظاہر کرتی ہے جب عربی (خط) کا آغاز ہوا۔ یاد رہے کہ باوجود لفظی اکائی کے جو حروف کے آپس میں جوڑ دینے سے حاصل ہوئی، ایک لفظ جب سطر کے آخر میں نامکمل رہ جاتا تو علامتِ وصل (ـ) لگا کر اسے اگلی سطر میں مکمل کیا جاتا۔ نباطی مخطوطات اور قدیم عربی مخطوطات میں یہ صورت موجود تھی۔ وقت

---

[66] ایضاً۔ ص ۸ (د) (النظم)   [67] نامی۔ حوالہ سابقہ۔ ص ۱۰۰

[68] نامی۔ ایضاً۔ منقوش قاہرہ۔ لوح۔ ۷۔ نمبر ۲۵۔ [69] ۔ نامی۔ ایضاً۔ ص ۱۰۰

[70] نامی۔ حوالہ سابقہ۔ ص ۱۰۱

[71] عربی میں معرب اسمائے معرفہ کے آخر میں تنوین آتی ہے (مثلاً زَیدٌ کو زَیدُن پڑھتے ہیں۔ مترجم)

زرنے کے ساتھ ساتھ یہ رواج بھی ترک کر دیا گیا۔[72]
آخری بات یہ بھی ہے کہ حروف نقطوں سے خالی ہوتے۔ یہی خصوصیت نباطی میں بھی پائی جاتی تھی[73] البتہ
حرکات کے وجود کے بارے یہ قطعی بات نہیں ہے۔ ناصر الدین الاسد نے ایسی بنیادی شہادتیں پیش کی ہیں جن
کی روشنی میں قدیم زمانہ میں حرکات کی موجودگی کے بارے میں رائج نظریہ پر بہت سے اعتراضات اٹھتے ہیں[74]
قدیم عربی مخطوطات کی ان خصوصیات کا معائنہ کرنے کے بعد ہر شخص نامی کے پیش کردہ نتیجہ سے
اتفاق پر مجبور ہو جاتا ہے، جو یہ ہے:

"عربی خط نباطی خط کی محض ترقی یافتہ صورت ہے اور اس میں بھی وہی خصوصیات اور تحریری
امتیازات ہیں[75]

بعد کا عربی خط | دوسرے عہد یعنی عہد امیہ کا معائنہ کرتے ہوئے ہمیں متعلقہ مواد کی شدید قلت کا
سامنا کرنا پڑتا ہے جس سے عربی خط کے بارے میں ابہام اور زیادہ بڑھ جاتا ہے۔ اس وقت کا رائج عربی خط اور
اور حساب و کتاب رکھنے کے طریقے دونوں ہی امور مملکت کو ضابطۂ تحریر میں لانے کے لئے روز افزوں ضرورت
کے سامنے ناکافی ہو گئے۔ یہی وجہ ہے کہ حکومت کے کاغذات و دستاویزات نیز سرکاری دفاتر میں یونانی، سریانی،
ترکی اور فارسی کلرکوں کو رکھا گیا۔ یہ صورت حضرت عمر بن عبد العزیز (عہد خلافت ۹۹ تا ۱۰۱ھ) کے عہد تک
جاری رہی۔ یہی وہ خلیفہ تھا جس نے حکومت کے تمام دفاتر میں عربی زبان رائج کرنے کے احکام جاری کئے۔ میری
رائے یہ ہے کہ عربی رسم الخط اس قدر ترقی یافتہ نہ ہوتا تو وہ کبھی بھی اس قسم کا اہم انتظامی فیصلہ نہ کرتے۔ یہ
مکمل تبدیلی اسی وقت ممکن ہوئی جب عربی خط میں معتدبہ تبدیلی اور بڑی حد تک ارتقاء ہو چکا تھا جس سے
نہ صرف حروف کی شکلوں میں تغیر ہو چکا تھا بلکہ ان کی اصلیت بھی بدل چکی تھی۔[76] یہ صحیح ہے کہ مختلف خطوط

---

[72] نامی - حوالہ سابقہ - ص ۱۰۱
[73] نامی - ایضاً

[74] ناصر الدین الاسد - حوالہ سابقہ ۱۴۳-۱۴۴
[75] نامی - حوالہ سابقہ - ص ۱۰۱

[76] بیان کیا جاتا ہے کہ عبد الملک بن مروان (عہد خلافت ۵۵-۸۶ھ) ہی پہلا خلیفہ تھا جس نے اس تبدیلی
تجویز کیا۔ لیکن معلوم یہ ہوتا ہے کہ عربی خط اور اس کا طرزِ تحریر اس کی توقعات پر پورا نہ اتر سکا اور مکمل
تبدیلی حضرت عمر بن عبد العزیز (عمر ثانی) کے عہد ہی میں لائی گئی۔

[redacted]

ارتقاء پذیر ہوئے لیکن بنیادی تبدیلی مجرّد حروف میں ہی لائی گئی۔ ہم اسی مضمون کے آخر میں حروف تہجی میں ع
تبدیلیوں پر بحث کریں گے۔

اموی دَور میں مخصوص خطوں نے اپنی واضح خصوصیات پیدا کرلی تھیں۔ ایبٹ نے اپنے مقالہ میں ان خط
پر تفصیل سے بحث کی ہے لیکن مجھے ان تبدیلیوں کے مقابلہ میں، جنہوں نے بالآخر فن خوشنویسی کی راہ ہموار کی
ہجا کے ارتقاء اوران کی تبدیلیوں سے زیادہ دلچسپی ہے۔ یہاں اتنا ہی کافی ہے کہ چند اہم خطوں اوران
استعمال کا ذکر کر دیا جائے۔ ایبٹ نے قرآنی خطوں کا ذکر کیا ہے۔[۷۷] سے زیادہ تر اس بات سے دلچسپی تھی
اسطرنجیلی نے عربی خط کو کس حد تک متاثر کیا۔ اس کی توجہ کوفی۔ اسطرنجیلی کے باہمی تعلقات پر مرکوز ؛
اس میں وہ کامیاب بھی رہی۔ قرآنی مسودات مختلف خطوں میں لکھے گئے لیکن زیادہ تر کوفی خط کا استعمال ر
یہ تمام رسوم خط یا تو کسی ضرورت کی بنا پر یا رسم و رواج کی وجہ سے ارتقاء پذیر ہوئے۔

ایک اور خط جو خطِ کوفی سے بھی قدیم تر ہے خط نسخی ہے[۷۸] یہ کتابوں کی نقل کرنے کے لئے مستعمل ؛
کے ہر دلعزیز ہونے کا واحد سبب شکستگی کے باعث اس کا بآسانی استعمال ہونا تھا۔ غالباً اس کا نام بھی
کام کی نوعیت سے اخذ کیا گیا۔[۷۹] دیوانی خط جو قدیم خط توقیع سے نکلا ہے[۸۰] دو رسم الخط بنا تا ہے
اور دیوانی الجلی۔ مؤخر الذکر کو خوب مزیّن کیا جاتا۔ اور عموماً ابتداءً شاہی دربار میں مستعمل ہوتا۔ ثلث
کر تزئین کے مقاصد کے لئے ایجاد کیا گیا۔ اور بھی بہت سے خط مستعمل ہیں لیکن یہ سب کے سب ا
کی پیداوار ہیں۔[۸۱]

مغربی خط مغربی خط کا ذکر بھی ضروری ہے[۸۲] دوسری صدی ہجری کے اواخر میں اس نے اپنی
تبدیلی شروع کی۔ اگرچہ کچھ سنجیدہ اختلافات بھی ہیں تاہم مغربی خط نے نسخ
زیادہ لینے اندر کوفی خط کی خصوصیات کو باقی رکھا۔

---

[۷۷] ایبٹ۔ حوالہ سابقہ۔ ص ۱۷۔۳۰
[۷۸] مورس۔ حوالہ سابقہ۔ ص ۳۸۱۔ ۱۷
[۷۹] فعل نَسَخَ کے معنی ہیں نقل کرنا (کاپی کرنا
[۸۰] مورس۔ حوالہ سابقہ۔ ص ۳۸۷
[۸۱] مثلاً تورمش رقاع اور اجازۃ۔
[۸۲] ایبٹ۔ حوالہ سابقہ۔ ص ۴۱۔۴۴

نقطے، اعراب اور دیگر علامات

حرکات (اعراب) : عموماً یہ باور کیا جاتا ہے کہ عربی خط اپنے ابتدائی دور میں حرکات کے اظہار کے لگائے جانے والے نقطوں سے خالی تھا۔ علاوہ ازیں اس بات پر بھی زور دیا جاتا ہے کہ عربی کے زیادہ استعمال کی وجہ سے غلطیوں سے محفوظ رہنے کے لئے رسم الخط میں بعض بنیادی تبدیلیوں اور اضافوں کی ضرورت محسوس کی گئی۔ ابتدا میں قرآن مجید کی تلاوت اور بعد میں حکومت کی کارروائی کے سرانجام دینے میں اور بالآخر عمومی ادب کے پڑھنے میں غلطی کے امکانات ہونے لگے۔ ایک روایت کا ادعا یہ ہے کہ حجاج بن یوسف الثقفی م ۸۵ھ نے خط میں تبدیلی اور ارتقاء کی اشد ضرورت محسوس کرتے ہوئے حرکات ایجاد کیں۔

ناصرالدین الاسد نے اسی روایتی عقیدہ کی صداقت کو چیلنج کرتے ہوئے سنجیدہ اعتراضات کئے ہیں[۸۳] اس کا دعویٰ ہے کہ اعجام، وشم، نقط اور ترقیم وہ الفاظ ہیں جن کی تصدیق جاہلی شاعری سے بھی ہوئی ہے[۸۴] اور یہ سب الفاظ انہی حرکات کے استعمال سے متعلق ہی ہیں۔ تاریخی مواد پر مبنی اس کا استدلال نہایت ٹھوس ہے۔ لیکن جب وہ اصلی منقوشات کی طرف رجوع کرتا ہے تو اس کی دلیل کمزور پڑ جاتی ہے۔ اس ضمن میں اس کی دلیل یہ ہے کہ ان مخطوطات کے لئے ان حرکاتی نشانات (حرکات و اعراب) کی کوئی ضرورت محسوس نہ کی گئی کیونکہ یہ تو محض تواریخ و اسماء پر مشتمل سادہ مخطوطات تھے۔ ناصرالدین الاسد کے دلائل و شواہد نہایت قوی اور بہت ٹھوس ہیں۔ اس کے اس نتیجہ کی صحت میں شک کی کوئی صورت نہیں رہتی۔ الا یہ کہ انہی تاریخی حقائق کو برا سے نہ جھٹلایا جائے۔ الاسد کی اس بحث میں صرف کمزوری یہ رہ جاتی ہے کہ ان مخطوطات میں حرکات موجود نہیں ہیں۔ اور حرکات کی اس عدم موجودگی کے بارے میں اس کی دلیل قابل قبول ہے۔ البتہ اس سے پتہ چلتا ہے کہ طائف میں ملنے والے معاویہؓ کے مخطوط کے وجود سے وہ آگاہ نہ تھا۔ یہ قابل ذکر مخطوط ۵۸ھ کا ہے[۸۵] اس میں ہر اس حرف پر نقطے موجود ہیں جہاں ان کی ضرورت ہے۔ ث کے تکون بنانے والے تین نقطے عام استعمال کے برعکس الٹے ہیں۔ ن اور ی کے نقطے حرف کے سروں کے اوپر یا ان کے نیچے

---

[۸۳] ناصرالدین الاسد۔ حوالہ سابقہ۔ ص ۴۳-۴۱۔ [۸۴] ناصرالدین الاسد۔ حوالہ سابقہ۔ ص ۳۸-۹

[۸۵] مائلز۔ حوالہ سابقہ۔ ص ۴۰-۴۲

لگائے گئے ہیں۔ آخر میں ختم ہونے والی لمبی ب کا نقطہ اس کی افقی لکیر کے نیچے وسط میں لگانے کی بجائے اس کے ابتدائی اٹھے ہوئے سرے کے نیچے لگایا گیا ہے۔ مثلاً "بـ" کے بجائے "بـ" ہے۔ اسی طرح ی اور ت کے نقطے ترچھی صورت میں لگائے گئے ہیں۔ مثلاً معٰویہ کی بجائے معٰویہ ہے۔

ایک اور دستاویز یا تحریر یا نوشتہ بھی موجود ہے جس میں حرکات کے نشان موجود ہیں[86]۔ یہ ۲۲ھ کا ہے۔ جن حروف پر نقطے موجود ہیں وہ یہ ہیں۔ خ۔ ذ۔ ز۔ ش۔ ن۔

لہذا ہم بآسانی تسلیم کر سکتے ہیں کہ عربی خط میں حرکات و نقطے قدیم زمانہ سے موجود تھے۔

فریحہ بھی اس مسئلہ پر مذکورہ بالا خیال کی تائید سے بحث کرتے ہوئے کہتا ہے کہ یہ طریقہ سریانی سے اخذ کیا گیا ہے[87] اور اس خیال کو پیش کرنے میں وہ تنہا نہیں ہے۔

البتہ سریانی میں یہ طریقہ بہت محدود طور پر مستعمل ہے۔ صرف دو حرف د اور ذ پر یہ نقطے ہوتے ہیں۔ با ایں ہمہ ان دونوں کی شکلوں میں بھی واضح اختلاف ہے۔ ذ عموماً بڑے سرے والا ہوتا ہے اور تحریر کی لکیر سے کچھ اوپر لکھا جاتا ہے جبکہ د اس کے برعکس چھوٹے سرے والا اور لکیر کے نیچے لکھا جاتا ہے۔

ایک دلچسپ بات جسے فریحہ ابن خلکان[88] کے حوالہ سے پیش کرتا ہے، یہ ہے کہ النقط (نقطوں کے ذریعہ حرکات) کا استعمال اعجام (نقطوں کے ذریعہ حروف میں امتیاز) سے پہلے تھا۔ اوّل الذکر کا وہی وظیفہ تھا جو نظام حرکات کا عربی میں ہے۔ اس "نظام نقط" کا تجزیاتی مطالعہ کرنے اور سریانی حروف علت سے اس کا تقابلی مطالعہ کرتے ہوئے فریحہ لکھتا ہے: "ان دونوں میں نمایاں مشابہت پائی جاتی ہے۔"[89]

اس مسئلے سے اتفاق کے بعد یہ کہنا پڑتا ہے: "الاعجام (حروف پر نقط لگانے کا نظام) النقط (نقطوں کے ذریعہ حرکات ظاہر کرنے) کی نقل تھے۔"

بہر کیف مورلیس[90] اور ایبٹ[91] ہر ایک اپنے مخصوص انداز سے یقین دلاتے ہیں کہ الاعجام (نقطوں کے

---

[86] ایبٹ۔ حوالہ سابقہ۔ لوح نمبر ۴

[87] فریحہ۔ حوالہ سابقہ۔ ص ۴۸-۵۱

[88] فریحہ۔ حوالہ سابقہ۔ ص ۵۱۔ ابن خلکان کا حوالہ دیتے ہوئے۔ وفیات الاعیان۔ ج ۱۔ ص ۳۴۴

[89] فریحہ۔ حوالہ سابقہ۔ ص ۴۳-۴۴

[90] مورلیس۔ حوالہ سابقہ۔ ص ۳۸۲ کالم نمبر ۱-۲

[91] ایبٹ۔ حوالہ سابقہ۔ ص ۳۸

ذریعہ حروف میں امتیاز کا طریقہ) قبل از اسلام (عہد جاہلیت میں) بھی استعمال کیا جاتا تھا۔ اس خیال کو کسی شہادت کی تائید حاصل نہیں کہ نقطے نباطی خط سے مستعار لئے گئے۔ [92] آخری حرف جس پر یہ نقطے لگائے گئے آخر میں آنے والی تائے تانیث "ہ یات یا ۃ" تھی۔ [93]

حرکات کے نشانات | حرکات کے نشانات کے لئے دو طریقے رائج تھے۔ ایک طریقہ تو اب رائج نہیں رہا۔ یہ براہ راست سریانی سے اخذ کیا گیا تھا۔ اور "نقطہ" کہلاتا ہے۔ حرکت فتحہ (زبر ـَـ) حرف کے اوپر نقطہ کی صورت میں ظاہر کی جاتی۔ کسرہ (زیر ـِـ) حرف کے نیچے نقطہ کی صورت میں اور ضمہ (پیش ـُـ) حرف کے آگے بیچوں بیچ نقطہ کے ذریعہ ظاہر کیا جاتا۔

جب (حرکات کو نقطوں کے ذریعہ واضح کرنے کا) یہ طریقہ اعجام (حروف پر نقطے لگانے) کے طریقہ سے خلط ملط ہونے لگا تو حرکات کے نشانات کے لئے متن کی کتابت کی روشنائی کے رنگ سے مختلف رنگ کی روشنائی استعمال کی جانے لگی۔ فریحہ محمد الابراشی کا حوالہ دیتے ہوئے کہتا ہے کہ قاہرہ میں پائے جانے والے قرآن مجید کے ایک نسخہ پر حروف کے امتیازی نقطوں کو سیاہی سے اور حرکات ظاہر کرنے والے نقطوں کو سرخی سے دکھایا گیا ہے۔ بعد میں دیگر صورتیں مستعمل ہوئیں۔ کیونکہ یہ طریقہ ناقابل استعمال تھا۔ اس دور میں العاد الحروف یعنی حروف کے مختصر حصے متعارف کرائے گئے۔ فریحہ کا خیال ہے کہ اس کا آغاز تیسری صدی ہجری کے اوائل سے ہوا۔ نئے طریقہ میں تین علامات شامل کی گئیں۔

(ـَـ) فتحہ ــــ مختصر ترچھا الف زبر کی جگہ۔

(ـُـ) ضمہ ــــ واؤ کا واضح اختصار پیش کی صورت میں۔

(ـِـ) کسرہ ــــ یائی ی کی مختصر صورت زیر کے لئے۔

النقط (نقطوں کے ذریعہ حرکات کا اظہار)

ان عناصر کے مستعمل ہونے کے متعلق کوئی معین وقت نہیں بتایا جا سکتا۔ اغلب یہ ہے کہ یہ صورت تیسری صدی ہجری میں ہوئی۔ فم حلق سے ادا ہونے والا ہمزہ (ء) کو جو قدیم ترین اور اہم ترین ہجائی نشان ہے،

---

[92] ڈی۔ ڈرنگر۔ حروف تہجی۔ نیویارک ۱۹۴۸ء ص ۲۷۶

[93] مورلیس MORILZ ۔ حوالہ سابقہ۔ ص ۳۶۳۔ کالم نمبر ۲

دوش بدوش دو سرخ نقطوں سے ظاہر کیا جاتا۔ بعد میں اسے نیلے رنگ کے نقطہ سے یا الف (اْ) کے یا نیچے گول دائرہ سے یا یائے "یٖ" کے نیچے گول دائرہ سے ظاہر کیا جاتا۔ اس کے اظہار کی تیسری صورت جو آخری ہے حرف ع سے اس کا بالائی سرا "ء" مستعار لے کر مستعمل ہے۔ دیگر علامات یہ ہیں:-

(۱) شَدَّہ ۔ (دہرا ادا کرنا) ش کی مختصر سادہ ترین شکل ـّ کی صورت میں حرف کے اوپر لگائی جاتی ۔

(۲) مَدَّہ ۔ مُدَّ بمعنی دراز کردہ سے ماخوذ ایک میم کی علامت ہے مد = مد = صر = مہ =۔ تاہم اس کا دوسرا ماخذ افقی الف (ـــ) ہو سکتا ہے کیونکہ بہت سی صورتوں میں قرآن جیسا لفظ قرآ لکھا جاتا۔

(۳) وصلہ ۔ یہ علامت بھی ص سے اخذ کی گئی جو صِل بمعنی ملاؤ، جوڑو کی مختصر شکل ہے۔ یہ ہمزہ الف ا کے اوپر اس صورت "اٌ" میں لگائی جاتی ہے۔

(۴) جزم (سکون) حرف کے اوپر ایک چھوٹے دائرے کی شکل میں لگائی جاتی ہے۔

(۵) التنوین ۔ حرکات کے نشان کو دہرانا ہے مثلاً تٌ تٌ ، تً تً اور تٍ تٍ وغیرہ۔

رموز اوقاف | آیاتِ قرآنی کے اختتام کے اظہار کے خیال سے رموزِ اوقاف نقل کئے گئے۔ عمومی اس اضافے سے خالی تھیں اور زیادہ تر صرف خاص فقروں کے آخر میں ایک گول دائرہ ہوتا۔

پروفیسر فرانز روزنتھال نے اپنی قیمتی کتاب "مسلم علماء کے طریقے اور تکنیک" METHODS AND TECHNIQUES OF MUSLIM SCHOLOR" میں موضوع پر تفصیلی بحث کی ہے۔

ترتیب حروف تہجی | موجودہ عربی میں حروف ہجا کی ترتیب قدیم نہیں ہے۔ حروف کو ان میں مشابہت کی بنا پر ایک دوسرے کے بعد رکھا جاتا تھا۔ یہ بات قابل توجہ ہے کہ مغربی خط میں جس نے ۲۰۰ھ میں عربی مروجہ خط سے جداگانہ شکل اختیار کی، حروف تہجی کی ترتیب نیاطی ترتیب پر مبنی۔

خلاصہ

ایک وقت ایسا تھا جب کہ عربی خط میں چند خاص مسائل کے بارے میں کسی نتیجہ پر پہنچنا کسی مشکل تھا۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ہر مسئلہ کے وجود کے لئے کچھ روایتی کہانیاں موجود ہیں اور دو یہ کہ اس کے بارے میں مواد بہت کم ہے۔ اس موضوع پر بعض نکات کے لئے بنیادی شہادات

ہے۔عموماً اس موضوع کے مآخذ بھی محدود ہیں۔ اور بہت کم دستیاب ہوتے ہیں۔ تاہم اب ہمارے پاس کسی حتمی
یہ پر پہنچنے کے لئے یہی مواد کافی ہے۔

نباطیوں نے پامیریوں کے ذریعہ آرامیوں سے خط اخذ کیا۔ عربی، کوفی اور نسخی خط، نباطی خط کی
ری ہیئت سے اخذ کئے گئے۔ موجودہ عربی خط، نسخی خط سے ارتقاء پذیر ہوا۔ اسطرنجیلی خط، آرامی
ط سے نکلا ہے۔ پھر اس نے بعد کے سریانی خطوں کے لئے راہ ہموار کی۔

یہ پانچویں صدی عیسوی تھی جب عربوں نے نباطیوں کے طرز تحریر کو اختیار کیا۔ فی الحال اس طریقہ کو
ختیار کرنے کے متعلق صحیح مکانی تعین نامعلوم ہے۔ تاہم دو جگہوں کے بارے میں اہم اور پختہ دلائل سے
قویت پانے والی تجاویز پیش کی گئی ہیں۔ ایک جگہ نامی نے "الحجاز" اور دوسری جگہ ایبٹ نے "الحیرہ" بتائی
ہے۔ عربی خط نباطی خط سے اپنے بنیادی تصرف کے بعد تبدیل اور ارتقاء پذیر ہوتا رہا۔ اس کے ارتقاء
ی تاریخ وار صورت غیر واضح ہے۔ انیس فریحہ کا خیال ہے کہ رسم الخط میں بیشتر ارتقاء
واعد اور لغت نویسی کے ارتقاء کے ساتھ ساتھ ہوتا رہا۔ لسانی تکمیل کے سلسلہ
ں یہ تدریجی ارتقاء بڑی تیزی سے پہلی صدی ہجری کے اواخر سے تیسری صدی ہجری کے
وائل تک ہوتا رہا۔

تغیر و تبدل اور ارتقاء کبھی ختم نہیں ہوتا۔ حتیٰ کہ اس موجودہ دور میں بھی ایسی مقامی اور
دمی تحریکیں ہیں جو رسم الخط میں ارتقاء کے لئے اصلاحی کوششیں جاری کئے ہوئے ہیں۔

قسط ۴

عرب جاہلیہ میں صنعتِ دباغت

احمد خان ، ادارہ تحقیقاتِ اسلامی

(۷)

جانوروں کی افراط نے عربوں کو مجبور کر دیا تھا کہ وہ ان سے پورا پورا فائدہ اُٹھائیں ۔ چنانچہ دیگر فوائد کے علاوہ اِن جانوروں سے چمڑے کا حصول بھی تھا ۔ چنانچہ تمام عرب اپنے جانوروں کے چمڑے کو پختہ کرنے کی صلاحیت رکھتے تھے ۔ اسی لئے ہم دیکھتے ہیں عربوں میں چند قبائل ایسے ہیں جو چمڑے کی دباغت کا کام بڑے وسیع پیمانے پر کرتے تھے ۔ ان میں سب سے زیادہ مشہور قبیلہ 'مذحج' تھا ۔

یہ قبیلہ یمن میں صنعاء سے شمال کی جانب آباد تھا ۔ خود اس قبیلے کا نام مذحج ذحج الأدیم (چمڑے کو ہلا جلا کر نرم کرنا) سے مشتق ہے ۔ یہ مذحج بن اُدَد، کہلان کی ایک شاخ ہے ۔ اصلاً قحطانی ہیں ۔ مکمل نسب یوں ہے : مالک بن اُدد بن زید بن یشجب بن عریب بن زید بن کہلان ۔ اس کی کئی شاخیں تھیں جن میں سے اکثر یمن ہی میں آباد تھیں ۔ [۱]

اس کے علاوہ کہلان کی ایک دوسری شاخ خولان تھی جو چمڑے کے کام میں ماہر تھی ۔ اس کا مسکن بھی یمن ہی تھا ۔ اس کا بیشتر حصہ مأرب، جرش، صعدۃ میں پھیلا ہوا تھا ۔ ابتدا میں یہ سب مأرب میں آباد تھے پھر کثرتِ آبادی کے بعد صنعاء کے مشرق میں پہاڑوں کی طرف بڑھے، اور یہ خولان عالیہ کہلائے [۲] باقی وہیں مأرب ہی میں آباد رہے ۔ مگر دوسری دفعہ جب ایسے ہی آبادی کا انتقال ہوا تو وہ صعدہ

---

۱ ۔ عمر رضا کحالہ : معجم قبائل العرب، دمشق ، ۱۹۴۹ء ، ۳ / ۱۰۶۲ ۔

۲ ۔ شمس العلوم، تحقیق عظیم الدین احمد، بریل ، ۷۶ ۔

کی طرف بڑھ گئے[۵۹] یہاں ان کی آبادی بہت بڑھی تو کچھ حصہ "جبال غور" کی طرف چلا گیا اور وہ خولان عزب کہلایا۔ جو حصہ وہیں صعدہ میں رہا اُسے وہ لوگ خولانِ مشرق کہنے لگے۔ ایسے ہی جو لوگ دُور یمن کے اندر بسے ہوئے تھے انھیں خولانِ یمن کہتے تھے۔ اور خولانِ یمن صعدہ کے باشندوں کو خولان شام کہتے تھے۔[۶۰]

ان سب قبائل کا مشترکہ کام ایک ہی تھا اور وہ تھا چمڑے کی دباغت اور اس کی تجارت، قدرتی وسائل خوب تھے یہ صنعت ان کے ہاں خوب بڑھی۔ "قرظ" (دباغت کا اہم مواد) بافراط ہوتا تھا۔ یمن کے سارے پہاڑ اسی سے اَٹے پڑے تھے۔ جہاں کہیں قرظ نہیں ہوتا تھا وہاں گھاس جانوروں کے پالنے میں ممد و معاون ہوتی تھی۔

ان قبائل کے علاوہ بھی کئی قبائل ہوں گے جن کا ہمیں ابھی تک علم نہیں ہو سکا۔ مگر بات واضح ہے کہ جہاں ایک کام برس ہا برس سے ہو رہا ہو وہاں اس کام کے اندر نفاست پیدا ہو جاتی ہے اور پھر وہ کام دوسرے لوگوں کو بھی متاثر کرتا ہے۔ یہ قرینِ قیاس ہے کہ مذحج و خولان کے علاوہ اور قبائل کے لوگ بھی اس فن کو سیکھ چکے ہوں گے اور اسے فن کی حیثیت سے چلاتے ہوں گے۔

جب ہم دیکھتے ہیں کہ جنوبی عرب (یمن) میں اس فن کا یہ حال تھا کہ اکثر قبائل چرم سازی کو اپنائے ہوئے تھے۔ تو ہمیں خیال پیدا ہوتا ہے کہ جزیرہ کے شمالی حصہ میں بھی یہ صنعت موجود ہوگی۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ جرش کے قریب ہی مکہ کے باشندے اس فن کو انفرادی طور پر اختیار کئے ہوئے تھے۔

بنا بریں بلا مبالغہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ صنعتِ چرم سازی بالعموم تمام عرب میں اور بالخصوص یمن کے قبائل اور طائف کے باشندوں میں پوری طرح ایک فن کی حیثیت سے ترقی کر رہی تھی۔ اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم ان مقامات کا جائزہ لیں جہاں اس صنعت نے نہ صرف بال و پر نکالے بلکہ بڑھ کر جوان ہوئی اور پورے جزیرہ کو اپنی لپیٹ میں لے لیا۔

اس صنعت کے مراکز کو تین بڑے حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے :

۱ : بحیرۂ قلزم کے جزائر۔

۴۔۴۔ نشوان الحمیری، شمس العلوم، تحقیق عظیم الدین احمد طبریل۔ ۷۶۔

ب : جدۃ ، مکّہ اور طائف نیز ان کے مضافات ۔

ج : یمن اور اس کے مضافات ۔

(۱) بحیرۂ قلزم میں کچھ جزائر ایسے ہیں جن میں صنعتِ چرم سازی نے خوب ترقی کی وہاں سے چمڑا درآمد بھی ہوتا تھا۔ وہاں سے کچا چمڑا یمن اور عدن بھی جاتا تھا۔[۵] ان جزائر میں "بنی حدان" جو پورٹ سعید کے قریب ہے انتہائی شمال میں واقع ہے۔ اس کے بعد قلزم میں جنوب کی طرف "سواکن" کے تین جزائر آتے ہیں جن میں اس وقت فارس کے تاجر سکون پذیر تھے۔ عیذاب بحیرۂ قلزم کے مغربی ساحل پر افریقہ کا ایک شہر ہے۔ اس کے اور سواکن کے درمیان "سنجبۃ" ایک جزیرہ ہے جس میں اونچے اونچے پہاڑ واقع ہیں۔ ان پہاڑوں پر جانوروں کی پرورش کا مناسب انتظام ہوگا اور قرظ یا دوسری دباغت کی اشیاء بکثرت ہوں گی۔ یہاں غوطہ خور سمندر سے موتی بھی نکالتے ہیں۔ یہ جزیرہ جدہ سے اس قدر قریب ہے کہ اس وقت ایک دن اور ایک رات میں وہاں سے جدہ پہنچ سکتے تھے۔

اس کے بعد "المستحل" ایک جزیرہ ہے جس کے ساتھ ہی "باضع" ہے اور اس کے بعد "دھلک" آتا ہے۔ "باضع" نہایت سرسبز و شاداب جزیرہ ہے اس میں بکثرت مویشی ہیں۔ یہ تقریبا "حلی" کے بالمقابل سمندر میں ہے۔ اور ایسے ہی "دھلک" "عثر" کے مقابل میں ہے۔ ان کے بعد عدن کے قریب چھوٹے چھوٹے جزائر ہیں ان میں "نجبہ"، "بربرۃ" بہت مشہور ہیں۔

ان تمام جزائر سے یمن اور عدن کے لئے نہ صرف چمڑا آتا بلکہ چمڑا رنگنے والے کاریگر بھی یہیں سے مہیا ہوتے تھے وہ البقری (COW HIDE)، الملمع (POLISHED HIDE)، اور الثقیل (HEAVY HIDE) کے خوب ماہر ہوتے تھے۔[۶]

(۲) "جدۃ" کی قدامت سے ابھی تک پردہ نہیں اُٹھایا جا سکا، بہرحال اتنی بات مسلّمہ ہے کہ اسلام سے قبل اس شہر کو بندرگاہ کی حیثیت سے ایک خاص مقام حاصل تھا۔ یہیں سے بحیرہ قلزم میں

---

۵ ۔ ابن حوقل ، صورۃ الارض ، لیڈن ۱۹۳۸ء ۔ ۴۳ ۔

۶ ۔ ابن حوقل : صورۃ الارض ۔ ۴۳ ۔

تجارت ہوتی تھی۔ اس شہر میں دباغت کا کام بھی ہوتا رہا ہے۔ ابن المجاور کے دور تک وہاں قرظ پیسنے کے لئے استعمال ہونے والی چکیوں کے بڑے بڑے پاٹ تھے۔ اس کے علاوہ وہاں کا ایک محلہ ہی "باب المدبغہ" کے نام سے مشہور تھا۔ ممکن ہے اس محلہ کی بیشتر آبادی چمڑے کی دباغت دینے والوں پر مشتمل ہو۔ یا پھر اس حصہ میں دباغت کے لئے قرظ پیسا جاتا ہو۔

(۳) مکہ: بہت قدیم شہر ہے۔ اس کے اندر دباغت کا کام وسیع پیمانے پر ہوتا تھا۔ ان تفصیلات سے آپ اندازہ لگائیں گے کہ دباغت کا فن کس قدر عام تھا۔ حتیٰ کہ عورتیں بھی اس فن کو اختیار کرتی تھیں۔

ا: ایک مرتبہ رسول مقبولؐ کے ہاں حضرت عمرؓ تشریف لے گئے تو کیا دیکھتے ہیں کہ رسولِ مقبولؐ چٹائی پر لیٹے ہوئے ہیں۔ ایک کونے میں "قرظ" پڑا ہے اور اسی کونے میں اِھاب (دباغت سے قبل کا چمڑا) لٹک رہا ہے۔ ۸ے

معلوم ہوتا ہے کہ رسولِ مقبولؐ خود یہ کام سرانجام دے رہے تھے، یا کسی دوسرے کو اس کی تربیت دے رہے تھے۔

ب: حضرت ام سلمہؓ کے شوہر ابو سلمہ انتقال کر گئے۔ ان کی عدت گزرنے پر جب رسولِ مقبول صلی اللہ علیہ وسلم ان کے گھر تشریف لے گئے تو اس وقت وہ چمڑا دباغت دے رہی تھیں۔ انھوں نے اپنے ہاتھوں پر لگا ہوا قرظ صاف کیا۔ اور رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے چمڑے کا گدیلا رکھ دیا جس میں بھوسہ بھرا تھا۔

ج: حضرت سودہؓ ام المؤمنین کہتی ہیں کہ ہماری ایک بکری مر گئی۔ ہم نے اس کی کھال اتار کر اسے دباغت دے دی۔ ۹ے

د: حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ حضرت میمونہؓ کی لونڈی کو ایک بکری صدقے میں دی گئی۔ اد

[illegible]

[illegible]

[illegible]

مرگئی ۔ پاس سے رسولِ مقبولؐ گزرے تو فرمانے لگے : کیا آپ نے اس کی کھال اُتار کر رنگی نہیں؟
وں نے جواب دیا : یہ تو حرام ہوگئی ۔ تو آپ نے فرمایا کہ حرام تو اس کا گوشت ہے ۔ [10]
ضرت علی مرتضیٰؓ سے مروی ہے کہ ایک مرتبہ وہ رسولِ مقبولؐ کے گھر سے اس حالت میں نکلے کر
ھوں نے ایک نیم پختہ کھال اپنے جسم پر لپیٹ رکھی تھی ۔ جس کے وسط میں شگاف ڈال کر اس میں
ریبان بنالیا تھا ۔ [11]

رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ میں اُبوسفیان کو کھجور ۔ ہدیۃً بھیجی وہاں اس کے ساتھ
مرو بن اُمیہ بھی تھے ۔ اور اس سے چمڑا بھیجنے کی فرمائش کی ۔ چنانچہ اُبوسفیان نے رسولِ اکرمؐ کو چمڑا
ھدیۃً بھیجا ۔ [12]

خیال رہے کہ اُبوسفیان بہت بڑے تاجر تھے ۔ ممکن ہے ان کے ہاں چمڑے کا کام وسیع پیمانے پر
ہوتا ہو ۔

: عبداللہ بن جحشؓ اپنے ساتھیوں کے ساتھ کسی سریہ میں جا رہے تھے ۔ جب وہ نخلۃ (ایک مقام)
پہنچے تو اُنھوں نے وہاں قریشیوں کا ایک اونٹ دیکھا جس پر انگور، چمڑا اور دوسرا تجارت کا سامان
لدا ہوا تھا ۔ [13]

مدینہ کے قریب العقیق نامی ایک جگہ ہے جو" اُبیدۃ" سے چھ فرسنگ پر واقع ہے یہاں قرظ
راط پیدا ہوتا ہے جسے وہاں کے باشندے بھی دباغت کے کام میں لاتے اور اپنی ضرورت سے زائد
ہ مکہ بھیج دیتے تھے ۔ [14]

معلوم ہوتا ہے کہ مکہ میں چمڑے کی صنعت اس قدر بڑھ چکی تھی کہ لوگ اپنی ضروریات پوری کرنے

---

۱۰ ۔ صحیح مسلم : ۱/۲۷۶ ۔ ۱۱ ۔ جامع ترمذی : باب صفتہ القیامۃ : ۴۷ ۔
۱۱ ۔ ابوعبید : کتاب الأموال ، القاہرۃ : ۲۵۷ ۔، السرخسی المبسوط ، القاہرۃ : ۱۰/۹۲ ، السرخسی :
شرح السیر الکبیر ، القاہرۃ : ۱/۹۷ ۔
۱۲ ۔ ابن ھشام ، سیرۃ ، طبع یورپ : ۴۲۴ ۔
۱۴ ۔ ابن المجاور : تاریخ المنبصر ، لیدن : ۳۲ ۔

کے بعد اسے باہر بھی بھیج دیتے تھے۔

(۴) الطائف:

طائف کے بارے میں قدیم مؤرخین کا اتفاق ہے کہ یہاں چمڑے کی دباغت کا کام بہت وسیع پیمانے پر ہوتا تھا۔ اور یہاں کے اکثر باشندوں کا یہی پیشہ تھا۔ کھالوں کے علاوہ یہاں انگور بھی بکثرت ہوتے تھے۔ یہ شہر مکہ سے شمال کی جانب واقع تھا۔ اس کی وجہ تسمیہ میں بہت اختلاف رہا ہے۔ یہ ایک وادی کے کنارے آباد تھا۔ وادی کے ایک طرف ایک محلہ تھا جسے "طائف ثقیف" اور دوسری طرف ایک محلہ تھا جسے "الوھط" کہتے تھے۔ ان دونوں محلوں میں دباغت کا کام ہوتا تھا۔ دونوں محلوں کے مدابغ سے خارج ہونے والا گندہ پانی اسی وادی میں بہتا تھا۔ اس کی بُو اس قدر کریہہ ہوتی تھی کہ بعض دفعہ پرندوں کو بھی گرا دیتی تھی۔ [۱۵]

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ:

LA GRANDE SPÉCIALITÉ INDUSTRIALLE DE TAIF, C,ÉTAIF LA PREPRATION DU CUIR, [۱۶]

یہی نہیں بلکہ عرب کے ہر حصہ میں یہاں سے بھی چمڑا جاتا تھا۔

SUR TOUS LES POINTS DE L,ARABIE PASTORALE ON EXPORTAIT DU CUIR, [۱۷]

اور پھر فیصلہ کن بات یہ کہی گئی ہے کہ:

SEULE TAIF POSFDAIT LE SECRET DE LE PREPARER INDUSTRICLLEMENT, DANS LA HIGAZ DU MOINS, [۱۸]

طائف قدیم دور ہی سے کھالوں اور انگوروں کے لئے مشہور چلا آرہا تھا۔ یہاں پر نرم ثقیل کھالیں بنتی تھیں جو اس علاقہ میں بہت مشہور تھیں۔ کہتے ہیں کہ یہ کھالیں اہلِ خوارزم کے استعمال کے لئے بہت

۱۵۔ یاقوت: معجم البلدان: القاہرۃ ۱۹۰۶ء: الطائف۔

۱۶۔ ۱۷۔ ۱۸۔ LAMMENS DETAIF

، ہوتی تھیں اس لئے وہ طائف ہی سے چمڑا منگوایا کرتے تھے۔ [19]
باغت میں استعمال ہونے والی اشیاء بھی یہاں کافی مقدار میں موجود تھیں۔ "غلقۃ" نامی پودا اس
گردونواح میں بکثرت پایا جاتا تھا، اہل طائف اس سے چمڑے کی دباغت میں مدد لیتے تھے۔ [20]
وہ حیوانات جن سے کھالیں حاصل کی جاتی تھیں ان کی بھی یہاں افراط تھی، اس لئے کہ یہ وادی سرسبز
تھی۔ جڑی بوٹیاں جن پر جانور بآسانی پرورش پا سکتے تھے بکثرت تھیں سخت گرمی میں بھی یہاں
معتدل رہتا تھا۔ جو جانوروں کی افزائش کے لئے مفید تھا۔ چنانچہ طائف جانوروں کی کثرت کے
سے بھی مشہور تھا۔ [21]

اب ہم جزیرۃ العرب کے اس مرکز کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جو ہمیشہ مشہور رہا ہے اور اب تک ہے۔
بیشتر آبادی صرف چمڑے کی دباغت کا کام ہی کرتی تھی۔ کئی قبائل جن کا تذکرہ پہلے گزرا، اس ایک پیشہ
ماہر تھے۔ تمام جزیرہ میں اس خطہ کو اس قدر شہرت تھی کہ لوگ کہنے لگے تھے:

"لم یخرج من الیمن الّا وغد أو رائف قرد او دابغ جلد" [22]

یُوں بھی کہا جاتا تھا:

"ما أنتم إلّا سائس قرد أو دابغ جلد أو ناسج برد ملکتکم امرأۃ وغرقتکم فأرۃ و
دلّ علیکم الھدھد" [23]

یمن کا تقریباً تمام علاقہ آب و ہوا کے اعتدال کی وجہ سے سرسبز و شاداب تھا جس کے نتیجہ میں یہاں جانوروں
کثرت تھی۔ پہاڑی علاقوں میں بارش خوب ہوتی تھی اور وہاں بکثرت "قرظ" پیدا ہوتا۔ ان پہاڑوں پر
گائے، بھیڑ، بکری، گھوڑا اور اونٹ بکثرت پائے جاتے تھے۔ ان حالات نے اس حصہ کو چمڑے کی دباغت

۱۹۔ ابن المجاور، المستبصر، لیڈن - ۲۵۔ ۲۰۔ ابن سیدہ، المخصص باب الجلود، ۱۰۶/۴۔
۲۱۔ جواد علی، تاریخ العرب قبل الاسلام، ۱۵۲/۸۔ ۲۲۔ ابن المجاور، تاریخ المستبصر، لیڈن، ۹۷-۹۸۔
۲۳۔ الھمدانی: کتاب البلدان، لیڈن، ص۳۴ : الجاحظ، کتاب الحیوان۔ تحقیق عبدالسلام ہارون ۱۵۲/۶۔
المستبصر، ابن المجاور، ۹۷۔

مجبور کر دیا تھا۔ چنانچہ یہی وجہ ہے یہاں پر چمڑے کی اتنی دباغت ہوتی تھی کہ لوگ اپنی ضروریات پوری کرنے کے بعد نہ صرف پورے جزیرہ عرب میں بلکہ عراق و فارس اور خراسان وغیرہ کی طرف بھی خشکی کے راستے برآمد کرتے تھے۔ اور بحری راہ سے تو بہت دُور تک یمنی چمڑا گیا ہے۔ اس سے آپ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ یہاں کس قدر دباغت کا کام ہوتا تھا۔ ہر بڑے شہر میں اس کام کو وسیع پیمانے پر چلایا گیا تھا۔ خاص طور پر چرم سازی نے ان علاقوں میں خوب ترقی کی جن میں قبیلۂ خولان رہائش پذیر تھا۔ اس قبیلے کی آبادی کا پھیلاؤ پہلے بتایا جا چکا ہے۔ سب سے پہلے ہم مشہور و معروف شہر 'جُرش' کو لیتے ہیں۔ جو چمڑے کی صنعت اور تجارت کے لئے ضرب المثل بن چکا تھا۔

۱۔ جُرش: یمن میں صنعاء اور صعدۃ سے شمال میں ہے۔ یہ تقریباً ۴۳ طول بلد اور ۱۸ عرض بلد پر واقع ہے۔ اسے یمن کے تبع بادشاہ اُسعد بن کلیکرب نے آباد کیا تھا۔ وہ یمن سے نکل کر جب جرش کے مقام پر پہنچا تو یہاں اس نے کچھ شادابی دیکھی اور کچھ کھنڈرات بھی پائے چنانچہ اس نے وہاں پڑاؤ ڈالنے کا حکم دیا۔ پھر وہاں یہ شہر آباد ہو گیا۔ ۲۴ ؎

جب سے خولان اس شہر میں بسے تھے انہوں نے چمڑے کی دباغت کا کام شروع کر رکھا تھا۔ قریب ہی پہاڑیاں بھی ہیں جو ساحل سمندر سے قریب ہیں اُن پر بارش ہو جاتی تھی اس جگہ جانوروں کی پرورش ہوتی جن سے کھالیں حاصل ہوتی تھیں۔ جُرش صعدۃ سے بڑا شہر تھا۔ اس لئے دباغت کا کام بھی وہاں صعدۃ سے وسیع پیمانہ پر ہوتا تھا۔ یہ عین ممکن ہے کہ یہاں پر خام مال ساتھ کے جزیروں سے آتا ہو، اور یہاں سے پختہ ہو کر صعدۃ کی منڈی سے بکتا ہو۔ ویسے بھی صنعاء سے مکہ کی راہ پر واقع ہونے کی وجہ سے بہت سا مال صنعاً مکہ اور شام کی طرف نکل جاتا تھا۔

معلوم ہوتا ہے کہ یہاں کے لوگ طبعاً فنکار واقع ہوئے ہیں۔ یہاں پر منجنیقیں، دبابے اور دوسرا جنگی سامان بھی بنتا تھا۔ اور انھیں استعمال کرنے کے طریقے بھی یہ لوگ خود ہی بتاتے تھے۔ جب رسولِ مقبولؐ نے طائف کا محاصرہ کیا تو اس وقت عروہ بن مسعود اور غیلان بن سلمۃ دو شخص طائف میں موجود نہ تھے۔ وہ اس وقت منجنیق، دبابہ اور عرادہ چلانے کا فن جرش میں باقاعدہ سیکھ رہے تھے۔ جب آنحضورؐ واپس

۲۴۔ یاقوت معجم البلدان۔ جُرش۔

ے تھے تو یہ لوگ طائف کی طرف جا رہے تھے۔ [25]

- صعدة : یہ شہر نجران سے جنوب مغرب اور صنعاء سے شمال کی طرف واقع ہے۔ صنعاء کی طرف سے ب ترین شہر اُمشیتہ ہے۔ اور مکہ کی طرف سے الہجرة۔ اسی مقام پر خولان کا مرکز تھا۔ صنعاء سے نقل ں کے بعد خولان یہیں آباد ہوئے تھے اور بعد میں اِدھر اُدھر پھیل گئے۔ یہ تقریباً ۱۷ عرض بلد اور ۴۲ ں بلد پر واقع ہے۔ بہت قدیم شہر ہے۔ جاہلی دور کے کسی حصہ میں اس کا نام: جُماع تھا۔ قدیم زمانے میں یہاں بہت بڑا محل تھا۔ حجاز سے کوئی شخص جُماع آیا۔ اس محل کے پاس تھک کر لیٹ گیا۔ اسے اس محل کی بناوٹ ت اچھی لگی تو پکار اُٹھا: لقد صعدة القد صعدة !! اس وقت سے اس کا نام صعدة پڑ گیا۔ [26]

اس شہر کے گرد و نواح میں "قرظ" کثرت سے ہے اور اسی فراوانی نے اسے دباغت کے میدان میں بہت ے رکھا ہے۔ یہ خولان کا سب سے بڑا شہر ہے۔ صعدة کی وادیاں یعنی دمّاج، النخائق، رحبان، الحادیات، ماں، النعیل، عکوان اور مغرب میں وادی رُبیع، نسرین اور وادی علاف وعلاف خیر، انگوروں، سبزیوں ر جانوروں سے بھری پڑی تھیں۔ [27]

یاقوت رومی اس کی تجارت، آبادی اور شادابی کے بارے میں یوں کہتا ہے:

قال الحسن بن محمد المهلبی: صعدة مدینة عامرة اهلة یقصدها التجار من کل بلد و بها مدابغ الأدم وجلود البقر التی للنعال وهی خصبة کثیرة الخیر۔ [28]

یہاں پر سب سے زیادہ کام چمڑے کا تھا جس کی وجہ سے بہت سے ملکی و غیر ملکی تاجر اکثر وہاں ع رہتے۔ وہاں پر سامان بیچتے اور وہاں سے دوسرا سامان خریدتے جس میں بڑی مقدار چمڑے کی تھی، پھر پنے شہروں کی طرف کوچ کر جاتے۔

الغرض یہ خولان کا سب سے بڑا شہر تھا۔ یہاں پر چمڑے کا کام نہایت وسیع پیمانے پر ہوتا تھا۔ تاجروں کے قافلے اکثر اس شہر میں جمع ہوتے رہتے تھے۔ یہاں کے باشندے خود چمڑے سے جوتے بھی بناتے تھے۔

---

۲۵ - ابن سعد۔ طبقات۔ لیڈن۔ جلد اوّل حصہ دوم۔ ۵۲۔

۲۶ - ہمدانی: صفة جزیرة العرب طمصر: ۱۹۵۳ء - ۶۶۔

۲۷ - ایضاً: ۱۱۴۔

۲۸ - یاقوت رومی: معجم البلدان۔ صعدة۔

اور اپنے بنائے ہوئے جوتے مقامی استعمال کے علاوہ برآمد بھی کرتے تھے۔[29] صعدہ میں صاعدی نیزے بھی بنتے تھے۔ جو اپنی عمدگی و پختگی کی وجہ سے شہرت رکھتے تھے۔

۳۔ نجران: یہ شہر صعدہ کے قریب ہی ہے۔ یہاں بھی اس صنعت کا رواج تھا۔[30] یہاں کا چمڑا صعدہ کی منڈی میں بکتا تھا۔ ان دونوں کے قریب ہونے کی وجہ سے قرظ کے حصول میں بھی کافی سہولت تھی۔ کیونکہ صعدہ قرظ کا گھر تھا۔

۴۔ یمن کا ایک مختصر سا گاؤں "زبید" بھی چرم کی بنا پر شہرت رکھتا تھا۔ چنانچہ مقدسی احسن التقاسیم میں لکھتے ہیں:

ومن خصائص نواحی هذا الاقليم: أديم زبيد ونيلها الذی لا نظير له و... الانطاع صعدة دركارها۔[31]

۵۔ المزدو یہ المرہ: یہ ایک قصبہ تھا جہاں پر قرظ کو پیسنے کے لئے چکیاں تھیں یہاں پر بہت سے ایسے مقامات پائے گئے جن میں دباغت کا پتہ چلتا ہے۔ ابن المجاور کہتا ہے:

وکل مدينة بناها الفرس من أهل سراف بنوا فيها المدابغ وعملوا بها طواحين القرظ ولا شك ان القوم کانوا دباغين۔[32]

یہاں سے چمڑا ہجر (البحرین) عراق، خراسان اور کرمان جاتا تھا نیز ماوراءالنہر و خوارزم کے علاوہ بہت سے علاقوں میں پہنچتا تھا۔[33]

۶۔ الہجر: یہ ایک گاؤں ہے جو یمن میں واقع ہے۔ اس کے اور عثر کے درمیان (نیچے کی جانب) ایک دن رات کا فاصلہ ہے۔[34]

یمن کے ان شہروں کے علاوہ بھی بہت سے شہر ہوں گے جن میں اس صنعت نے رواج پایا تھا خصوصاً وہ علاقہ جو صنعاء کے شمال میں واقع ہے، اس کے شہر اور قصبہ جات میں اس صنعتِ چرم سازی کا ہونا عین ممکن ہے۔ ابن المجاور نے جو یمن کا ایک مشہور مورخ تھا، لکھا ہے: ویبلغ الأدیم فی جمیع اقلیم الیمن والحجاز ونواحیها۔[35]

اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ یمن میں اس صنعت کو کس درجہ فروغ حاصل ہو چکا تھا۔ (مسلسل)

۲۹۔ خرداذبہ: المسالک الممالک۔ لیڈن۔ ۱۳۵۔۱۳۶، ۱۸۹۔ ہمدانی: صنعۃ جزیرۃ العرب، مصر۔ ۱۹۵۳ء۔ ص ۶۷، ابن حوقل: صورۃ الأرض، لیڈن ۱۹۳۸ء۔ ۲۵، ۲۶۔ (۳۰)۔ ابن حوقل، ۳۶۔ (۳۱)۔ ابن حوقل، صورۃ الارض لیڈن ۶

۳۲۔ مقدسی: احسن التقاسیم۔ لیڈن ۹۸۔ (۳۳)۔ ابن المجاور، تاریخ المستبصر لیڈن۔ ۹۷۔۹۸۔

۳۴۔ اللسان العرف و معجم البلدان، ہجر۔ (۳۵)۔ ابن المجاور۔ تاریخ المستبصر، ۱۳۔

ایک عظیم دینی کتب خانہ

پروفیسر رفیع اللہ

پاکستان جیسے ملک کے لئے جس کی بنیاد ہی دین اسلام پر قائم ہو، دینی کتب خانوں کی ضرورت کے متعلق کچھ کہنا تحصیل حاصل ہے۔ لیکن افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ جس قدر یہاں اسلام سے محبت ہے اس نسبت سے دینی کتب خانوں کی کمی ہے۔ برصغیر ہند و پاک کی تقسیم کے وقت اہم دینی مدرسے جن کے ساتھ شاندار دینی کتب خانے ملحق تھے ہندوستان میں رہ گئے۔ ہمارے حصے میں معدودے چند کتب خانے آئے جن کا ابھی تک کماحقہ تعارف بھی نہیں ہو سکا ہے۔ قیامِ پاکستان کے بعد دینی مدارس میں تو حیرت انگیز اضافہ ہوا ہے لیکن کتب خانوں کے قیام کی طرف بہت کم توجہ دی گئی ہے۔ ہاں حکومت کی طرف سے اسلامی تحقیقات کے لئے جو ادارے قائم کئے گئے ہیں، ان کے ساتھ اچھی شاندار لائبریریاں ہیں جن میں جدید علوم کی کتابوں کے ساتھ معتبر دینی کتب کے بھی کافی مجموعے ہیں۔ ان میں سے ادارہ تحقیقاتِ اسلامی اسلام آباد کی لائبریری شاندار تر ہے۔

کتب خانوں کی افادی حیثیت

عام اہلِ علم کے لئے وہی کتب خانے مفید ہو سکتے ہیں جن سے وہ بغیر کسی روک ٹوک کے استفادہ کر سکیں۔ ہمارے ہاں کے موجود کتب خانوں میں بہت سی رکاوٹوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ مثلاً اسلامی تحقیق کے اداروں کے ساتھ جو لائبریریاں ملحق ہیں وہ زیادہ تر ان کے اپنے اراکین کے لئے مخصوص ہیں۔ دوسرے یہ سرکاری دفاتر کی طرح دفتری اوقات میں کھلتی اور بند ہوتی ہیں۔ اس لئے ان سے ایک تو صرف محدود وقت کے دوران ہی میں استفادہ کیا جا سکتا ہے۔ دوسرے ان کے مرکزی شہروں میں واقع ہونے کی وجہ سے قیام و طعام کے بھاری اخراجات برداشت کرنے پڑتے ہیں۔ اسلامی

دَور میں ہمارے کتب خانے ایک پورے علمی ادارے کی حیثیت رکھتے تھے۔ مطالعہ وتحقیق کرنے والوں کے لئے قیام تک کا انتظام اسی ادارہ کی جانب سے بلامعاوضہ کیا جاتا تھا اور ساتھ ہی تشنگانِ علم کو پوری آزادی حاصل ہوتی تھی کہ وہ دن رات میں کسی وقت بھی کتب خانہ کو اپنے استعمال میں لا سکتے تھے۔ الحمدللہ کہ اس گئے گزرے دَور میں بھی پاکستان میں کچھ ایسے دینی کتب خانے ہیں جو ہمارے ماضی کی ان شاندار روایات کو نبھا رہے ہیں۔

دینی مدارس کے کتب خانے

جیساکہ ہم ابھی کہہ چکے ہیں قیام پاکستان کے بعد دینی مدارس میں کثرت سے اضافہ ہوا ہے۔ ان میں سے اہم مدارس کے ساتھ کتب خانے بھی ہیں۔ لیکن یہاں فائدہ اٹھانے کے راستے میں عقیدہ ومسلک کی رکاوٹیں ہیں۔ آپ صرف اسی صورت میں استفادہ کر سکتے ہیں جبکہ آپ ان کے مسلک سے تعلق رکھتے ہوں یاکم ازکم ظاہری طور پر ان کو اس کا یقین دلا سکتے ہوں۔ راقم کو اس قسم کے بڑے دلچسپ تجربے ہیں۔ ایک اہل حدیث کتب خانے سے ہمیں اس لئے نکلنا پڑا کہ ہماری داڑھی چھوٹی تھی حالانکہ ناظم صاحب سے خاندانی تعلقات تھے۔ ایک اور کتب خانے میں تین پشتوں سے رکھی ہوئی بخاری شریف کے ابھی کسی نے ورق علیٰحدہ نہیں کئے تھے۔ ورق علیٰحدہ کرتے ہوئے بندہ کی زبان سے یہ کلمہ نکل گیا کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس تمام عرصے میں کسی نے اس کتاب کا مطالعہ نہیں کیا تو بس ان کے خفا ہونے کے لئے یہی کافی تھا۔ ایک جگہ "سکولی" ہونے کا اعتراض لگایا گیا۔ اس سے ان کی مراد کالج اور اسکول کا تعلیم یافتہ ہونا ہے وغیرہ وغیرہ لیکن اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ ایسے کتب خانوں کی بھی کمی نہیں جہاں ہر عقیدہ ومسلک کے لوگ بغیر کسی پابندی کے مطالعہ کر سکتے ہیں۔ انہی میں سے ایک عظیم لائبریری کتب خانہ سعدیہ سراجیہ ضلع میانوالی میں واقع ہے جس کا تعارف ہم قارئین سے کرا رہے ہیں۔

کتب خانے کا محلِ وقوع اور اس کی ابتداء

ریل گاڑی پر راولپنڈی سے براستہ کیمبل پور ملتان جاتے ہوئے ضلع میانوالی میں کندیاں ریلوے جنکشن کے قریب ایک چھوٹا سا ریلوے اسٹیشن ہے۔ جس کا نام خانقاہ سراجیہ ہے۔ ریلوے اسٹیشن پر اترتے ہی مشرق کی جانب ریت کے ٹیلوں کے درمیان جامع مسجد دہلی کی طرز کے تین بڑے بڑے خوبصورت گنبد نظر آتے ہیں۔ یہ خانقاہ سراجیہ کی مشہور مسجد ہے اور اس کے زیر سایہ

ان دینی کتب خانہ ہے جو کتب خانہ سعدیہ سراجیہ کے نام سے مشہور ہے۔
ہ کتب خانے کی بنیاد آج سے تقریباً پچاس سال پہلے ضلع میانوالی کے ایک مشہور عالم دین
السعد احمد خان صاحب نے ڈالی تھی۔ مصنف ایک جید عالم تھے۔ نقش بندی طریقے سے تعلق
۔ آپ کی بیعت اسی علاقے کے ایک صاحبِ طریقت بزرگ میاں سراج الدین صاحب موسیٰ زئی
یرہ اسمٰعیل خان) سے تھی۔ آپ نے وہیں اپنے مرشد سے دینی تعلیم حاصل کی اور بعد ازاں اپنی
کا کافی حصہ برصغیر ہندو پاک کے مختلف مقامات پر دعوت، رشد و ہدایت میں گزارا۔ آپ کے
ی زیادہ تعداد کلکتہ اور کانپور سے تعلق رکھتی تھی۔
ولوی صاحب کو دینی کتب کے مطالعہ کا شوق عشق کی حد تک تھا۔ انھوں نے اپنے وقت تک
رسی کی جتنی مستند اور معتبر دینی کتابیں شائع ہو چکی تھیں، ان سب کو بڑے اہتمام سے جمع کیا۔
طالعہ ہونے کے ساتھ ساتھ وہ بڑے باذوق شخص تھے اور ہر چیز میں نفاست پر نظر رکھتے تھے۔
ی جلدیں ایسی نفیس بنوائیں کہ پچاس سال گزرنے کے بعد بھی یوں معلوم ہوتا ہے کہ ابھی ابھی بنوائی
۔ اکثر و بیشتر جلدیں کانپور اور کلکتہ سے بنوائی گئیں اور بعض کو اس مقصد کے لئے لندن تک بھیجا
بعض اوقات تو جلد کی قیمت کتاب کی اصل قیمت سے بڑھ جاتی تھی۔

صحرا میں نخلستانِ علم

کتابوں کا یہ قیمتی خزانہ ایک کشادہ کمرے میں بڑی مناسب ترتیب سے الماریوں میں سجا ہوا ہے۔
پر قالین بچھے ہیں۔ اور پرسکون صحرائی ماحول کے ساتھ ساتھ زمانہ جدید کی تمام سہولتیں میسر ہیں۔
ی اور ہوا کا عمدہ انتظام ہے۔ مولانا نے کتابوں کے ساتھ ساتھ اپنی زرعی جائداد بھی اس مقصد کے لئے
ف کر دی تھی۔ اس لئے کتب خانہ سے استفادہ کرنے والوں کے لئے قیام و طعام کا بلا معاوضہ مناسب
ام ہے۔ صفائی کا اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ خانقاہ کے آس پاس حدِ نظر تک ریت
ٹیلے ہیں لیکن آپ کو کسی کتاب پر ریت کا ایک ذرّہ بھی نظر نہ آئے گا۔

کتابوں کی تعداد اور فن وار تقسیم

کتابیں اڑھائی ہزار کے لگ بھگ ہیں لیکن یہ کتابیں اتنی ضخیم ہیں کہ ان میں بعض تیس تیس
ںدوں پر مشتمل ہیں۔ جہاں تک میری علمی معلومات رہنمائی کرتی ہے ہماری قدیم معتبر دینی کتب

میں سے شائد ہی کوئی ایسی کتاب ہو جو وہاں موجود نہ ہو۔ قرآن مجید پر مختلف مفسرین کی ۷۴ تفسیریں ہیں اسی طرح حدیث شریف اور اصول حدیث پر مختلف مؤلفین اور مصنفین کی دو سو سے زائد کتابیں ہیں مختلف اسلامی فنون کے لحاظ سے ان کتابوں کی تقسیم یوں ہے :-

	تعداد		تعداد
(۱) مصاحف شریف	۳۱	(۲) تفاسیر قرآن مجید	۷۴
(۳) مجموعہ ہائے احادیث	۱۵۶	(۴) اصول حدیث	۳۷
(۵) اسماء الرجال	۳۶	(۶) فقہ حنفی	۱۴۴
(۷) فقہ شافعی	۱۴	(۸) فقہ مالکی	۵
(۹) فقہ حنبلی	۶	(۱۰) اصول فقہ	۲۸
(۱۱) عقائد و علم کلام	۳۶	(۱۲) مسائل خلافیہ و رد مذاہب باطلہ	۹۷
(۱۳) سیر و مغازی و تاریخ	۱۵۲	(۱۴) تصوف	۳۵۴
(۱۵) اوراد و وظائف	۲۵	(۱۶) لغت و ادبیات عربیہ	۹۵
(۱۷) کتب النحو	۹۳	(۱۸) کتب معانی و بلاغت	۱۶
(۱۹) کتب الصرف	۱۹	(۲۰) منطق و حکمت	۱۹
(۲۱) حکمت و مناظرہ	۱۹	(۲۲) القرأۃ والتجوید	۱۹
(۲۳) لغت و ادب فارسی	۲۲	(۲۴) کتب الطب	۱۹
(۲۵) دیگر فنون مختلفہ	۱۱		

ان میں سے بہت سی کتابیں ایسی ہیں جو اب نایاب ہیں۔ ان میں سے چند کا تعارف علمی فائدہ سے خالی نہ ہوگا۔

قرآن مجید کی تفسیر کا ایک نادر نسخہ

یہ نادر تفسیر آج سے کوئی ستر سال پہلے ایک ہندو منشی بلاقی داس صاحب مالک میور پریس اور اخبار سفیر ہند دہلی نے شائع کی تھی۔ اس نسخے کا سائز خوب لمبا چوڑا ہے۔ یعنی تقریباً دو فٹ لمبا اور چودہ انچ چوڑائی۔ قرآن مجید کا متن خوب جلی حروف میں ہے اور اس کے نیچے دو عمدہ اور معیاری

ترجمے ہیں۔ ایک حضرت شاہ ولی اللہؒ کا فارسی ترجمہ اور دوسرا حضرت شاہ رفیع الدّین صاحبؒ کا اردو ترجمہ۔ حاشیوں پر دو مکمل تفسیریں ہیں۔ ایک شاہ عبدالعزیزؒ کی تفسیر عزیزی فارسی میں اور دوسری تفسیر حسینی اردو میں۔ ان دو تفاسیر کے علاوہ ایک اور عالم دین کے قلم سے شانِ نزول اور حل لغات قرآن علیحدہ دیا گیا ہے۔ تفسیر کے شروع میں مولانا محمد غوث صاحب کے قلم سے اصول تفسیر پر ایک نہایت عمدہ رسالہ فیض الرّحمٰن فی آداب القرآن دیباچہ کی صورت میں ہے۔ یہ تفسیر تین جلدوں میں ہے۔ اور آج سے ساٹھ ستّر سال پہلے شائع ہونے کے باوجود ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ ہمارے جدید تقاضوں کو سامنے رکھ کر لکھی گئی ہے۔ مسلمانانِ پاکستان کو اس نادر تفسیر سے زیادہ عرصے تک محروم رکھنا سخت ظلم ہے۔ اگر پوری تفسیر نہیں تو کم از کم شاہ عبدالعزیزؒ کی تفسیر عزیزی کا معیاری اردو ترجمہ ضرور شائع ہونا چاہیئے۔ اس وقت تفسیر عزیزی کا پہلا جزو جو سورۃ بقرہ پر مشتمل ہے اور تیسویں پارے کی تفسیر ہندوستان میں طبع ہوئی ہے ان پر ایک نظر ڈالنے سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ یہ تفسیر زمانہ جدید کے تقاضوں کے کتنی مطابق ہے۔

قلمی نسخے

اب ہم کچھ قلمی نسخوں کا ذکر کرتے ہیں جو اس کتب خانہ میں موجود ہیں۔

(۱) تفسیر فارسی قلمی۔ افسوس کہ اوّل اور آخر کے صفحات تلف ہو جانے سے نام اور مصنف معلوم نہ ہو سکے۔ تفسیر کی زبان سادہ اور مسائل پر بحث عام فہم ہے۔ بڑے سائز میں کافی ضخیم کتاب ہے۔

(۲) فارسی ترجمہ شرح فصوص الحکم۔

(۳) فقرات خواجہ عبیداللہ احرار قدس سرہٗ۔

(۴) لوائح الاسرار۔ للجامی۔

(۵) رواح الانوار شرح لوائح الاسرار للجامی۔

(۶) انیس الطالبین از صلاح بن مبارک بخاری۔

(۷) کتاب التعرف لمذہب اہل التصوف۔ از الشیخ ابوبکر بن ابی اسحاق محمد بن ابراہیم البخاری م ۳۸۰ھ۔

تخریج احادیث مبسوط

کتب خانہ سعدیہ سراجیہ کا تعارف کراتے ہوئے اس کتاب کا ذکر نہ کرنا سخت ناانصافی ہوگی مولانا ابو سعد احمد خان صاحب صحیح معنوں میں ایک جید عالم دین تھے۔ ان کے علم کا اندازہ ان کی تصنیف "تخریج احادیث مبسوط" سے لگایا جا سکتا ہے۔

جس طرح حنفی فقہ کی مشہور کتاب ہدایہ کی تخریج احادیث کے موضوع پر زیلعی نے "نصب الرایہ" لکھی ہے۔ اسی طرح مولانا ابوالسعد احمد خان مرحوم نے اس فن میں اپنی مہارت کے جوہر کا اظہار علامہ سرخسی کی مشہور تصنیف المبسوط کی تخریج احادیث لکھ کر کیا ہے۔ المبسوط تیس جلدوں میں ہے۔ تخریج پر ان کی یہ محنت ابھی تک زیور طبع سے آراستہ نہیں ہو سکی۔

یہ ہے کتب خانہ سعدیہ سراجیہ کا مختصر تعارف۔ امید ہے تحقیق سے شغف رکھنے والے اہل علم اسے مفید پائیں گے۔ آئندہ کسی مناسب موقع پر قارئین کو کراچی کے ایک ایسے ہی کتب خانے کی سیر کراؤں گا۔ جس کے لئے راقم کو کتب خانے کے بانی جناب خالد اسحاق صاحب کی جانب سے دعوت مل چکی ہے۔

'انتقاد' کے لئے کتاب کے دو نسخے آنا ضروری ہے

انتقاد

حیاتِ باقی رح ، یعنی مختصر سوانح حیات و تعلیمات حضرت خواجہ محمد باقی باللہ رحمۃ اللہ علیہ۔
از سید رشید احمد ارشد، ایم۔اے
ملنے کا پتہ:۔ کاشانۂ ارشد ۱۵/۳۱۹ دستگیر سوسائٹی کراچی ۳۸۔ ۱۹۶۹ء۔ قیمت ۲ روپے صفحات ۱۴۴

اردو ادب میں پروفیسر مولانا سید رشید احمد ارشد لکچرر شعبۂ عربی کراچی یونیورسٹی کی شخصیت معروف و مشہور ہے۔ تاریخ ابن اثیر' الوحی المحمدی اور فقہ الاسلام جیسی ضخیم کتابوں کے ترجمے آپ کی کاوشِ قلم کے بعد زیورِ طبع سے آراستہ ہو چکے ہیں۔ بینات۔ الرحیم نیز کراچی یونیورسٹی کے تحقیقی مجلہ میں آپ کے علمی ادبی و تحقیقی مضامین شائع ہوتے رہتے ہیں۔

حیاتِ باقی آپ کی تازہ ترین تالیف ہے، اس میں آپ نے سرزمین ہند کے مشہور بزرگ اور صوفیائے سلسلۂ نقشبندیہ کے ہندی سرخیل حضرت خواجہ محمد باقی باللہ قدس سرہ کے سوانح حیات و تعلیمات کی تفصیل منضبط کی ہے۔ مزید افادے کی غرض سے مولانا ارشد نے حضرت خواجہ کے خلفائے کرام نیز ان کی اولاد و احفاد کے حالات بھی سپردِ قلم کئے ہیں۔

حضرت خواجہ باقی باللہ کے حالاتِ زندگی اس لئے بھی ہمارے لئے اہم ہیں کہ آپ اکبری عہد کے مشہور مجدد حضرت شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی اور عہد مغلیہ کے مشہور محدث شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہما اللہ کے مرشد و شیخ طریقت تھے۔ ان دونوں بزرگوں کے اصلاحی کارنامے محتاج تعارف نہیں۔ شہنشاہِ اکبر کے دین الٰہی کے اثرات کو زائل کرنے میں ان دونوں بزرگوں کی مساعی کو سب سے زیادہ دخل ہے۔ درحقیقت اس دینی خدمت کی محرک حضرت خواجہ باقی باللہ کی تعلیم و تربیت تھی۔

اس زریں عہد تک برصغیر ہند میں سلسلۂ چشتیہ اور سلسلۂ قادریہ کا طرا زور تھا، اور ہر طرف ان دونوں

سلسلوں کے تربیت یافتہ صوفیائے کرام اپنے اپنے طریقوں کے مطابق لوگوں کو رشد و ہدایت دینے میں کوشاں رہے۔ ان کے طریقوں میں بعض اعمال و اشغال میں کچھ لوگوں کو بڑا غلو پیدا ہو گیا تھا۔ اور بعض بدعات عام پسند ہو رہی تھیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اس زمانے میں اعتدال پسندی اور اتباع شریعت کا خیال صرف سلسلۂ نقشبندیہ میں تھا۔ حضرت خواجہ باقی باللہ قدس سرہ کی تلقین و ارشاد سے اس سلسلے کو بڑی تقویت پہنچی، اور ان کے دونوں عظیم ترین خلفاء حضرت مجدد الف ثانیؒ اور شیخ محدث دہلویؒ کی ترغیب و تلقین سے سلسلۂ نقشبندیہ کو چار چاند لگ گئے۔ یہ دونوں حضرات چاروں سلسلوں میں خرقۂ خلافت و اجازت کے مالک اور بڑے ممتاز اہل طریقت اور ان کے رشد و ہدایت نے بڑی حد تک چاروں طریقوں کو اعتدال پسند بنایا اور ان کو نشأۃ ثانیہ بخشی۔

مولانا ارشد نے بڑی محنت سے حضرت خواجہ صاحب کے حالاتِ زندگی یکجا کئے ہیں۔ اور ان کے ملفوظات و مجالس کا غائر مطالعہ کر کے ان کی تعلیمات پر روشنی ڈالی ہے۔ مؤلف موصوف نے حضرت خواجہ اور شیخ عبدالحق محدث کے گہرے تعلقات کا ذکر کیا ہے اور یہ بھی بیان کیا ہے کہ شیخ نے سات رسائل و مکاتیب حضرت خواجہ کی فرمائش و استفسار (دیکھو صفحہ ۱۰۷) پر تحریر کئے ہیں مگر خود حضرت خواجہ کے استفسار کے الفاظ کیا تھے؟ اور ان رسائل کا ان پر کیا اثر ہوا؟ ان باتوں کی تفصیل نہ [illegible] کتب حیات شیخ عبدالحق محدث [illegible]

[illegible]

[illegible]

ادارہ تحقیقات اسلامی

کی

دو نئی کتابیں

۱) "کتاب النفس و الروح (عربی میں)"

مصنف : مشہور مفسر و متکلم امام : فخر الدین رازی (المتوفی ٦٠٦ھ / ١٢٠٩ء)

محقق : ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی - پروفیسر خارج

یہ نادرالوجود کتاب مشہور مفسر و متکلم امام فخر الدین رازی (رح) کی تصنیف ہے - یہ کتاب دو حصوں میں منقسم ہے - حصہ اول میں علم الاخلاق کے اصول کلیہ سے بحث کی گئی ہے - دوسرے حصہ میں خواہش نفسانی کے متعلق امراض کے علاج سے بحث کی گئی ہے -

اس کتاب کا ذکر تصنیف الصدوں کے سوا کسی قدیم یا جدید فہرست کتب میں نہیں ملتا - براکلمن کو بھی اس کتاب کے وجود کا علم نہیں - بوڈلین لائبریری آکسفورڈ کے مخطوطہ کے علاوہ اس کتاب کے کسی دوسرے نسخے کا وجود آج تک دریافت نہیں ہوا - اس کتاب کے عربی متن کو ڈاکٹر محمد صغیرحسن معصومی پروفیسر الخارج ادارہ هذا نے بڑی دیدہ ریزی سے ایڈٹ کیا ہے - اس کا انگریزی ترجمہ پریس میں ہے اور جلد شائع کردیا جائے گا -

صفحات - ٢٠٠ قیمت پندرہ روپے

(۲) "کتاب الاموال"

مولف : امام ابوعبید قاسم بن سلام رح (المتوفی ٢٢٤ھ / ٨٣٩ء)

مترجم و مقدمہ نگار : عبدالرحمان طاہر سورتی - ریڈر

یہ کتاب امام ابوعبید رح کی تالیف ہے - مؤلف امام شافعی رح **اور** امام احمد بن حنبل رح کے هم‌عصر اور اسلامی علوم کے ماہر ہیں -

کتاب کا اردو ترجمہ دو حصوں میں منقسم ہے - حصہ اول اسلامی مملکت **میں غیر** مسلموں سے لئے جانے والے سرکاری محصولات اور ان کی تفاصیل پر **مشتمل** ہے - حصہ دوم مسلمانوں سے وصول ہونے والے مالی واجبات (صدقہ و **زکواۃ**) پر مشتمل ہے - هر دو حصہ پر مترجم نے مقدموں کا اضافہ کیا ہے -

حصہ اول صفحات - ٥٤٤ قیمت پندرہ روپے

حصہ دوم صفحات - ٣٠٨ قیمت بارہ روپے

ناظم نشر و اشاعت : ادارہ تحقیقات اسلامی - پوسٹ بکس نمبر ٣٥ ، اسلام آباد

طابع : خورشید الحسن **مطبع** : خورشید پرنٹرز اسلام آباد

ناشر : اعجاز احمد زبیری - ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد (پاکستان)

Regd. No P. 14 *April, 1970*

Monthly FIKR-O-NAZAR *Islamabad*

ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE

مجموعہ قوانین اسلام
کی
تیسری جلد شائع ہو گئی

مجموعہ قوانین اسلام مؤلفہ تنزیل الرحمن کی پہلی دو جلدوں میں نکاح، نفقہ زوجہ، مہر، طلاق، عدالتی تفریق، خلع، مبارأت، ظہار، ایلاء، لعان اور عدت سے متعلق قوانین اسلام کو مدون شکل میں پیش کیا جا چکا ہے - یہ جلد نسب اولاد، حضانت، نفقہ اولاد و آباء واجداد، ہبہ اور وقف کے اسلامی قوانین پر مشتمل ہے

حسب سابق تیسری جلد میں بھی مذکورہ قوانین کو دفعہ وار شکل میں جدید انداز پر مرتب کر کے مختلف مذاہب فقہ—حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، حنبلیہ شیعہ امامیہ اور ظاہریہ—کے نقطہ ہائے نظر تشریح کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں - ساتھ ہی ممالک اسلامیہ میں رائج الوقت متعلقہ قوانین کے تفصیلی حوالے بھی شامل ہیں - آخر میں پاکستان کی اعلیٰ عدالتوں کے فیصلوں کا ذکر کرتے ہوئے جہاں کہیں قوانین نافذ الوقت میں کوئی نقص، کمی یا خلاف شرع بات محسوس کی گئی ہے اس کی نشان دہی کے ساتھ متعلقہ قانون میں ترمیم یا جدید قانون سازی کی طرف توجہ دلائی گئی ہے -

امید ہے کہ جب پاکستان میں پارلیمانی سطح پر شخصی قانون مسلمانان (مسلم پرسنل لاء) کو مکمل آئینی اور قانونی صورت دینے کے لئے ضابطہ بند (Codify) کیا جائے گا تو یہ مجموعہ ملک کی وزارت ہائے قانون [illegible] قانونی [illegible] کے لئے بہترین راہ نما ثابت ہو گا -

اسلامی [illegible] اس مجموعہ کے [illegible]

[illegible]

حصہ [illegible]	[illegible] روپے
حصہ [illegible]	[illegible]
حصہ [illegible]	[illegible]

[illegible]

ادارہ تحقیقات اسلامی - [illegible]

پوسٹ بکس نمبر [illegible] اسلام آباد

مئی ۱۹۷۰ء

رۂ تحقیقات [illegible] آباد

* *

ادارہ تحقیقات اسلامی کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ اُن تمام افکار و آراء سے متفق بھی ہو جو رسالہ کے مندرجہ مضامین میں پیش کی گئی ہوں۔ اس کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے۔

سالانہ چندہ چھ روپے

فی پرچہ ساڑھے

ماهنامہ — **فکر و نظر** — اسلام آباد

جلد ۷ | ربیع الاوّل ۱۳۹۰ھ ○ مئی ۱۹۷۰ء | شمارہ ۱۱

شمولات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ○

نظرات

نئی تعلیمی پالیسی

حکومت کی طرف سے نئی قومی تعلیمی پالیسی کی منظوری اور اس کے [illegible] کہا جا چکا ہے [illegible] پالیسی جملہ تعلیمی امور سے متعلق ہے جس میں قومی زبانوں کا [illegible] کی خواندگی کے لئے [illegible] کا مسئلہ، علوم و فنون، اساتذہ، تربیت اور تحقیق [illegible] بھی شامل ہیں۔

ہماری ریاست میں [illegible] وجود نظریہ اسلام کا رہین منت ہے مسئلہ [illegible] اہمیت ہے جو بدن میں روح یا دل کی ہوتی ہے کہ اگر اس میں خرابی پیدا ہو جائے [illegible] اور صحت مندانہ نشو و نما کے لئے براہ راست اس کے علاج کے سوا کوئی دوسرا [illegible] ہو سکتا۔ آج اگر ہمیں قومی وحدت، ملکی سالمیت، نظریہ پاکستان، اسلامی [illegible] اسی قسم کے دیگر مسلمات میں ابہام معلوم ہو رہا ہے۔ اور ہم اس کی واضح [illegible] ضرورت محسوس کر رہے ہیں تو اس کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ ہم نے اب [illegible] حقیقی اصلاحات ہی نہیں کیں جو اس نئی نسل کو دینی تعلیمات اور اسلامی [illegible] کما حقہ واقف کر دیتیں۔ ہمیں افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ ہماری [illegible] اقتدار طلبی اور زر اندوزی کے رجحانات نے ہماری اخلاقی اقدار کو پامال کر دیا ہے [illegible] ۲۵
[illegible] کی زندگی [illegible] نفسا نفسی، خود غرضی اور عیش کوشی بڑھ رہی ہے [illegible] سے بڑی ذمہ داری ہمارے تعلیمی نظام پر عائد ہوتی ہے۔ ہمارے مزاجوں کی سطحیت پسندی

ں کی لپستی، تحقیق وعلمی انہماک کی کمی، کشمکش حیات سے گریز، لذت سعی پیہم سے ناآشنائی
ر شخصیت وسیرت سے بے اعتنائی، اعلیٰ مقاصد سے بے التفاتی، اگر سابقہ تعلیمی نظام
رامات وفتوحات نہیں تو کیا ہیں؟ ہم اس اصول کو کبھی تسلیم نہیں کر سکتے کہ محض نعرہ بازیوں
ت سازیوں، سیاسی چالبازیوں، جلسوں، جلوسوں اور اخباری پروپاگنڈوں، غیر معیاری فلموں، گھٹیا
اور بے مقصد کتابوں کی نشرواشاعت کے ذریعہ قوموں کی اصلاح وتربیت ممکن ہے۔ اس کے لئے تو باقاعدہ
ہم کتاب وحکمت اور تزکیۂ نفوس وتہذیب اخلاق کی ضرورت ہے اور بدقسمتی سے یہی وہ عنصر ہے
سے ہماری تعلیم ناآشنا ہے۔ ہمارے مدرسے میں عملی نمونہ ناپید ہے۔ تعلیم وتربیت کا تعلق سراسر
رتی بن کر رہ گیا ہے۔ تعمیر ملّت سے زیادہ تحصیل دولت پر نظر رہتی ہے۔ مقصد وعمل میں تطبیق دینے
صحیح نصابِ تعلیم بنانے اور ماہر ودردمند اساتذہ پیدا کرنے کے بجائے ہم ایک دوسرے پر الزامات
نے کے عادی ہوتے جارہے ہیں۔ منتظمین اساتذہ کے شاکی ہیں۔ اساتذہ کبھی والدین کی بے توجہی کا رونا
تے ہیں کبھی طلبہ کی عدم توجہی کا اور کبھی نصابِ تعلیم کی خامیوں کا۔ طلبہ کو بھی اپنی جگہ شکایات ہیں۔
تھ ہی غیر تعلیمی تحریکوں میں ان کی دلچسپیاں روز افزوں ہیں۔ نئی نسل کو پرانی نسل سے الگ شکوہ
ے۔ سیاسی بحران کے باعث ملک میں ایک اضطراب وخلفشار ہے جو مستقبل کے تاریک سے تاریک تر
نے کی خبر دے رہا ہے۔ اور یہ سب کچھ ہمارے اپنے کئے کا نتیجہ ہے۔ وما اللہ بظلام للعبید۔
برانے اور پریشان ہونے کے بجائے ہمیں صبر وہمت سے صورت حال کی اصلاح اور تلافی مافات کی
مِی کرنا چاہیئے۔ ہمیں سنجیدگی سے بلند بانگ نعروں کا جائزہ لینے کی ضرورت ہے۔ اپنے فکر وعمل میں ہم آہنگی
یدا کرنے کے لئے مناسب اصلاحات درکار ہیں، قول وفعل سے تضاد ونفاق دور کرنے کے لئے
وبۃ نصوحا" کی ضرورت ہے اور یہ صورت نظامِ تعلیم کے قلب وروح میں بنیادی
بدیلی کی متقاضی ہے۔

ایک اسلامی مملکت میں جس کے ارباب حل وعقد امانت داری سے اسلامی تعلیمات در اسلامی اقدار
معاشرہ میں پھولتے پھلتے دیکھنے کی تمنا رکھتے ہوں اور جنہیں اسلامی ...
بھی ہو، اس صورت حال کو کیسے ... ... یں نہایت مفید نتائج
... اپنی تعلیم ...

کہاں کی منطق ہے؟ اس وقت ہم ایک ایسی جگہ پہنچ چکے ہیں جہاں ہمارے لئے ضروری ہو گیا ہے کہ
نظام تعلیم کو اسلامی روح سے سرشار کرنے میں بلا توقف تیز گام ہو جائیں۔

ہر مسلمان اس حقیقت سے واقف ہے کہ اسلامی تعلیمات میں قرآن مجید کو
ہے۔ اللہ تعالیٰ نے جس طرح ہر مسلمان کو اس کتاب کے پڑھنے اور جس قدر بہ آسانی
پڑھتے رہنے کا مکلف ٹھہرایا ہے۔ دنیا کی کسی دوسری کتاب کے پڑھنے کے لئے
ہے۔ مسلمانوں کو قرآن مجید میں تدبر و تفکر کا حکم ہے انہیں اپنے معاملات
مسائل قرآن مجید کے احکام کی روشنی میں حل کرنے کا تاکیدی حکم ہے۔ بناء بریں کتاب
میں غور و فکر کرنا، اس کے احکام کے مطابق عمل کرنا ہر مسلمان کا اپنا انفرادی فریضہ ہے
وقت تک پورا نہیں ہو سکتا جب تک ہر مسلمان اس کتاب اللہ کو سمجھ کر پڑھنے کی کوشش
کے نام سے وجود میں آنے والی مملکت میں سب پہلی تعلیمی اصلاح یہ ہونا چاہئیے کہ
معنی کی تعلیم ہمارے اسکولوں، کالجوں اور دوسری تعلیم گاہوں میں لازمی قرار دی جائے
ایسا باقی نہ رہے جو قرآن مجید سمجھ کر پڑھنے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو، تعلیمی ماحول
چاہیئے کہ استاد اور طالب علم سب اپنے موضوع اور اپنے ماحول کو قرآن مجید کی رو
عادی ہو جائیں۔ پاکستان کے ہر مسلمان کا اسلام کی بنیادی تعلیمات سے واقف ہو
کو قطعی طور پر معلوم ہونا چاہیئے کہ اسلام کے کون سے وہ بنیادی اصول
جن کی پابندی کرنا اس کا فریضہ ہے۔ وہ کونسا مقصد عظیم ہے جس کی ذمہ داری
سونپی ہے۔ جب تک ہم تعلیم کے ذریعہ اسلامی احساس ذمہ داری
و عدلیہ کی کرسیوں پر وہ دردمند نفوس نہیں دیکھ سکتے جو رعایا کے آرام
آسائش و بہبود کو اپنا مقصود قرار دیں اور جو اپنے دن کے چین اور رات کی نیند کو
بہبود پر قربان کر دیں۔

اسلامی تعلیم کا مقصد فرد و معاشرہ کو بلند ترین مقصد کے حصول کے قابل بنانا ہے۔ اس
کے پیش نظر موجودہ تعلیم کسی طرح قابل اطمینان نہیں۔ طلبہ کو چھوڑیئے ہمارے

اصل دین ہے، برائے نام ہے۔

ملک کے تعلیمی نظام میں قرآن مجید کی تعلیم کا خاطر خواہ انتظام کرنا کوئی ناممکن کام یا مشکل مرحلہ نہیں ہے۔ مسلم عوام کی یہ دلی تمنا ہے کہ ان کے بچے قرآن مجید سمجھ کر پڑھنے لگیں۔ حکومت کی معمولی توجہ اور ادنیٰ سی تبدیلی نہایت دور رس نتائج پیدا کر سکتی ہے۔ مدت سے دینیات لازمی بنی ہوئی ہے لیکن جب بھی کوئی دینی مسئلہ درپیش ہوتا ہے ہمارا تعلیم یافتہ طبقہ ہمیشہ اس سے لاعلمی کا اظہار کرتا ہے۔ یہ صورت ایسے ملک میں کیوں کر روا رکھی جا سکتی ہے جس کا حصول اسلام کے لئے ہوا، اور جس کی بقا اسلام پر موقوف ہے۔ اور جہاں علامہ اقبال کے یہ اشعار لوگوں کی زبانوں پر ہیں:

دیں ہاتھ سے دے کر اگر حاصل ہو حکومت
ہے ایسے تجارت میں مسلماں کو خسارا!

جلال پادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو
جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

گر تو می خواہی مسلماں زیستن
نیست ممکن جز بقرآں زیستن

از یک آئینی مسلماں زندہ است
پیکر ملت ز قرآں زندہ است

اسلامی سکریٹریٹ

جدّہ میں بلاد اسلامیہ کے وزرائے خارجہ کی کانفرنس نے اسلامی ممالک کے مشترکہ سکریٹ [illegible]

[illegible]

[illegible] پیروی فرائض پر سختی سے عمل کریں۔ چنانچہ فرائض

---

* حوالہ کے لئے دیکھئے "فکر و نظر" کا شمارہ مارچ ۱۹۷۰ء

اسلامی سکریٹریٹ کا قیام دراصل انسانوں میں عدل و انصاف کے قیام کا
نام ہے۔ یہ ادارہ مظلوم انسانیت کے ہر دکھ کا مداوا ہوگا۔ ہمیں توقع ہے کہ بہت جلد یہ اد
ابتدائی مراحل سے نکل کر "لا خیر فی کثیر من نجواھم الا من امر بصدقۃ او مع
او اصلاح بین الناس[1] " (۴/۱۱۴) کا مصداق بن جائے گا۔ یہ صرف مظلوموں کی ہی مد
کرے گا بلکہ ظالموں کا ہاتھ پکڑ کر انہیں ظلم سے بھی روکے گا۔ جنگ کے خطرات سے گھری
مظالم و مفاسد سے بھری ہوئی دنیا کو ایک ایسے بلند نصب العین رکھنے والے مثالی ادا
بے چینی سے انتظار تھا۔ ہم نواب زادہ محمد شیر علی خان (ہلال جرأت) کو اس پودے کے
پر مبارک باد پیش کرتے ہیں اور ساتھ ہی درخواست کرتے ہیں کہ اس کی آبیاری کا
انتظام کیا جائے اور عالم اسلامی کی تمام صلاحیتوں سے اس کو پوری پور
پہنچائی جائے تاکہ تیزی سے یہ پودا ایک تناور درخت بن جائے اور دنیا کے کسی حصہ
بھی ظلم کا ستایا ہوا اس کے سایہ اور اس کے پھلوں سے ناامید نہ رہے۔ ہم
اطلاعات و قومی امور نواب زادہ محمد شیر علی خان صاحب (ہلال جرأت) سے پُرزور
کرتے ہیں کہ وہ اس ادارہ کو اپنے فرائض انجام دینے کے قابل بنانے میں
توجہ و انہماک سے حصہ لیں۔ ہم اس دن کے منتظر ہیں جب یہ ادارہ اپنے بلند مقاص
میں کوشاں ہو کر اپنے مخالفین سے بھی اپنی افادیت تسلیم کرالے گا۔ اور یقیناً اسی صورت
وہ توقعات جو عالم اسلامی نے جدہ کانفرنس سے وابستہ کی تھیں، پو
ہو سکیں گی۔

---

[1] یعنی صرف وہی کانفرنسیں اور مجالس شوریٰ مفید نتائج پیدا کرتی ہیں جن میں مفاد
کے کاموں، بھلائیوں اور لوگوں کے درمیان سدھار اور صلح و اصلاح کی کوششوں کا حکم دیا

قسط نمبر ۳

فرائضی تحریک کا تاریخی تجزیہ

ڈاکٹر معین الدین ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔ شروت خان

فرائضی نظریات

فرائضی تحریک کا پروگرام آغاز سے آج تک زیادہ تر مذہبی نوعیت کا رہا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ دودو میاں کے سماجی اور معاشی پروگرام کی بدولت تحریک کو مزید تقویت ملی اور اس کی وجہ سے تحریک کو مشرقی پاکستان اور آسام کے کچھ حصوں کے عوام کی تائید حاصل ہوگئی لیکن تحریک کے سرگرم کارکنوں نے مذہبی پہلو کی اہمیت کبھی بھی کم نہیں ہونے دی۔

اس حقیقت سے سب واقف ہیں کہ فرائضی حنفی مسلک پر کار بند تھے اور یہ وہ فقہی مسلک ہے جس سے مشرقی بنگال اور آسام کے تقریباً تمام مسلمان وابستہ ہیں۔ لیکن فرائضیوں کی تجدید و احیائے اسلام کے کام میں کچھ ایسے امتیازی پہلو بھی تھے جن کی وجہ سے فرائضی اپنے عقائد اور عمل میں باقی مسلمانوں سے اختلاف رکھتے تھے۔ ان کے اس امتیازی پہلو کی بنیاد پانچ اصولوں پر تھی۔ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ فرائضی تحریک شروع کرنے سے حاجی شریعت اللہ کا مقصد یہ تھا کہ اسلام کی اصلی تعلیمات کو رواج دیا جائے اور مسلمان معاشرے کو توہمات پر مبنی رسوم و قیود سے آزاد کیا جائے۔ اس سلسلے میں ان کا اولین طرز عمل یہ تھا کہ سب سے پہلے وہ مسلمانوں کو اپنے گناہوں سے توبہ کرنے کی تلقین کریں کیونکہ یہ عمل ان کے خیال میں روح کی پاکیزگی اور تطہیر کے لئے ضروری تھا۔ تحریک کا یہ طرز عمل اصولِ توبہ کے نام سے مشہور ہے۔ توبہ استغفار کے بعد انھوں نے لازمی قرار دیا کہ ان کے پیرو فرائض پر سختی سے عمل کریں۔ چنانچہ فرائض کو

---

* حوالہ کے لئے دیکھئے "فکر و نظر" کا شمارہ مارچ ۱۹۷۰ء

پابندی پر زور دینے کی وجہ ہی سے اس تحریک کا نام فرائضی پڑا۔ سوم یہ کہ توحید کے قرآنی تصوّر پر سختی سے عمل کیا جائے اور اس عقیدہ سے متصادم ہونے والے تمام عقائد و رسوم و رواج ترک کر دیئے جائیں۔ چہارم یہ کہ فرائضی جمعہ اور عیدین کی نمازوں کے اجتماعی طور پر ادا کرنے کے مسئلہ پر بنگال کے دوسرے مسلمانوں سے اختلاف رکھتے تھے اور پنجم یہ کہ انھوں نے ان تمام عوامی رسوم و تقریبات کو جن کی بنیاد قرآن و سنت پر نہیں تھی بدعت اور گناہ قرار دے کر ختم کر دیا۔ فرائضیوں کے ان اصولوں کی مزید تشریح ذیل میں پیش کی جاتی ہے :-

(۱) توبہ | بقول حاجی شریعت اللہ توبہ سے مراد پچھلے گناہوں پر ندامت اور آئندہ گناہ کے کاموں سے پرہیز کرنے کا عہد کرنا ہے۔ اس مقصد کے لئے انھوں نے ایک سادہ طریقہ نکالا تھا جس کے تحت فرائضی تحریک میں شامل ہونے والے حاجی صاحب کے سامنے بیٹھ کر اپنی بنگالی زبان میں توبہ کرتے تھے۔ ندامت و استغفار کا یہ طریقہ صوفیہ کی دستی بیعت کے برخلاف اقراری بیعت کہلاتا تھا۔ کیونکہ دستی بیعت کے تحت پیر اپنا ہاتھ مرید کے ہاتھ پر رکھتا تھا جس کے معنی یہ تھے کہ اس طرح مرید اپنے پیر سے برکت حاصل کر لیتا تھا۔ حاجی شریعت اللہ نے مسلمان صوفیہ کے بعض دوسرے طریقے بھی نہیں اپنائے۔ خصوصاً وہ مروجہ دستور جس میں پیروں کی حد سے زیادہ تعظیم کی جاتی ہے اور مزارات سے انتہائی عقیدت کا مظاہرہ کیا جاتا ہے۔ اپنی اصلاحی تحریک اور مسخ شدہ تصوف میں فرق کرنے کے لئے وہ پیر اور مرید کی اصطلاح استعمال کرنے کے بجائے اپنے لئے استاد کی اور پیر کے لئے شاگرد کی اصطلاح استعمال کرتے تھے۔[۱]

اس طرح جو شخص فرائضی تحریک میں شامل ہو جاتا وہ توبار مسلمان یا مومن کہلاتا تھا اور اس کو ہر لحاظ سے دوسرے فرائضیوں کے برابر حقوق حاصل ہونے تھے۔ مختصر یہ کہ حاجی شریعت اللہ کی اصلاحی تحریک میں توبہ کو دروازہ کی حیثیت حاصل تھی۔

(۲) فرائض | فرائض پر عمل کرنا فرائضی تحریک اصلاح کا بنیادی اصول تھا۔ اور اسی وجہ سے تحریک کا نام ہی فرائضی پڑ گیا۔ فرائض سے ان کی مراد وہ تمام کام تھے جن کو کرنے کا اللہ و رسول نے حکم دیا ہے مگر حاجی صاحب ان میں زیادہ زور حسب ذیل پانچ ارکان اسلام پر دیا کرتے تھے (۱) کلمہ توحید کا اقرار (۲) پانچ وقت کی نماز (۳) رمضان کے روزے (۴) زکوٰۃ ادا کرنا اور (۵) مکہ جا کر حج کرنا۔ فرائض پوتھی "در محمد" میں ان ارکان اسلام کو باغ اسلام کے درخت کی جڑ، شاخ اور پھول کہا گیا ہے جس سے شہد کی مکھیاں رس چوستی ہیں اور جس پر بلبل بیٹھ کر نغمے گاتی ہے۔ ان کے نزدیک باقی فرائض کی حیثیت درخت کی

بے شمار چھوٹی چھوٹی ٹہنیوں اور پتوں کی ہے جو باغ کی صرف خوبصورتی اور زینت ہی کا باعث نہیں بلکہ باغ کی افادیت و تکمیل کا بھی باعث ہیں۔ اسلامی عقائد کے مطابق پہلے تین ارکان اسلام کا اطلاق امیر اور غریب دونوں پر یکساں ہوتا تھا اور آخری دو کا اطلاق صرف دولت مندوں پر ہوتا تھا۔[۲]

(۳) توحید | حاجی شریعت اللہ چونکہ اسلامی احیاء کے داعی تھے اس لئے انھوں نے سب سے زیادہ زور توحید کے سیدھے سادے قرآنی تصور کی اہمیت پر دیا۔ وہ توحید کی مروجہ تشریح و توضیح سے مطمئن نہیں تھے جس میں صرف اللہ کی لفظی وحدانیت پر زور دیا جاتا تھا۔ ان کا کہنا تھا کہ ایمان کی بنیاد دو باتوں پر ہے۔ (الف) یہ کہ خدا کے ایک ہونے پر ایمان لایا جائے اور اس پر عملی زندگی میں سختی سے پابندی کی جائے (ب) کسی کو خدا کا شریک بنانے سے احتراز کیا جائے۔ لہٰذا انھوں نے اس پر زور دیا کہ توحید کا تصور صرف نظریاتی نوعیت کا نہیں بلکہ یہ ایک ایسا تصور ہے جس پر روزمرّہ کی زندگی میں عمل ہونا چاہیئے۔ چنانچہ حاجی شریعت اللہ نے ہر ایسے اعتقاد یا عمل کو جس میں کفر، شرک یا بدعت کی ذراسی بھی مشابہت پائی جاتی، عقیدۂ توحید اور اسلام کے خلاف قرار دیا۔[۳]

اس وضاحت کے بعد ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ توحید کے فرائضی تصوّر کا مقصد مسلمانوں کے معاشرے کو تمام غیر اسلامی اثرات سے پاک کرنا تھا۔ جیمز ٹیلر کے مطابق جو حاجی شریعت اللہ کا ہمعصر تھا وہ فرائضی قرآن پر حرف بحرف عمل کرنے کے دعوے دار تھے اور ان تمام رسوم و رواج کے خلاف تھے جو قرآن کی رو سے جائز نہیں[۴] ایچ۔ بیوریج نے فرائضی تحریک کو ایک قسم کی سیدھی سادی مذہبی تحریک کہا ہے جس کا مقصد پیغمبر اسلام کی تعلیمات کو زندہ کرنا تھا۔[۵] توحید سے متعلق فرائضیوں کے اس تصور کی وجہ سے ہمیں فرائضی تحریک اور عرب کی تحریک موحدین میں جسے وہابی تحریک بھی کہا جاتا ہے بڑی مشابہت نظر آتی ہے۔

(۴) جمعہ اور عیدین کی نماز | فرائضیوں اور دوسرے مسلمانوں کے درمیان سب سے ۔۔۔ فرق یہ نظر آتا ہے کہ فرائضیوں نے بنگال میں برطانوی اقتدار کے زمانے میں جمعہ اور عیدین کی نمازیں ۔۔۔ت کر دی تھیں۔ یقیناً یہ فیصلہ سیاسی نوعیت کا تھا لیکن چونکہ حاجی شریعت اللہ طاقتور برطانوی ۔۔۔مت کا مقابلہ نہیں کر سکتے تھے اس لئے انھوں نے اس کی اہمیت کے ثبوت میں ایک خالص مذہبی دلیل یہ ۔۔۔کی کہ فقہ حنفی کی رو سے اجتماعی نمازیں مصر الجامع یا ایسے آئینی شہر کے علاوہ جہاں ایک مسلم حکمران

کا مقرر کیا ہوا امیر اور قاضی رہتا ہو کسی دوسری جگہ ادا نہیں کی جا سکتیں اور بظاہر اس قسم کا کوئی آئینی سربہ برطانوی حکومت کے زمانے میں بنگال میں موجود نہیں۔ لہٰذا جمعہ اور عیدین کی نمازیں بنگال میں جائز نہیں تھ یہ نمازیں فرائضیوں نے جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں۔ ۱۹۴۷ء میں آزادی کے بعد پڑھنا شروع کیں ہے

(۵) مروجہ رسوم اور تقریبات کی مذمت | حاجی شریعت اللہ نے توبہ اور توحید کا جو تصور پیش کیا اس کا تقاضا تھا کہ ایسے اعمال اور عقائد سے پرہیز کیا جائے جن کا تصور توحید سے متصادم ہوتا ہو۔ چنانچہ حاجی شریعت اللہ نے بہت سے رسم و رواج اور تقریبیں ختم کر دیں۔ انھوں نے ذات پات کے فرق کو بھی ختم کر دیا۔ حاجی شریعت اللہ مسلمانوں کے درمیان ذات پات کے فرق کو بڑی تشویش کی نظر سے دیکھتے تھے انھوں نے ذات پات کے امتیاز کی سختی سے مذمت کی اور اس کو گناہ قرار دیا کیونکہ یہ چیز قرآن کی روح کے خلاف تھی۔ انھوں نے تمام مسلمانوں کی اخوت پر بار بار زور دیا اور اس کی وجہ سے ان کو اور ان کی تحریک کو لاکھوں عوام کی تائید حاصل ہونے میں مدد ملی۔ مشرقی پاکستان کے مسلم معاشرے میں ذات پات کے امتیا کا بالآخر جو خاتمہ ہوا اس کی سب سے بڑی وجہ شاید حاجی شریعت اللہ کی یہی تعلیم تھی۔

سماجی تنظیم

مذکورہ بالا خصوصیتوں کی وجہ سے فرائضی تحریک شروع ہی سے ایک منفرد تحریک ہو گئی تھی اور جیسے جیسے وقت گزرتا گیا ان نظریات کی وجہ سے تحریک کے حامیوں میں مفاد کی ہم آہنگی بڑھتی گئی اور انھوں نے متحد ہو کر ایک برادری کی شکل اختیار کر لی۔ ہندو زمینداروں نے فرائضی کسانوں پر جو سختیاں کیں وہ فرائضی تحریک کے حامیوں میں اتحاد اور یک جہتی کا باعث ہوئیں۔ اتحاد و یک جہتی کے اس عمل میں دودو م نے مرکزی کردار ادا کیا۔

فرائضی معاشرے کی تنظیم کے وقت دودو میاں کے پیش نظر دو مقاصد تھے۔ (۱) فرائضی کسانوں کو ہند زمینداروں اور نیل کے کاشت کاروں کے مظالم سے نجات دلانا اور (۲) عوام کے لئے سماجی انصاف طلب کرنا۔ پہلا مقصد حاصل کرنے کے لئے انھوں نے لٹھ بند کسانوں پر مشتمل رضاکار تیار کئے اور ہنگامی حالات میں انھیں لڑنے کی تربیت دی۔ دوسرا مقصد حاصل کرنے کے لئے انھوں نے فرائضی قیادت میں قدیم پنچایتی نظ کی تجدید کی۔ اوّل الذکر صورت کو سیاسی شعبہ اور دوسری کو دینی شعبہ قرار دیا گیا۔ بعد میں یہ دونوں شعبے

فرائضی نظام خلافت کو اس طرح قائم کیا گیا تھا کہ تمام فرائضی دودو میاں کے باختیار نمائندوں کے کنٹرول میں آجائیں۔ خلافت کے اس نظام کی سربراہی دودو میاں کے ہاتھ میں تھی جو خود کو استاد کہتے تھے۔ انھوں نے جو خلیفہ مقرر کئے ان کے تین درجے تھے۔ پہلا اعلیٰ یا اپراستھا خلیفہ، دوسرا سپرنٹنڈنٹ خلیفہ اور تیسرا حلقہ یا شہر خلیفہ جو ایک حلقہ یا شہر کا خلیفہ ہوتا تھا۔

دودو میاں نے اس مقصد کے لئے فرائضی بستیوں کو تین سو سے پانچ سو خاندانوں پر مشتمل چھوٹی چھوٹی اکائیوں میں تقسیم کر دیا تھا اور ہر اکائی پر ایک حلقہ خلیفہ نامزد کیا تھا۔ دس یا زیادہ اکائیوں کا ایک گردیا حلقہ ہوتا تھا جو ایک سپرنٹنڈنٹ خلیفہ کے تحت ہوتا تھا۔ سپرنٹنڈنٹ خلیفہ کو ایک چپراسی اور ایک پیادہ یا محافظ دیا جاتا تھا جو ایسے کاموں پر بھیجا جاتا تھا جن کا مقصد ایک طرف سپرنٹنڈنٹ خلیفہ اور حلقہ خلیفہ کے درمیان اور دوسری طرف اُن کے یعنی استاد کے درمیان رابطہ قائم کرنا ہوتا تھا۔ اوپراستھا خلفاء کی حیثیت استاد کے مشیروں کی ہوتی تھی۔ اور وہ ان کے پاس بہادر پور میں رہتے تھے جہاں دودو میاں اقامت پذیر تھے اور جو فرائضی تحریک کا مرکز تھا۔[9]

یونٹ کا خلیفہ اپنے یونٹ کے رہنما کی حیثیت سے کام کرتا تھا۔ اس کا کام مذہبی تعلیم عام کرنا، مذہبی واجبات نافذ کرنا، مساجد کی دیکھ بھال، لوگوں کے اخلاق و کردار کی نگرانی اور اہل الرائے کے مشورے سے عدالتی فیصلے کرنا ہوتا تھا۔ قرآن کی تعلیم اور بچوں کی ابتدائی تعلیم بھی اس کی ذمہ داریوں میں سے تھی سپرنٹنڈنٹ خلیفہ کا سب سے بڑا فرض یونٹوں کے خلفاء کے کاموں کی نگرانی ہوتا تھا۔ وہ اپنے گردیا حلقہ کے فرائضیوں کی فلاح و بہبود، مذہبی فرائض کی تبلیغ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ یونٹ کے خلفاء کے فیصلوں کے خلاف عدالت مرافعہ کی حیثیت سے فرائض انجام دیتا تھا۔ ایسے مقدموں میں وہ اپنے گرد کے یونٹ خلفاء کی کونسل میں بیٹھ کر مقدموں کی سماعت کرتا تھا۔ تمام مذہبی اور سیاسی امور میں دودو میاں کا فیصلہ آخری اور قطعی ہوتا تھا کیونکہ استاد کی حیثیت سے بھی وہ آخری عدالت مرافعہ کا فرض انجام دیتے تھے۔[10]

جیمز وائز نے اس کی تصدیق کی ہے کہ مشرقی بنگال کی ان پنچایتوں کا لوگوں پر اور فرائضیوں کے دیہات پر بڑا اثر تھا کیونکہ وہ ہر قسم کی بدعنوانیوں کی طرف توجہ دیتے تھے اور بہت کم ایسا ہوتا کہ تشدد یا مار دھاڑ کا کوئی مقدمہ سرکاری عدالتوں[11] میں جاتا۔ وہ لکھتا ہے کہ دودو میاں جھگڑوں کا تصفیہ کرتے تھے اور ہر اس شخص کے خلاف جو قرض کی واپسی کا مقدمہ ان کے سامنے پیش کرنے کی بجائے منصف کی عدالت میں لے جا

کی جرأت کرتا فوری کارروائی کرتے تھے۔ وہ اسے سزا دیتے تھے خواہ وہ شخص ہندو ہو یا مسلمان یا عیسائی [۱۱]
دودو میاں کے بیٹے نیاماں کے متعلق نوین چندرا سین نے لکھا ہے کہ مشرقی بنگال کے کاشت کاروں کی اکثریت خصوصاً ضلع فرید پور کی اکثریت فرائضی مسلمانوں پر مشتمل ہے۔ "وہ لوگ نیامیاں کے حکم کو وحی الٰہی کی طرح تسلیم کرتے ہیں اور یہی محکومانہ تسلیم واطاعت کا نمونہ تاریخ انسانیت میں کسی دوسری جگہ نظر نہیں آتا" وہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ مداری پور سب ڈویژن میں نیامیاں نے برطانوی حکومت کے اندر اپنی متوازی ریاست قائم کرلی ہے۔ "ہر گاؤں میں انھوں نے ایک سپرنٹنڈنٹ اور ایک پیادہ مقرر کر رکھا ہے جس کے ذریعہ وہ فرائضیوں کو قابو میں رکھتے ہیں۔ گاؤں کا کوئی مقدمہ سپرنٹنڈنٹ کی اجازت کے بغیر دیوانی یا فوجداری عدالت میں پیش نہیں کیا جاسکتا تھا" [۱۲] مختصر یہ کہ فرائضی نظام خلافت ایک ٹھوس تنظیم تھی اور بندوبست دوامی کی بنیا زمینداروں کے مذموم منصوبوں کو ناکام بنانے میں اس تنظیم نے حیرت انگیز خدمت انجام دی

مساوات اور اخوت

دودو میاں نے فرائضی معاشرے کی بنیاد مساوات اور اخوت پر رکھی تھی۔ جیمز وائز نے یہاں تک لکھا کہ وہ بنی نوع انسان کی مساوات کے قائل تھے اور ان کی تعلیم تھی کہ سب سے غریب اور ادنیٰ طبقہ کے لوگ بھی اعلیٰ اور رئیس طبقہ کے لوگوں کی طرح بھلائی کے مستحق ہیں۔ ان کے نزدیک تمام انسان بھائی بھائی تھے اور وہ کہتے تھے کہ "جب ایک بھائی مصیبت میں مبتلا ہوجائے تو اس کے پڑوسیوں کا فرض ہے کہ اس کی مدد کریں" [۱۳] سرکاری رپورٹوں سے بھی پتہ چلتا ہے کہ فرائضیوں کے درمیان مساوات پر بار بار زور دیا جاتا تھا [۱۴] جیمز وائز نے یہ بھی لکھا ہے کہ دودو میاں نے اپنی برادری کی فلاح وبہبود کے لئے ایک مشترکہ فنڈ بھی قائم کیا تھا [۱۵]

فی الحقیقت دودو میاں اس حد تک بڑھ گئے تھے کہ انھوں نے قرآن کی اس آیت کی پیروی کرتے ہوئے کہ "زمین اور آسمانوں میں جو کچھ ہے وہ اللہ کا ہے" یہ اعلان کر دیا تھا کہ زمین اللہ کا عطیہ ہے اور انسان کو اس عطیہ الٰہی سے فائدہ اٹھانے کا حق حاصل ہے۔ لہٰذا زمین کاشت کار کی ہے۔ اور زمیندار کو کوئی ایسا ٹیکس لگانے کا حق حاصل نہیں ہے جو حکومت کے مقرر کردہ قانونی لگان کے علاوہ ہو لیکن چونکہ زمیندار کسانوں پر ظلم وستم سے باز نہیں آتے تھے اس لئے انھوں نے کسانوں کو ترغیب دی کہ وہ ان خاص زمینوں پر آباد ہوجائیں جن کا انتظام براہ راست حکومت کرتی ہے۔

فرائضی تحریک کا یہ سماجی اور معاشی پہلو، جو اس کی مذہبی اصلاحات ہی کا نتیجہ تھا، فی الحقیقت۔

[redacted]

زمیندار طبقہ کے مظالم کا مقابلہ کرنے کے لئے عوام کی ایک منظم کوشش تھی۔ اسی وجہ سے ایک طرف تو
یہ تحریک زمینداروں اور نیل کے کاشت کاروں کے مظالم کے خلاف کسانوں کے شدت جذبات کا آئینہ
تھی (جس نے بعد میں بنگال میں کسان ایجی ٹیشن کی شکل اختیار کر لی۔) اور دوسری طرف وہ عوام کے ا
ہی سے ایک قسم کی مؤثر قیادت کو ظہور میں لانے کی کوشش تھی۔ ان تمام باتوں سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا
کہ جس طرح فرائضی تحریک کا مذہبی پروگرام اپنی اصلاح آپ کرنے کی ضرورت کے تحت عمل میں آیا۔ ا
طرح اس تحریک کا سماجی اور معاشی پروگرام اس لئے ظہور میں آیا کہ بنگال کے مسلم معاشرہ کے نچلے طبقہ
سماجی اور معاشی قیادت کی ضرورت محسوس کی جارہی تھی۔

حوالہ جات

1. ملاحظہ کیجئے میری کتاب "بنگال میں فرائضی تحریک کی تاریخ" (انگریزی) کراچی ۱۹۶۵
حصہ دوم۔ باب ششم صفحہ ۶۱ - ۶۳

2. ایضاً صفحہ ۶۳ - ۶۵ 3. ایضاً صفحہ ۶۵ - ۶۷

4. جیمز ٹیلر کی کتاب SKETCH OF THE TOPOGRAPHY AND STATISTICS OF DACCA مطبوعہ کلکتہ ۱۸۴۰ء۔ صفحہ ۲۴۹

5. ایچ۔ بیوریج کی کتاب DISTRICT OF BAKARGANJ, ITS HISTORY AND STATISTICS مطبوعہ لندن ۱۸۷۶ء۔ صفحہ ۳۵

6. تفصیل کے لئے دیکھئے میری کتاب "فرائضی تحریک کی تاریخ" (انگریزی) حصہ دوم باب ششم صفحہ

7. ایضاً ضمیمہ نمبرا صفحہ ۱۴۷ - ۱۴۸ 8. ایضاً حصہ دوم۔ باب ششم صفحہ ۸۰ - ۱

9. ایضاً۔ حصہ دوم باب ہشتم صفحہ ۱۰۴ H 10. ایضاً صفحہ ۱۰۶ H

11. جیمز وائز کی کتاب NOTES ON THE RACES CASTES AND TRADES OF EASTERN BENGAL مطبوعہ لندن ۱۸۸۳ء۔ صفحہ ۲۴۔

12. امار جیون از نوین چندر اسین مطبوعہ کلکتہ ۱۳۱۷ B.S. جلد سوم صفحہ ۱۴۹

13. جیمز وائز OP-CIT صفحہ ۲۴

14. SELECTIONS FROM THE RECORDS OF THE BENGAL GOVT. VOL. XIII, TRIAL OF AHMEDULLAH P. 141

15. جیمز وائز OP. CIT صفحہ ۲۴ 16. ایضاً 17. ایضاً

اِسلام کا معاشی نظریہ

علال الفاسی ~~~~~~~~ ترجمہ: محمود احمد غازی

اسلام کی نظر میں مال و دولت ایک ایسی آزمائش ہے جس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ انسانوں کے ا...
تصرفات کا امتحان لیتا ہے۔ بنا بریں مال و دولت فی نفسہٖ قابلِ تعریف چیز نہیں۔ ہو سکتا ہے کہ ایک ...
اسے اپنے قبضہ میں لے کر اس سے دوسرے انسانوں کی خدمت، ان کی خوش حالی و بہبود اور رفاہِ عا...
کا کام لے اور دوسرا اس کے برعکس اسے مخلوقِ خداوندی کو تنگ کرنے، اور تکالیف و نقصان پہنچا...
کے لئے استعمال کرے۔ لہٰذا یہ مسئلہ اس نقطۂ نظر پر موقوف ہے جو مال کے تصرف کے لئے افراد یا
جماعتیں اختیار کرتی ہیں۔ اگر لوگ اُسے اپنے حالات کی بہتری اور اپنی معاشی ضروریات کو پورا کرنے
کے لئے محض ایک وسیلہ کے طور پر استعمال کریں تو یہ سراپا نعمت اور لوگوں کے حق میں خیر و برکت
بن جاتا ہے۔ لیکن اگر وہ اسے مقصود بالذات قرار دے دیں تو یہ بہت جلد ایک ایسے معبود کی حیثیت
اختیار کر لیتا ہے جس کے حصول کے لئے لوگ حق و باطل کی تمیز کئے بغیر ٹوٹ پڑتے ہیں۔ اور اس سے کمزوروں
کو محروم کر کے صرف ان طاقت وروں کے ہاتھ میں پہنچا دیا جاتا ہے جو اسے ایسے استعمال میں لاتے ہیں جسے
فطرتِ سلیمہ اور ضمیرِ پاک قطعاً جائز قرار نہیں دیتیں۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم میں ایسی آیات بکثرت ملتی
ہیں جو مال و دولت کو آزمائش و امتحان قرار دیتی اور اسے نعمت و فضل سے تعبیر کرتی ہیں۔ مندرجہ ذیل
آیات کو مثال کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے۔

هذا من فضل ربي ليبلوني أأشكر أم أكفر (۲۷:۴۰)

یہ مال و دولت میرے پروردگار کا ایک فضل ہے تاکہ وہ میری آزمائش کرے کہ میں شکر گزار
ہوں یا ناشکری۔

واعلموا أنما أموالكم وأولادكم فتنة وأن الله عنده أجر عظيم (۸:۲۸)

اور تم جان لو کہ تمہارے اموال اور تمہاری اولاد امتحان کا ذریعہ ہیں اور بے شک اللہ کے پاس بڑا اجر ہے۔

انا جعلنا ما علی الارض زینۃ لہا لنبلوہم ایہم احسن عملا۔ (۱۸/۷)

ہم نے زمین کے اوپر کی تمام چیزوں کو اس کے لئے زینت بنایا۔ تاکہ ہم ان کا امتحان لیں کہ ان میں سے کس کا عمل بہتر ہے۔

فقلت استغفروا ربکم انہ کان غفارا یرسل السماء علیکم مدرارا و یمددکم باموال وبنین ویجعل لکم جنات ویجعل لکم انہارا۔ (۷۱/۱۱)

"میں نے ان سے کہا کہ تم اپنے پروردگار سے بخشش مانگو وہ یقینا بہت بخشنے والا ہے، وہ تم پر کثرت سے بارش بھیجے گا اور مال و اولاد کے ذریعے تمہاری مدد کرے گا تمہارے لئے گھنے باغات بنانے کا اور تمہارے لئے نہریں نکال دے گا۔"

قال اہبطا منہا جمیعا بعضکم لبعض عدو فاما یاتینکم منی ھدی فمن اتبع ھدای فلا یضل ولا یشقی ومن اعرض عن ذکری فان لہ معیشۃ ضنکا ونحشرہ یوم القیامۃ اعمی (۲۰/۱۲۳-۱۲۴)

"اللہ نے فرمایا کہ تم دونوں جنت سے اتر جاؤ تم میں سے بعض بعض کے دشمن ہو۔ پس اگر تمہیں میری طرف سے کوئی ہدایت پہنچے تو جس نے میری ہدایت کا اتباع کیا وہ نہ گمراہ ہوگا اور نہ بدبختی کی حالت میں رہے گا اور جس نے میری نصیحت سے اعراض کیا تو بے شک اس کی روزی تنگ ہوگی اور قیامت کے دن ہم اسے اندھا اٹھائیں گے۔"

ان دونوں صورتوں کے درمیان انسان فرط حیرت میں کھڑے ہو کر خود سے پوچھتا ہے کہ اسے کیا کرنا چاہیئے؟ ایک طرف وہ فطرت انسانی اسے اپنی طرف کھینچتی ہے جو اس کے اطمینان اور دنیوی و اخروی منفعت کے لئے اسے سرگرم عمل بنانا چاہتی ہے، دوسری طرف اس کی وہ سرشت زور لگاتی ہے جو اس کے دل میں بالادستی اور دوسروں پر برتری کی خواہش پیدا کرتی ہے۔ چنانچہ اسلام انسان کو زندگی کے دوسرے پہلوؤں کی طرح اس پہلو میں بھی اس ناموس الہٰی کا محتاج سمجھتا ہے جس کے سامنے خیر کا شعور بیدار ہو جاتا ہے اور جسے اسلام نے ایسے تقویٰ سے تعبیر کیا ہے جو انسان کے ضمیر میں ایک کسوٹی بن کر فطرت اور [illegible] اس غرض کی تکمیل کے لئے اسلام انسان

کی دستگیری کرتے ہوئے چیزوں کو حلال قرار دینے میں فطرتِ انسانی کو پیشِ نظر رکھتا ہے۔ چنانچہ آپ کو اس میں کوئی ایسی چیز حرام نہیں ملے گی جسے فطرت حلال کرنے کی متقاضی ہو۔ اسی طرح وہ انسانی سرشت کے ان غیر ضروری تقاضوں کو بھی مدِنظر رکھتا ہے جنہیں کاٹ چھانٹ کر اس کی آراستگی کی جائے اس لئے کہ اسلام انسانی سرشت کو اپنی مرضی سے بلغیر قطع و برید پھولنے پھلنے کی اجازت نہیں دیتا۔ مزید برآں اسلام محض حلال و حرام کے اصول ہی متعین نہیں کرتا بلکہ وہ انسانیت کی روح پر اعتماد کرتے ہوئے اسے معاملات میں مکارمِ اخلاق کو معیار قرار دیتے۔ عدل و احسان اختیار کرنے اور صرف قوانین کو سب کچھ نہ سمجھنے اور اخلاقی اصول کو قانون کا اولین مرجع قرار دینے کی دعوت دیتا ہے۔ الغرض اسلام قوت کے استعمال سے قبل وجدان پر زور دیتا ہے۔ ہاں اگر وجدان میں کوئی خرابی پیدا ہو جائے تو وہ نفوس کی اصلاح کے سلسلے میں احکام ظاہری کی حفاظت کے لئے حکومت کی مشینری سے بھی کام لیتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ ان اجمالی اصول کی تائید کے لئے کتاب و سنت سے مزید دلائل کی حاجت نہیں۔ اس لئے کہ یہ دینی ضروریات ہیں اور یہاں ان کی تشریح بے محل ہوگی۔

مال ایک ذریعہ ہے، لہٰذا ضروری ہے کہ اسے مقصود بالذات نہ بنایا جائے، یہی وجہ ہے کہ سود کو حرام قرار دینے میں اسلام مسیحیت اور یہودیت کے ساتھ متفق ہے، چنانچہ جب لوگوں نے دعویٰ کیا کہ انما البیع مثل الربا (۲: ۲۷۵) (بیع بھی تو ربا کی طرح ہے) تو قرآن نے جواب دیا کہ ہاں اگر لوگوں کو ان کی طبائع کے مطابق کام کرنے کی کھلی چھٹی دے دی جاتی اور انسانیت کے تقاضوں کے مطابق انھیں دوسروں کے حقوق کی نگرانی کا پابند اور ان کے اموال کو ناحق کھانے سے منع نہ کیا جاتا تو بے شک ایسا ہی ہوتا لیکن [illegible]

[illegible]

[illegible] امام غزالی نے [illegible]

[illegible] دوسری ضروریات کے حصول کے لئے [illegible]

[illegible]

[illegible]

مثال کے طور پر کسی شخص کے پاس کپڑا ہو اور نقدی نہ ہو تو بعض اوقات ممکن ہے کہ وہ اس سے کھانے کا سامان نہ خرید سکے، اس لئے کہ عموماً کھانا کپڑے کے عوض فروخت نہیں ہوتا، اس صورت میں وہ شخص مجبور ہوگا کہ اس کپڑے کو کسی تیسرے شخص کے ہاتھ نقد روپیہ کے عوض فروخت کرے اور اس طرح کھانا حاصل کرنے کے لئے اُسے پہلے مجبوراً نقدی حاصل کرنا پڑے گی۔ معلوم ہُوا کہ دراہم و دنانیر اشیاء ضرورت حاصل کرنے کا صرف وسیلہ ہیں اور مملوکات انسانی میں ان کا مقام وہی ہے جو نحویوں کے قول کے مطابق عبارت میں "حرف" کا ہے، کہ وہ دیگر کلمات میں معنیٰ آفرینی کے لئے استعمال ہوتا ہے، یا یہ آئینہ کی طرح جس کا کام محض رنگوں کی عکاسی ہوتا ہے۔ اب اگر کسی شخص کے پاس نقد روپیہ ہو اور اس کے لئے یہ جائز کر دیا جائے کہ نقد روپیہ کے عوض اسے فروخت کرتا ہے تو وہ نقد روپیہ کے تبادلہ کا کاروبار ہی اس کا مقصود بن جائے گا اس صورت میں نقد روپیہ اس کے پاس رُک کر کنز ہو جائے گا۔ ایک فیصلہ کن اور دوسروں میں گردش کرانے والی قوت کو پابند کر دینا بھی ایسا ہی ظلم ہے جیسا اسے بند کر دینا۔ معلوم ہُوا کہ نقدی کے بدلہ نقدی فروخت کرنے کا اس کے سوا کچھ مقصد نہیں کہ نقدی کی ذخیرہ اندوزی کو مقصود بالذات قرار دے دیا جائے اور یہی ظلم ہے۔"

اس عبارت سے ہمیں اس عظیم فلسفی کی زبانی حرمت ربا کی غایت یہ معلوم ہوتی ہے کہ مال کو جمع کر کے اس کی ذخیرہ اندوزی نہ کی جائے اور اس مقصد کے لئے بڑے بڑے بنک اور تجوریاں نہ بنائی جائیں کہ پوری قوم کو اس مال کے استفادہ سے محروم کر دیا جائے۔ مالی ذخیرہ اندوزی کے ذریعہ بحران پیدا ہونے کی وجہ سے اسلام نے ربا کو حرام قرار دیا۔ آج قومی دولت کے بنکوں میں جمع ہو جانے اور اس سے قوم کو فائدہ اُٹھانے کا موقعہ نہ ملنے پر ہمارے سامنے ادیانِ سماوی کے ربا کو حرام قرار دینے کی صحت پر عملی ثبوت فراہم کر دیا ہے، لیکن ربا کے بارے میں دوسرے ادیان میں جو کچھ ملتا ہے اسلام اس کی تنقیح کرتے ہوئے ربا کی دو قسمیں بیان کرتا ہے:

۱۔ جلی ربا: جسے نسیئہ بھی کہتے ہیں جو نص قرآنی کی رو سے واضح طور پر حرام ہے۔

۲۔ خفی ربا: جو جمہور ائمہ کے قول کے مطابق جلی ربا کے اسباب و ذرائع کو روکنے کے لئے سنت نے حرام کیا ہے اور عند الضرورت مباح کیا جا سکتا ہے۔

آج ہم شیخ محمد عبدہٗ رحمۃ اللہ علیہ کے فتویٰ کے مطابق ربا الفضل کے جواز کے قائل ہیں۔

چونکہ حرمت ربا کی وجہ یہ ہے کہ ذخیرہ اندوزی نہ ہونے پائے اور اس کے لئے ضروری ہے کہ ارتکاز دولت کو حرام کیا جائے تاکہ وہ ایک چھوٹی سی جماعت کے ہاتھوں میں نہ رہ جائے جو اُسے آپس ہی میں گھماتی رہے اور پوری اُمت کو اس سے محروم کر دے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے دولت کو صرف مال دار لوگوں کے درمیان گردش کرتے رہنے سے روک دیا اور کیلا یکون دولۃ بین الاغنیاء منکم یعنی "تاکہ وہ مال تمہارے اغنیاء میں ہی گردش نہ کرتا رہے" کا سبب بیان فرما کر مالِ فے کو تمام افراد میں تقسیم کرنے کا حکم دیا۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ اسلام واضح طور پر موجودہ سرمایہ دارانہ نظام کو حرام قرار دیتا ہے جس میں دولت کی گردش صرف اغنیاء تک محدود رہتی ہے۔

اسلام ہر شخص کو کمانے کی اجازت ہی نہیں دیتا اس کی ترغیب بھی دیتا ہے بلکہ اسے غنی اور شکر گزار بنانا چاہتا ہے اور اس طرح وہ انفرادی ملکیت کے اصول کو تسلیم کرتا ہے، لیکن وہ اس کی اجازت نہیں دیتا کہ فرد اپنی کمائی کو اپنی طبیعت اور خواہشات کے مطابق جہاں چاہے خرچ کر ڈالے، اسلام کی نظر میں مال تمام امت کی ملکیت ہے۔ ھو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعا (۲/۲۹) "وہی ہے جس نے زمین میں جو کچھ ہے تمہارے سب کے لئے پیدا کیا ہے"۔ دولت چونکہ پوری سوسائٹی کی قوام (اور زندگی کی بقاء کی ضامن) ہے اس لئے اُسے ایسے کسی موقع پر خرچ نہیں کیا جائے گا جس کا نفع ملت کو نہ پہنچتا ہو۔ قرآن ایک موقعہ پہ کہتا ہے: ولا تؤتوا السفھاء اموالکم التی جعل اللّٰہ لکم قیاما۔ (۴/۴) اپنا مال جسے اللہ نے تمہارے لئے بقاء و قیام کا ذریعہ بنایا ہے بے وقوفوں کو نہ دو۔" گویا یتیموں کا مال ہم سب کا مال ہے اور وہ ہم سب کی ضروریات (یعنی ملی ضروریات) پوری کرنے کا ذریعہ ہے۔ اور وہ مالک یا وصی کے قبضہ میں بطور امانت ہے جس میں سے اسے صرف اسی قدر انتفاع کی اجازت ہے جس قدر پوری ملت کے مفاد کا تقاضا ہو۔ معلوم ہوا کہ اسلام صرفِ دولت کو قانون و شریعت کی رہنمائی میں دینے کے اصول کو تسلیم کرتا ہے اور ارباب حل و عقد کو جائز و ناجائز اخراجات کے سلسلے میں مناسب ہدایات دے دیتا ہے، حسب عادت مقتضیاتِ زمانہ کے مطابق بدلنے والی تفصیلات سے تعرض نہیں کرتا۔

اسلام ہر ایسے مالی تصرف کو حرام قرار دیتا ہے جو خود خرچ کرنے والے یا اس کے اقارب یا معاشرہ کے لئے ضرر کا موجب ہو۔ چنانچہ جواء اور شراب حرام ہے، ناجائز جنسی خواہشات پوری کرنے کا مالی معاوضہ حرام ہے، لہو و لعب اور رقص و سرود وغیرہ میں دولت کا ضیاع ممنوع ہے، مردوں کے لئے سونے چاندی کے زیور

[redacted]

اور ریشم کا لباس پہننا مباح نہیں، مرد و عورت دونوں کو سونے چاندی کے برتن اور دیگر آرائشی سامان کے استعمال کی اجازت نہیں، مساجد و معابد کی آرائش و پچیکاری میں بے جا مقابلہ، مزاروں اور قبروں پر پختہ عمارتوں کی تعمیر، اور ان میں فنِ تعمیر کے جوہر دکھانا بھی مطلوب نہیں ہے۔ ان کے سوا زیب و زینت اور آرائش کی وہ تمام چیزیں افراد کے لئے جائز ہیں جو اللہ تعالیٰ نے انسانوں کے لئے پیدا کی ہیں اور پاکیزہ روزی میں سے ہیں۔ اس لئے کہ ان چیزوں کے جواز میں صنعت و حرفت کی ترقی اور قومی اقتصادیات کے معیار کی بلندی مضمر ہے۔ کسی کو اس بات کی اجازت نہیں ہوگی کہ خود تو مکانات کی تعمیر و آرائش اور آلاتِ لہو طرب کے حاصل میں غلو کرے اور دوسروں کو اپنے اور اپنے بچوں کے لئے سر چھپانے کو چھپر بھی میسر نہ ہو۔ قرآن کریم ہمیں بتاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قوم عاد کو کیا سزا دی تھی جب انہوں نے اپنے پیغمبر کی اس نصیحت کو نہ مانا تھا:

اتبنون بکل ریع آیة تعبثون و تتخذون مصانع لعلکم تخلدون و اذا بطشتم بطشتم جبارین (۲۶/۱۲۸ - ۱۳۰) "کیا تم لوگ بے مقصد کام کرتے ہوئے ہر اونچے مقام پر یادگار عمارتیں بناتے ہو، اور دوام حاصل کرنے کے لئے بڑے بڑے قلعے بناتے ہو، اور جب داروگیر کرتے ہو تو جابروں کی طرح داروگیر کرتے ہو۔"

یہ لوگ اپنی عیاشی کے لئے راستوں کے کناروں پر فلک بوس عالی شان محلات تعمیر کرتے تھے، جن میں حوض بنواتے اور ایسے مختلف کھیلوں کا انتظام کرتے جن سے غریبوں کو ستایا جاتا، دن بھر بیکار رہ کر اپنے مخصوص برجوں میں بیٹھے کبوتر بازی کرتے یا مختلف جانوروں کو سدھا کر ان سے غریب راہ گیروں کو پریشان کرتے بالکل وہی وطیرہ جیسے آج یورپ کے بہت سے مال دار لوگ غریبوں کو حقیر سمجھتے ہوئے اپنے بنک بیلنس کے بل بوتے پر بیٹھے اپنا وقت طوطے اور بندروں کے پالنے میں ضائع کرتے ہیں۔ یہی صورت قوم عاد کے ان لوگوں کی تھی جو کارخانے بنا کر ان کے مزدوروں پر اپنا حکم چلاتے اور انھیں غلام بنائے رکھتے۔ اور ان کی سختی سے داروگیر کرتے تھے۔ فصب علیھم ربک سوط عذاب ان ربک لبالمرصاد (۸۹/۱۳-۱۴) "اس لئے تمہارے پروردگار نے ان پر اپنے عذاب کا کوڑا برسایا۔ یقیناً تمہارا رب نافرمانوں کو نگاہ میں رکھتا ہے۔"

اس سے بھی بڑھ کر اسلام اولوالامر کے لئے ایسے تمام لوگوں کو اپنی دولت کے تصرف سے محروم کر دینا ضروری قرار دیتا ہے جو اپنے مال کو فضول خرچی اور ناجائز طور پر ضائع کرتے ہیں وہ ایسے لوگو

مفسدقرار دیتے ہوئے انھیں اپنے مال میں تصرف سے روک دیتا ہے اور ضروری سمجھتا ہے کہ انھیں
، دولت سے بے دخل کر دے ۔ اور یہ صورت حال اس وقت تک جاری رہے گی کہ حکام ان کی سوجھ
ر اور صحیح تصرف کی طرف سے مطمئن ہو جائیں تب انھیں ان کا مال دے دیا جائے گا ۔

انسان کے لئے کمانے اور دولت پیدا کرنے کو اسلام نے نہ صرف مباح بلکہ واجب قرار دیا ہے ۔
سان کو بیکار رہنے اور گداگری کو پیشہ بنانے سے روکتا ہے ۔ لیکن اسی طرح ضروری ہے کہ کمائی کے
ح جائز ہوں ، ہر کمائی کا ذریعہ شرعی طریقہ نہیں ہوتا ، ہر حرام چیز کا کاروبار بھی حرام ہوتا ہے ۔ چنانچہ
ب کی تجارت کرنا ، جوئے بازی کے اڈے ، ناجائز تفریح کے مراکز اور چکلے کھولنا ناجائز ہے ۔
لرح قومی مفاد کے خلاف بغیر معاہدہ کے اپنے ملک سے دوسرے ملک میں چیزیں منتقل کرنا بھی منع ہے ۔

اسی طرح تمام معاملات میں اسلامی ہدایات امت کے مفاد کو ملحوظ رکھتی ہیں ۔ لہذا ایک مسلمان نہ اجارہ داری
رکھے گا نہ زیادہ قیمت حاصل کرنے کے لئے عوام کی ضرورت کا سامان اپنے پاس روک رکھے گا ۔ اسی طرح
بت سے کام اس کے لئے روا نہیں ہوں گے جن میں سے کچھ ہم بعد میں بیان کریں گے ۔

الغرض انفرادی ملکیت بنیادی طور پر مباح ہے ۔ لیکن مذکورہ بالا محرمات کو دیکھتے ہوئے سوال
ہوتا ہے کہ آخر انسان اپنی کمائی کو کہاں خرچ کرے ؟ اسلام کہتا ہے کہ فرد بخل اور اسراف دونوں سے بچتے
، اپنی کمائی کو اپنی اور اپنے اہل وعیال کی ضروریات میں مناسب اور معروف طریقہ کے مطابق خرچ کرے ۔

قل من حرم زینۃ اللہ التی اخرج لعبادہ والطیبات من الرزق (۷/۳۱)

آپ کہہ دیجئے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لئے جو زیب و زینت کی چیزیں بنائی ہیں اور جو کچھ
اور طیب رزق پیدا کیا ہے وہ کس نے تمہارے لئے حرام قرار دیا ؟

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ فرد کی جو دولت اس کی ضرورت سے زائد ہو اُسے کہاں لگائے گا اور کدھر
کرے گا ؟ اسلام اس سوال کا جواب یہ دیتا ہے کہ انسان اپنے زائد مال کو زراعت ، تجارت اور
ت بڑھانے والے دوسرے کاروبار میں خرچ کریگا ، بشرطیکہ وہ اس سلسلے میں شرعی حدود سے
نہ کرے جن کی رو سے مال محض ایک وسیلہ ہے اور محرمات کو وہ کمائی کا ذریعہ نہ بنائے ، اُسے تنہا
کاروبار کو انجام دینے اور کسی دوسرے کو اپنے کاروبار میں شریک کرنے کی بھی اجازت ہے لیکن
یہ ہے کہ اشتراک کی بنیاد دونوں شریکوں کے درمیان فائدہ اور نقصان میں برابر کی ذمہ داری

رہو۔

ان ذرائع سے کام لینے پر لوگوں کے پاس اس قدر نفع جمع ہو جائے گا جو ان کے مالکان کی ضروریات
سے کہیں زائد ہو جائے گا، اور یہی انفرادی ملکیت کی اصل خرابی ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اسلام اس
سکل کا کون سا حل پیش کرتا ہے؟ سب سے پہلے اسلام اس سلسلے میں مال کی ذخیرہ اندوزی کو حرام قرار
بتا ہے، پھر وہ انسان کو اپنی کمائی شرعی اصولوں کے مطابق اوّلاً اپنی ذات پر خرچ کرنے، پھر جو بچ
جائے اُسے اپنے ضرورت مند والدین و اولاد اور نادار رشتہ داروں پر خرچ کر دینے کی تلقین کرتا ہے۔
پھر اُسے ترغیب دیتا ہے کہ وہ باقی مال کو رضاکارانہ راہ خدا میں صرف کر دے۔ لیکن کچھ لوگ ایسے بھی
ہوتے ہیں جن پر وعظ و نصیحت اثر نہیں کرتے اور وہ اپنے پاس موجود تھوڑے یا بہت مال کو جمع کر لینا
پسند کرتے ہیں اور اسے ایک پسندیدہ معاشی خوبی سمجھتے ہیں۔ ایسے لوگوں کے ساتھ کیا رویہ اختیار
کیا جائے؟

اس مرحلہ پر اسلام ایک عظیم معاشرتی حل پیش کرتا ہے اور وہ یہ کہ ہر ایسی رقم پر جو دو سو روپے یا
اس سے زائد ہو اور پورے ایک سال تک محفوظ رہے اس کا چالیسواں حصہ یعنی ڈھائی فی صد ادا کر
دیا جائے، یہ اوسطاً وہی رقم ہے جو جمع شدہ دولت کے نفع کے طور پر بنکوں سے ملتی ہے۔ اس لئے
شارع نے ایک طرف تو جمع شدہ مال پر اس نفع کا لینا حرام قرار دیا، اور دوسری طرف اتنی ہی رقم
غرباء و مساکین اور ضرورت مندوں اور قومی مفاد کے لئے ادا کر دینا ضروری قرار دیا۔ اس میں بھی وہی
نظریہ پیش نظر ہے کہ مال سب کا ہے اس لئے اس کی ذخیرہ اندوزی سے وہ فوائد رک جاتے ہیں جو پوری قوم
کو اس سے حاصل ہوتے، اس لئے فرد اپنا مال جمع تو کر سکتا ہے لیکن ساتھ ہی اس کے لئے یہ بھی ضروری
ہے کہ اپنے مال میں قوم کے دوسرے شرکاء کا بھی حق محفوظ رکھے۔

اس نظام سے جسے زکوٰۃ کہا جاتا ہے اسلام یہ کام لیتا ہے کہ کوئی رقم غیر مستعمل شکل میں نہ پڑی رہے۔
بلکہ اس نے مال مستعمل بھی بغیر محصول لئے نہ چھوڑا جس سے دوسری ملّی ضروریات کے علاوہ ان لوگوں
کی ضروریات بھی پوری کی جائیں گی جو کسی وجہ سے کام کرنے یا کمانے سے معذور ہیں۔ اس لئے اسلام
تمام سامانِ تجارت، جمع شدہ دولت و ذخائر، جائداد اور ایسے زیورات پر بھی جن سے کوئی مالی نفع
حاصل ہو زکوٰۃ شرعی عائد کرتا ہے۔ اس طرح ایک انسان کی ضروریات سے فاضل تمام دولت کا ــــ

[redacted]

اس کی قسم اور نوع کے مطابق ــــ ڈھائی سے لے کر دس فی صد تک قومی کاموں میں لگ جاتا ہے۔ فرض کیجئے ہمارے ملک (مراکش) میں وہ تمام دولت جو بنکوں وغیرہ میں جمع ہے یا مختلف کاروباروں میں لگائی گئی ہے دس کھرب فرانک ہے۔ اس پر جو کم سے کم زکوٰۃ چالیسواں حصہ وصول ہوگی وہ پچیس ارب فرانک ہوگی اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر یہ رقم ہر سال وصول کی جائے تو ہمارے معاشرہ کی حالت بہتر بنانے اور ہمارے عوام میں پھیلی ہوئی تین بیماریوں یعنی جہالت، غربت اور بیماری سے نجات حاصل کرنے کے لئے عظیم الشان بجٹ بن جائے گا۔

لیکن کمزور اور کمانے سے معذور لوگوں کے حقوق دلانے میں اسلام صرف اسی پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ وہ اُمت کا فرض ٹھہراتا ہے کہ اس کا ہر فرد کم از کم جینے کے لئے بنیادی ضروریاتِ زندگی سے محروم نہ رہے۔ ہر ہم وطن کے لئے ضروری ہے کہ وہ کھائے پیئے، بدن ڈھانکے، سوئے، علاج کرائے اور ضروری تعلیم حاصل کرے، اور پوری اُمت ان سہولتوں کے مہیا کرنے کی ذمہ دار ہے، اگر زکوٰۃ کی آمدنی کے بعد بھی بیت المال یہ تمام ضروریات پوری نہ کر سکے تو اسلامی حکومت کو حق حاصل ہے کہ غریبوں کی ضروریات پوری کرنے کے لئے مالداروں پر مزید ٹیکس لگا دے۔ اس طرح کے زائد ٹیکس لگانے کے جواز کا فتویٰ شیخ مالکی اور امام شاطبی کے علاوہ دیگر علماء نے بھی دیا ہے، بلکہ حضرات فقہاء نے انتہائی تاکید سے لکھا ہے کہ سربراہِ مملکت کی ذمہ داری ہے کہ سماجی انصاف اور کم از کم بنیادی ضروریاتِ زندگی مہیا کرنے کے لئے اُمت کے افراد کے درمیان باہمی امداد و کفالت پیدا کرے خواہ اس مقصد کے لئے اُسے ایک شخص کا کھانا تین آدمیوں میں تقسیم کرنا پڑے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان جسے امام مالک وغیرہ نے حضرت ابوہریرہ سے روایت کیا ہے اس مسئلہ کو بخوبی واضح کرتا ہے:

طعام الواحد یکفی الاثنین و طعام الاثنین یکفی الاربعة و طعام الاربعة یکفی الثمانیة

ایک آدمی کا کھانا دو آدمیوں کو کافی ہو سکتا ہے اور دو آدمیوں کا کھانا چار آدمیوں کو کافی ہو سکتا ہے اور چار آدمیوں کا کھانا آٹھ آدمیوں کو کافی ہو سکتا ہے۔

ابن اثیر نے اس حدیث کی تفسیر بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ایک آدمی کا پیٹ بھر دینے والی خوراک سے دو آدمیوں کا بخوبی گزارہ ہو سکتا ہے۔ اور اسی طرح چار آدمیوں کو سیر کر دینے والی مقدار سے آٹھ آدمیوں کا بخوبی گزارہ ہو سکتا ہے۔ اسی کو مدنظر رکھتے ہوئے حضرت عمرؓ نے قحط کے زمانہ میں ایک

[redacted]

بڑے فرمایا تھا :

"میرا ارادہ ہے کہ ہر گھر میں گھر والوں کی تعداد کے برابر لوگوں کو مہمان بنا دوں۔ اس لئے کہ کوئی بھی آدھے پیٹ کھانے سے مر نہیں جاتا۔"

اس سے فقہاء نے یہ مسئلہ اخذ کیا ہے کہ قحط سالی، بھوک اور افلاس کے دنوں میں حکومت کو حق حاصل ہے کہ وہ مال داروں میں غریب لوگوں کو اس طرح بانٹ دے کہ ان پر ان کی استطاعت سے زیادہ بار نہ بن جائیں۔ اس مقدار کی تعیین کرتے ہوئے المختصر کے شارحین نے لکھا ہے کہ وہ صاحب آدمی کی ضروریات سے اور اگر صاحب عیال ہو تو ان کی ضروریات سے زائد بچنے والی تمام دولت ہے۔ جمہوری کہتے ہیں کہ فضل سے مراد ان ضروریات سے زائد ہونا ہے جن کو پورا کرنے کے لئے آدمی مجبور ہوتا ہے اور جن سے آدمی کی صحت قائم رہتی ہے۔ نہ کہ کھانے پینے اور دیگر ضروریات سے متعلق انسان کے معمولات جیسا کہ بساطی اور ابن فجلہ کی عبارت بتا رہی ہے گیارہویں صدی ہجری میں علامہ مسناوی نے بھی اس طرح کی تقسیم کا فتویٰ دیا تھا۔ ان کی کتاب نوازل میں ایک طویل فتویٰ جو تقریباً ایک کالم پر مشتمل ہے ہمارے بیان کی تائید کرتا ہے۔

الغرض ہم دیکھتے ہیں کہ اسلام کے مزاج اور تاریخ اسلام میں فقہاء کی دیانت نے سماجی انصاف کو ہمیشہ وہ مرتبہ بخشا جس کا وہ مستحق ہے۔ اب ہمارا فرض ہے کہ ہم تقسیم دولت کے ان طریقوں پر غور کریں جو ہمارے زمانے کے وسائل سے مطابقت رکھتے ہوں، مثال کے طور پر اگر سابقہ فقہاء نے یہ اجازت دی تھی کہ بعض فقراء کو بعض مال داروں کے ساتھ لگا دیا جائے تاکہ وہ براہ راست ان کی ضروریات پوری کرتے رہیں تو اب ہمیں اس مسئلہ کو حل کرنے کے لئے ذریعہ کی تدبیر کرنا چاہیئے، اور اس کی صورت یہ ہوگی کہ مال داروں سے زائد دولت لے کر اس سے غریبوں کی دستگیری کریں یا کوئی اور ایسا طریقہ اختیار کریں جو عوام کی بھلائی اور بہتری کی ضمانت دینے میں زیادہ مفید و مناسب ہو۔

اسلام اُمت کی نمائندہ حکومت کے فرائض میں یہ بھی شامل کرتا ہے کہ وہ تمام اہل وطن کے لئے بنیادی انسانی ضروریات کی ضمانت دے، لہذا اس میں کوئی تعجب کی بات نہیں کہ وہ ایسے سرمایہ دارانہ طریقہ پر مال جمع کرنے سے منع کرتا ہے، جس کی وجہ سے لوگ فقر و فاقہ، بڑھاپے اور بیماری کے عواقب سے ڈرتے ہیں، ایک تو اس لئے کہ اس میں عدم توکل کا اندیشہ ہے، دوسرے اس لئے کہ اسلام نے

[redacted]

ناداروں اور محتاجوں کی کفالت کا حق مسلمانوں کے بیت المال کے ذمے ڈال دیا ہے۔ اب جس شخص کو بھی کوئی ضرورت ہوگی حکومت اس کی ضرورت اس مال کے ذریعہ پورا کرے گی جو وہ اس کے غیر محتاج بھائیوں سے وصول کرتی ہے۔ اگر ہم ان تمام حقائق کا ان دوسرے اسلامی حلوں کے ساتھ مطالعہ کریں، جن کا ہم کسی اور موقعہ پر ذکر کریں گے۔ تو ہمیں اسلام کے اس عظیم معاشی نظریہ کی صحیح قدر و قیمت کا اندازہ ہو جائے گا جسے اسلام نے انسانیت کی بہتری اور افراد کی فلاح و بہبود کی خاطر پیش کیا ہے۔

اب رہا اجناس خوردنی اور دیگر اجتماعی ضرورت کی اشیاء کی ذخیرہ اندوزی جس سے اجارہ داری کی راہ کھلتی ہے یا عوام کو ان کے استفادہ سے روکا جاتا ہے، یا ان کو اس حد تک گراں کر دینا جس سے صارف کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو، تو اس قسم کے تمام تصرفات کو اسلام نے قطعاً حرام کر دیا ہے، اور شارع نے ان افعال کے مرتکب پر انتہائی سخت وعید کی ہے، اور حکومت کو اختیار دیا ہے کہ وہ ذخیرہ اندوز کو مجبور کرے کہ وہ اپنے کل ذخیرہ کو نکال کر ان داموں پر فروخت کرے جو حکومت کی رائے میں مالک اور صارفین کے حق میں بہتر ہوں۔ اور یہ کام ان خصوصی ذمہ داریوں میں سے ایک ہے جو محتسب پر ڈالی گئی ہیں جو معاملات وغیرہ سے متعلق تمام امور کو شرعی احکام کے مطابق نافذ کرانے میں سرکاری وکیل (ATTORNEY GENERAL) کے قائم مقام ہوتا ہے۔ امام مالک نے مؤطا میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول نقل کیا ہے:

"ہمارے بازاروں میں ذخیرہ اندوزی و اجارہ داری (احتکار) کا کام نہیں، جن لوگوں کو اللہ نے فراوانی سے دولت دی ہے انہیں اس کی اجازت نہیں کہ وہ اللہ کے اس رزق کو جو اس نے ہمیں عطا فرمایا ہے، ہم سے روک لیں، جو شخص گرمی سردی کی پرواہ کئے بغیر دور دراز کے علاقوں سے ہمارے یہاں مال لاتا ہے وہ عمرؓ (حکومت) کا مہمان ہے اور اسے اجازت ہے جتنا اللہ چاہے بیچ دے اور جتنا اللہ چاہے روک لے۔"

حضرت عمرؓ کا یہ فرمان بخوبی وضاحت کر رہا ہے کہ تجارت سمیت ہر چیز میں صرف عمل کا اعتبار ہوتا ہے، جو لوگ عوام کی ضرورت کی کھلی منڈیاں چلانے کے لئے گرمی اور سردی کی پرواہ کئے بغیر دوڑ دھوپ کرتے ہیں انہی کو ان منڈیوں میں جمع ہو کر کاروبار کا بھی زیادہ حق حاصل ہے۔ اور وہ لوگ جو اپنے سرمایہ کو لئے گھروں میں بیٹھے رہتے ہیں اور قیمتیں گرنے کے منتظر رہتے ہیں تاکہ مال خرید کر ذخیرہ کر لیں اور جب درآمد کم ہو جائے تو صارفین کے سروں پر سوار ہو کر منہ مانگی قیمتیں وصول کر

[redacted]

لوگوں کا مفاد عامہ کے معاملات میں کوئی مقام نہیں یہ تو ان شیشیوں کی طرح ہیں جو بغیر محنت کئے
ت میں مال و دولت لوٹتے رہتے ہیں۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے اس حکم کے ذریعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرامین کے
نشیات اور آپ کی تعلیمات ہی کا نفاذ کیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

بئس العبد المحتکر ان ارخص اللہ الاسعار حزن وان اغلاها فرح۔ اجارہ دار اور ذخیرہ اندوز
ت برا شخص ہے اس لئے کہ جب اللہ بھاؤ سستے کر دیتا ہے تو وہ رنجیدہ ہو جاتا ہے اور جب مہنگائی
دیتا ہے تو وہ خوش ہو جاتا ہے۔

اور فرمایا — من احتکر علی المسلمین طعاما ضربہ اللہ بالافلاس والجذام۔ جس نے مسلمانوں
ے اجناس خوردنی کی ذخیرہ اندوزی کی اللہ اسے افلاس و جذام میں مبتلا کرے گا۔

اور فرمایا — الجالب مرزوق والمحتکر محروم۔ منڈی میں مال لانے والا آسودہ ہے اور
جارہ دار محروم ہے۔

اور فرمایا — ما من جالب یجلب طعاما الی بلد من بلاد المسلمین فیبیعہ لسعر یومہ
الا کانت منزلتہ عند اللہ منزلۃ الشہید۔ مسلمانوں کے علاقوں میں اجناس خوردنی لانے والا اور
اسے اسی دن کے بھاؤ پر فروخت کر دینے والا اللہ کے نزدیک وہی مرتبہ رکھتا ہے جو شہید کا ہے۔

اور فرمایا — من احتکر طعاما علی امتی اربعین یوما وتصدق بہ لم یقبل منہ۔ جس نے میری
امت کی اجناس خوردنی کو چالیس دن تک ذخیرہ کئے رکھا پھر اگر وہ اس کو راہ خدا میں صدقہ بھی کر
دے تو اس کا یہ صدقہ اللہ تعالیٰ قبول نہ فرمائے گا۔

اور ان کے علاوہ بے شمار احادیث ہیں جو احتکار اور چور بازاری کو ایک زبردست خطرناک سماجی
جرم قرار دیتی ہیں جس کے ارتکاب سے آدمی انسانیت کے مرتبہ سے نکل کر خدا کے غضب اور اس کی
لعنت میں گرفتار ہو جاتا ہے۔ ابو المحاسن یوسف الفاسی کے تذکرہ میں مورخین نے لکھا ہے کہ جب ان کے
زمانے میں فاس میں قحط پڑا تو انہوں نے اپنے گھر کا تمام سامان نکال کر بازار میں فروخت کر دیا اور
کہا کہ ہمیں بھی روزمرہ کی خرید و فروخت میں لوگوں کے مساوی رہنا چاہیئے۔ ایسا کر کے انہوں نے محض
اپنا فرض ادا کیا جو قحط سالی کے دنوں میں زائد از ضرورت سامان سے متعلق ان پر عائد تھا۔ اس لئے کہ

ایسی صورت میں ان کے لئے یہ جائز نہ تھا کہ وہ اپنے لئے تو سارے سال کی خوراک اور دوسری ضروریات کا انتظام کرلیں اور دوسروں کو یہ بھی علم نہ ہو کہ وہ اس قحط سالی میں کیا کریں، یہی سبب ہے کہ حریص اجارہ داروں کی گرفت سے نکلنے کے لئے آج کل متمدن ممالک اجناس خوردنی اور دیگر ضروریاتِ زندگی راشن کارڈوں کے ذریعہ تقسیم کرتے ہیں۔

بلاشک اسلامی تعلیمات صرف صارف ہی کی رعایت نہیں بلکہ تاجر کے مفاد کی بھی نگرانی کرتی ہے۔ چنانچہ جو سامان مارکیٹ میں لایا جائے اُس کو اسی روز کے نرخ پر بیچا جائے گا جسے محتسب معیاری قرار دے گا، اور کسی شخص کو اس نرخ میں کمی بیشی کرنے کا اختیار نہ ہوگا اس لئے کہ جس طرح قیمت میں زیادتی سے صارف کا نقصان ہوتا ہے اسی طرح اس میں کمی سے تاجر کا نقصان ہوتا ہے۔ امام مالک نے مؤطا میں روایت کیا ہے کہ حضرت حاطب ابن ابی بلتعہ بازار میں کشمش فروخت کر رہے تھے کہ حضرت عمرؓ وہاں سے گزرے اور حاطب کو دیکھ کر کہا "یا تو قیمت بڑھاؤ یا ہمارے بازار سے اُٹھ جاؤ"۔

ان تمام تفصیلات سے معلوم ہوتا ہے کہ مفاد عامہ کے تقاضوں اور ترقی وارتقاء کی ضرورتوں کا ساتھ دیتے ہوئے اسلام اقتصادی احکام اور معاشی منصوبہ بندی کی اجازت دیتا ہے، گویا اسلام ان کی کسی خاص قسم پر زور نہیں دیتا۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء کے درمیان نرخ مقرر کرنے سے متعلق مسائل میں اختلافات پیدا ہوئے۔ ہمارے نزدیک ان کے یہ اختلافات اصولی نہیں بلکہ زمانوں اور احوال کے اختلاف کی بنا پر تھے۔ اس سے ہم یہ نتیجہ اخذ کرسکتے ہیں کہ معاملات کے بارے میں شرعی احکام اقتصادی و اجتماعی ترقی پذیر اقدار کا ساتھ دے سکتے ہیں۔ اگر ہم اس رہنما فکر کو موجودہ زمانہ میں مصالح عامہ کے تقاضوں پر چسپاں کریں تو ہم اس عمومی اصول کے تحت بہت سے فروعی اصول بھی بنا سکتے ہیں، اس طرح ہم تجارتوں اور صنعتوں کو ایسے مقابلے سے بچا سکتے ہیں جو مالکان کارخانہ یا تاجروں یا مزدوروں کو کسی قسم کا نقصان پہنچاتا ہو۔ مثلاً اگر کوئی شخص پہلے سے موجود کسی کارخانہ کے قریب ہی کوئی دوسرا بڑا کارخانہ لگائے اور بہت سے مزدوروں کو لگا کر اپنی پیداوار کو ارزاں نرخ پر فروخت کرنا شروع کردے اور اس طرح کم قیمت یا ... پر بیچنے سے اس کا مقصد صرف پہلے کارخانہ کو کمزور کرکے خود اس کی جگہ لینا اور اس کی پیداوار کی بجائے اپنی پیداوار کو فروغ دینا ہو تو حکومت کو چاہیئے کہ پہلے کارخانہ کی پشت پناہی کرے اور دوسرے کارخانہ کو صرف جائز اور معقول مقابلہ کی اجازت دے۔ اسی طرح اگر پہلے کارخانہ کا مالک دوسرے کارخانہ کو تباہ

خت کر دینا چاہے تو ہم معقول شرائط کے بغیر اس سودے کو قبول نہ کریں۔ مثلاً سب سے اہم شرط یہ ہو گی
ِقہ کارخانہ کے مزدوروں کو بیروزگار نہیں کیا جائے گا۔ اگر نام خریدنے والا شخص یہ ذمہ داری قبول
ے تو بہا ورنہ یہ سودا نامنظور کر دیا جائے ۔ اس لئے کہ مزدور کا حق ہے کہ اُسے روزگار مل جائے۔
ومت معاملات میں اپنے نافذ کردہ اصول و ضوابط کے ذریعے اُسے روزگار کی ضمانت نہیں دیگی
، بیت المال پر بوجھ بن جائے گا یا فقیر بن کر لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلانے کا۔ ان تمام کے تمام
ملات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان اصل ہوگا "لا ضرر و لا ضرار" نہ کوئی نقصان
ائے اور نہ کسی دوسرے کو نقصان پہنچائے۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ اسلام کس طرح قوم کے افراد کے درمیان معاشی توازن برقرار رکھتا ہے اور
بالامکان افراطِ زر اور دولت کی تباہ کاریوں سے روکنے کی کوشش کرتا ہے ہم نے یہ بھی دیکھ لیا کہ فرد
، جمع کی ہوئی دولت وہ کس خوش اسلوبی سے تقسیم کراتا ہے۔ وہ اس مقصد کے لئے احتکار کو ممنوع ٹھہراتا
ہے اور دولت اور دوسرے سامانوں پر زکوٰۃ وغیرہ عائد کر کے جمع مال اور ارتکاز دولت کو روکتا ہے۔
لیکن اس سے بھی بڑھ کر وہ انفرادی دولت کے ارتکاز کو ختم کرنے اور اُسے تقسیم کرنے کے لئے اسلامی نظام
یراث نافذ کرتا ہے۔ دوسری قوموں کے تمدنی اور مذہبی نظاموں میں تمام میراث سب سے بڑے بیٹے کی ملک
قرار دی جاتی ہے تاکہ تمام جائداد و دولت یکجا رہے۔ یہاں تک کہ لوطائی نے تو اپنی مسیحی اشتراکی اصلاحات
میں تمام دولت بڑے بیٹے کی ملک قرار دیئے جانے کو خاندان کی بقاء، بہبود اور اس کی آرزوؤں کی تکمیل کا
ضامن سمجھا ہے۔ یہی صورت ہمیں دیگر انسانی بنائے ہوئے قوانین حتیٰ کہ حامیانِ جمہوریت کے قوانین میں بھی
ملتی ہے۔ لیکن اسلام مرنے والے کی چھوڑی ہوئی دولت کو ورثاء کی مشترکہ میراث قرار دیتا ہے جو ان کے درمیان
تقسیم ہوگی، اور یہ ورثاء معین ہیں۔ اگر کسی شخص کا کوئی قریبی یا دور کا وارث نہ ہو تو اس کے کل ترکہ کا وارث
بیت المال ہوگا، اور اس طرح آخر کار یہ مال عوامی خزانہ میں واپس چلا جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ دولت
خواہ کتنی ہی ہو بہرحال اسلام کے نظامِ میراث کے تحت تمین مرتبہ تقسیم کے بعد بالکل اسی طرح بٹ
جاتی ہے جس طرح کمانے سے قبل پھیلی ہوئی تھی۔ شارع نے کسی شخص کو نہ متبنیٰ بنانے کی اجازت دی ہے
نہ وصیت کے ذریعہ تہائی دولت سے زائد عطا کرنے کی۔ اگر کوئی کسی کو اپنا منہ بولا بیٹا بنا بھی لے تو
تو بھی وہ اُس کے مرنے کے بعد ایک تہائی کے اندر ہی لے سکے گا۔ ہاں ہمارا اسلام انسان کو یہ حق دیتا ہے

کہ وہ اگر چاہے تو اپنی زندگی میں اپنی ساری دولت کسی کو بخش دے، بشرطیکہ اس کی یہ بخشش پس ماندگان کے اعتراض کی موجب نہ ہو۔

کیا یہ اس بات کی بڑی دلیل نہیں ہے کہ اسلام نے سماجی انصاف قائم کرنے کے لئے تمام امکانی وسائل اختیار کئے، اور ان لغزشوں سے گریز کیا ہے جو کمائی کی جدوجہد کی راہ میں لوگوں کے درمیان حائل ہو جاتی ہیں۔ اس مرحلہ پہ اسلام لوگوں کے بنائے ہوئے قوانین سے صرف نتیجہ میں ہی نہیں بلکہ ملکیت کے تصور میں بھی اختلاف کرتا ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ فرانسیسی قانون کی رو سے ملکیت مالک کا ایک دوامی حق ہوتی ہے جو کسی معین وقت کے ساتھ محدود نہیں ہوتی اسی وجہ سے اس کے مرنے کے بعد اس کی ملک میں تصرف کا اختیار صرف ان لوگوں کو منتقل ہوتا ہے جن کو وہ اپنا وارث قرار دے یا جن کے حق میں وصیت کر جائے، اس کے برعکس اسلام میں حقِ ملکیت دوامی نہیں۔ اسی لئے مالک کے مرتے ہی اس کی ملکیت ختم ہو کر اس کے ورثاء کی ملک ہو جاتی ہے جن کے نام شریعت نے خود متعین کر دئیے ہیں۔ اسی بنا پہ اگر مریض اپنے مال میں ایک تہائی سے زائد کی وصیت کرے تو ورثاء کی اجازت کے بغیر وہ قابلِ قبول نہیں ہوگی۔ اور وہ زائد از ثلث عطیہ ان ورثاء کی طرف سے عطیہ سمجھا جائے گا۔

اگر اس مسئلہ پہ ہم ایک دوسری حیثیت سے نظر ڈالیں تو ہمیں متعدد پہلو ایسے نظر آئیں گے جن کو انفرادی ملکیت اپنی گرفت میں نہیں لیتی، مثلاً جماعتی یا حکومتی اہمیت کے کئی مفادِ عامہ کی قسم کے امور ہیں جو انفرادی ملکیت کے ذیل میں نہیں آ سکتے، کسی شخص کے لئے جائز نہیں کہ قانونی طور پر کئے ہوئے اوقاف کا ولی بن جائے۔ اس لئے کہ ان کی نگرانی صرف قانونی ولی یا بیت المال [illegible] ہے۔ اسی وجہ سے اوقاف کی [illegible] کا کوئی اعتبار نہیں اس لئے کہ یہ [illegible] ایک حصہ ہیں۔ اوقاف کے علاوہ حکومت کی ملکیت میں وہ تمام قومی دولت شامل ہے جس کا انتظام بیت المال کے ذمہ ہے، مثلاً سڑکیں، شاہراہیں، مختلف قسم کی نہریں، سواحل [illegible] سواحل و اراضی میں پائی جانے والی قدرتی و معدنی دولت، سواحل و اراضی کی اس تقسیم کی [illegible] پر جو ہم بیان کریں گے)۔ ایسی تمام اراضی یا جن اراضی کے مالکوں کا علم نہ ہو، معدنی ذخائر، لاوارث متوفی کا ترکہ، یا وہ ترکہ جس کا وارث اپنا حق بیت المال کو دے دے، چھاؤنیاں، قلعے، فوجی چوکیاں، پبلک مفاد کے لئے مخصوص کئے ہوئے قطعات و عمارات جیسے سرکاری دفاتر، ہسپتال، گودیاں،

دارالامان، پناہ گاہیں، سرکاری مدارس، عدالتیں، پولیس چوکیاں، سپاہیوں کے کیمپ، علاج گاہیں اور ان کے علاوہ بہت سی چیزیں ہیں جن کی تعداد شمار سے باہر ہے۔ ان سرکاری املاک پر [illegible] عرصے تک قابض رہنے سے نہ تو ان پر سے سرکاری استحقاق ختم ہو جاتا ہے [illegible] اس طویل قبضے کی بنیاد پر اُسے قابضین سے واپس لینے سے روکا جا سکتا ہے۔

اوقاف عامہ کا مسئلہ ان اہم مسائل میں سے ایک ہے جن کی ترتیب سے [illegible] شریعت نے دولت کو انفرادی ملکیت سے نکال کر تدریجاً اجتماعی ملکیت میں لانے کی صورت ملحوظ رکھی ہے۔ اوقاف جب کہ یہ محض دینی مسائل کے ساتھ خاص نہیں جیسا کہ بعض لوگوں نے سمجھ رکھا ہے [illegible] مسائل مثلاً تعلیم و تربیت، پلوں اور راستوں کی تعمیر، [illegible] امداد [illegible] وغیرہ پر مشتمل ہے جن کے ذریعے قوم کے مال داروں کو اپنے [illegible] حاصل ہوتا ہے اور گو یہ اوقاف قانونی ولی کی نگرانی میں رہتے ہیں لیکن درحقیقت یہ حکومت [illegible] کے زیرنگرانی ہوتے ہیں جو ان کا انتظام اُمت کے دینی و دنیوی مفادات کو [illegible] ان املاک کو ایک طرف تو حکومت کی نگرانی میں اور دوسری طرف قومی [illegible] نے ان تمام تنازعات کو ختم کر دیا ہے جو عام طور پر [illegible] درمیان پیدا ہوتے ہیں۔ اس نے [illegible] ہے اور اس کا سربراہ رئیس مملکت یا امیرالمومنین ہے [illegible] طرف تو مخصوص مصلحت کی بنا پر واقف کی معینہ شرائط پوری [illegible] دوسری طرف حکومت کے زیرنگرانی قومی سرمایہ کی حفاظت ہو سکے۔

اسلام کا معاشی نظریہ طبقاتی، قومی اور ملکی حدود سے بالاتر ہے۔ اس لئے کہ جہاں وہ [illegible] نفع خوری اور استحصال کو حرام قرار دیتا ہے جس میں حصول زر ہی سب سے بڑی غایت ہے اور افراد ملت کی قوتِ خرید میں اضافہ کرتا ہے وہیں وہ صارف کی ضرورت سے زائد پیداوار پر بھی قدغن لگاتا ہے، اس لئے کہ حقیقتاً اب تک قوتِ خرید کی کمزوری ہی کساد بازاری کا سبب بنی ہے جس کی وجہ سے ناروا مقابلہ بازی اور احتکار کی صورت پیدا ہوتی ہے۔ اور ملکی صنعت کو محفوظ رکھنے کے لئے حد سے متجاوز چنگی اور درآمد ٹیکس لگا کر بیرونی مال کی درآمد کو کم کر دیتے ہیں۔ اسلام معقول

مقابلہ سے نہیں ڈرتا اس لئے کہ اس طرح تو صارف اور اس کی قوتِ خرید کا معیار بلند ہوتا ہے، نیز صارف کو زیب و زینت کے جائز وسائل اختیار کرنے میں جدوجہد کا موقع ملتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ اسلام بہت سے ٹیکس لگانے کو حرام اور اکل اموال الناس بالباطل قرار دے کر اموال منقولہ پر عائد کردہ زکوٰۃ وعشر پر ہی اکتفا کرتا ہے۔ ماضی میں مسلمانوں کے جملہ معاشی نظام اسی بنیاد پر قائم رہے ہیں اور حکومت کو اس سے نقصان نہیں ہوا۔ (حالات کی یہ ابتری تو موجودہ سرمایہ دارانہ نظام کے سبب ہے جس نے قوموں میں اس حد تک قومی انانیت کو مضبوط کر دیا ہے کہ ساری دنیا متعدد ایسے حصوں میں منقسم ہوگئی ہے جو ہر طرف سے محصور رہیں، ان میں سے بعض قوموں کی پیداوار کو ضائع کر دیا جاتا ہے جب کہ دوسری طرف بہت سی قومیں تنگدستی اور احتیاج کی زندگی بسر کرتی ہیں آج ہمارے کانوں میں کچھ ایسی پُرخلوص آوازیں آرہی ہیں جو تمام انسانیت کے مفاد کی خاطر باہمی نفع بخش تبادلہ کی بنیاد پر دروازے کھولنے پر زور دے رہی ہیں) فاطمی دَور کے مؤرخین نے اس عہد میں مشرق سے مغرب تک پھیلی ہوئی حکومت کی مالی واقتصادی ترقیوں کی تفصیلات بیان کی ہیں۔ جرمن مؤرخ یوسف شاخت نے اپنی کتاب "مرابطین وموحدین کے عہد میں اندلس کی تاریخ" کی جلد اوّل صفحہ ۱۲۰ (عربی ایڈیشن) میں لکھا ہے:

"یوسف بن تاشفین کے عہد میں مرابطین کی وسیع مملکت میں جو بحرِ اوقیانوس سے مصر تک اور بحیرہ روم سے نائیجر کی سرحد تک پھیلی ہوئی تھی جس میں وہ صحرائے اعظم بھی شامل تھا جسے مرابطین کے قافلے قطع کرتے رہتے تھے نیز اسپین میں دریائے ایبرو سے آبنائے جبل الطارق اور وادی الکبیر کے دہانے تک کے دور دراز علاقوں پر شہروں اور دیہاتوں میں کسی قسم کے ٹیکس، محصولات اور لگان وغیرہ نہ تھے، حکومت کی آمدنی تمام تر عشر اور جنگ سے حاصل ہونے والے مالِ غنیمت کے خمس اور عطیوں پر مشتمل تھی۔ اور یقیناً ان مدوں سے بے پناہ رقوم حاصل ہوتی تھیں۔ یہی وجہ تھی کہ یوسف بن تاشفین نے بڑی دولت چھوڑی جس کا اندازہ کروڑوں تک لگایا گیا ہے"

کیا ان تمام واقعات سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اسلامی روح کے مطابق قائم کیا ہوا معاشی نظام ہی سماجی انصاف قائم کرنے اور طبقاتی فرق کو دُور کرنے کا سب سے بہتر اور کامیاب ترین طریقہ ہے؟

علامّہ اقبالؒ کا نظریۂ تعلیم و تربیّت

غلام حیدر آسی، ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی

اٹھارھویں صدی عیسوی میں ایک طرف برصغیر ہند و پاک میں مسلمانوں کے اقتدار کا آفتاب غروب ہو رہا تھا تو دوسری طرف علمی و اخلاقی اور مذہبی احیاء کی سحر پھوٹ رہی تھی۔[1] برصغیر میں تجدید حیائے دین کا سہرا ولی اللہؒ اور اس کے خاندان کے سر ہے۔ تحریک ولی اللہ کے علمبرداروں نے نہ مرف زورِ قلم سے اشاعت و تبلیغ کی بلکہ جوشِ ایمانی کی بنا پر جہاد بالسیف سے بھی کام لیا اور ملافتِ راشدہ کے نمونہ کو دوبارہ زندہ کرنے کے لئے بے دریغ تن من دھن کی قربانیاں دیں۔ الونِ الٰہی اور سنتِ نبوی کے احیاء کے لئے معرکۂ اکوڑہ اور معرکۂ بالاکوٹ جہاد فی سبیل اللہ کی قابلِ تقلید مثالیں ہیں۔

جس علمی و اصلاحی، اخلاقی و روحانی اور ملّی و مذہبی تحریک کا بیج شاہ ولی اللہؒ نے بویا تھا، سید احمد شہید نے جامِ شہادت نوش کر کے، سرسیّد نے زوالِ مسلم کا علاج تحریکِ علی گڑھ کے ذریعہ، علماءِ امت نے دیوبند کی تاسیس کے ذریعہ، مفکرینِ ملّت نے مشرق و مغرب کی اس خلیج کو پاٹنے کے لئے ندوہ کا سنگِ بنیاد رکھ کر اسی ولی اللّٰہی تحریک کو زندہ رکھا ہے۔ جنگِ آزادی ۱۸۵۷ء سے لے کر تحریکِ نظریۂ پاکستان ۱۹۳۰ء تک کا دور ہند و پاک کے مسلمانوں کی ذہنی کشمکش کا دور ہے۔ اگرچہ تمام علماء و اکابرین کا مقصدِ وحید ملّتِ اسلامیہ کو منازلِ ارتقاء سے ہمکنار کرنا تھا لیکن اس منزلِ مراد کے لئے ہر ایک کی راہ اس کی اپنی فکر و نظر پر مبنی تھی۔ سرسیّد اور

---

[1] تاریخ پاک و ہند از عبدالرسول ص ۴۷۸

ان کے رفقائے کار کا اندازِ فکر یہ تھا کہ مسلمان تقلیدِ مغرب اور مغربی علوم کے حصول ہی سے ہمدوشِ ثریا ہو سکتے ہیں۔ ان کا اندازِ معذرت آمیزانہ اور مدافعانہ تھا[2] سیاسی حالات کے زیرِ اثر وہ مذہبِ اسلام کی ہر چیز کو مغربی اصول و خیالات کے ساتھ تطبیق دینے میں محو رہے۔ یورپ کی برقی تہذیب نے ان کی آنکھیں چندھیا دی تھیں۔ اور اس کے تاریک پہلو سے وہ آگاہ نہ تھے۔[3] اس کے اسباب خواہ کچھ بھی ہوں لیکن اس میں شک کی کوئی گنجائش نہیں کہ وہ ملتِ اسلامیہ کے احیاء کے لئے کوشاں رہے اور اس میں وہ مخلص بھی تھے۔ قیامِ پاکستان میں ان کی بنا کردہ تحریک کا نمایاں حصہ ہے۔

تحریکِ علی گڑھ کے ردّعمل میں گو دیوبند کے احسانات فراموش نہیں کئے جا سکتے۔ لیکن اس جوشِ تردید میں شبلیؒ اور ابوالکلام آزادؔ کی حیثیت نمایاں ہے۔ شبلی سرسید کا ذرائعِ حصولِ علم میں ممنونِ احسان سہی لیکن علی گڑھ کالج کے علمی معیار سے وہ اس قدر مایوس ہوا کہ اس نے اس تحریک کی پُرزور مخالفت کی[4]۔ سرسید اور علمائے دیوبند کے مذہبی عقائد و خیالات میں بُعد المشرقین سہی لیکن یہ اختلافات اصولی تھے[5] اور اربابِ دیوبند کا طرزِ عمل اسلاف کے نمونہ پر تھا۔ عملی طور پر سب سے بڑا مخالف شبلی ہوا۔ اور اس مخالفت کو انتہا پر پہنچانے والا ابوالکلام آزاد تھا۔ جس نے مسلمانانِ ہند کی مذہبی، علمی اور اجتماعی زندگی پر فوری اور غیر معمولی اثر ڈالا۔ اس عرصہ میں اس ردّعمل کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہوا کہ مسلمانوں میں مذہبی احیاء اور اپنی اقدار کو زندہ اور تحسینِ نظر سے دیکھنے کا جذبہ پیدا ہوا۔ تھوڑے عرصہ بعد اسی جذبہ نے انتہا کی راہ اختیار کر لی۔ نتیجتہً مغرب کی ہر شئے ناپسند اور مشرق کی ہر شئے پسندیدہ ہونے لگی۔ قوم اسلاف کے کارہائے نمایاں دہرانے اور ان کی عظمت کے گانے میں مشغول ہوگئی۔ تو وہی شبلی کہہ اٹھا:-

پہلے گر شانِ غلامی تھی تو اب خیرہ سری — اس دوراہے میں کوئی بیچ کی حد ہے کہ نہیں

---

[2] موجِ کوثر از شیخ محمد اکرام ط ثانی ص ۱۷۸ فیروز سنز ۱۹۵۸ء

[3] 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃

[4] موجِ کوثر ص ۲۵۳ [5] موجِ کوثر ص ۲۷۸

[redacted]

علی گڑھ اور اس کے مخالفین کی یہ کشمکش ابھی جاری تھی کہ سرزمین پاک کے شہر سیالکوٹ سے
والا دورِ حاضر کا سب سے بڑا مذہبی مفکر[1] کارزارِ حیات میں گامزن ہوا۔ اگرچہ اس کی نشوونما
کشمکش میں ہوئی لیکن وہ ہر دو تحاریک سے الگ تھلگ رہا۔ وہ دینی و دنیاوی ہر دو زیورات
سے آراستہ تھا۔ اسلام سے محبت و عقیدت اس نے ورثہ میں پائی تھی اور مغربی علوم و فلسفہ
میل و تکمیل مغرب کی درس گاہوں سے کی تھی۔ اور ڈاکٹر یوسف حسین کے الفاظ میں" اقبال کی
میں مشرق و مغرب کے علم و حکمت کے دھارے آکر مل گئے تھے۔ اس کا کلام اس کے دل و
کی غیر معمولی صلاحیتوں کا آئینہ دار ہے۔ اس نے عہد جدید کے انسان کا جو تصور پیش کیا ہے،
وہ مردِ مومن کہتا ہے وہ ایسا جاندار تصور ہے جو ہمیشہ زندہ رہے گا۔ جتنا زمانہ گزرے گا اتنی
اس کے کلام کی تاثیر بڑھتی جائے گی۔ ادب اس کے جذبات کی قدر کرے گا۔ فلسفہ اس کے تخیل
ن سے بصیرت اندوز ہوگا اور سخن آرائی اس کی نازک خیالی پر وجد کرے گی"[2] اقبال کے تمام
و نثر کے ذخیرہ کا ماحصل مذہبِ انسانیت، دینِ فطرت اور شرعِ الٰہی کی حکیمانہ تعبیر و تشریح ہے۔
ب عالم کا تقابلی مطالعہ اور فلاسفۂ عالم کے نظریات کا تجزیہ کرنے کے بعد ایک بے لاگ نقاد کی
ح اس کی چشمِ بصیرت اور فہم و فراست نے بھانپ لیا کہ انسانیت کی فلاح و بہبود اور انسانِ کامل
نشوونما دینِ فطرت اور دینِ اسلام کے اصول ہی پر مبنی ہے۔ چونکہ اس کے تمام فلسفۂ حیات کا مقصد
ید انسانِ کامل ہے۔

ع کز دام و دو ملولم و انسانم آرزو است[3]

اس لئے اس نے دینِ اسلام کی ترجمانی نئے انداز میں جدید تقاضوں کو مدِّ نظر رکھتے ہوئے مستحکم
بادوں پر کی ہے جن کے اخذ کرنے سے تمام انسانیت دینوی و اخروی فلاح و سعادت سے ہمکنار
ہو سکتی ہے۔ اس نے پیغامِ مصطفوی کی حجت دنیائے انسانیت پر تمام کرتے ہوئے
صاف فرما دیا ہے :-

---

[1] موجِ کوثر ص۳۳ والمنار۔ رشید رضا۔ [2] روحِ اقبال ص۱۱
[3] جاوید نامہ ص۱۲

ہست دینِ مصطفےٰ دینِ حیات ۔ شرعِ او تفسیرِ آئینِ جماعت [9]

اور: بمصطفےٰ برساں خویش راکہ دیں ہمہ اوست ۔ اگر باو نرسیدی تمام بولہبی است [10]

اقبال نے انسانِ کامل بننے کے لئے جو راہیں دکھائی ہیں درحقیقت وہی اس کا تعلیمی فلسفہ اور نظریہ ہیں تعلیم محض مدرسوں، سکولوں اور کالجوں میں پڑھائی جانے والی نصابی کتب سے اخذ شدہ ذخیرۂ معلومات کا نام نہیں بلکہ وہ عمل ہے جس سے نفسِ ناطقہ کی تمام پوشیدہ قوتیں کمال پذیر ہو جائیں [11] اس لئے ہر وہ فکر و عمل جو فرد یا جماعت کے نفسِ ناطقہ کو متاثر کرتا ہے تعلیم میں شامل ہے ۔ چونکہ اقبال ایک خلاق مفکر ہے اس لئے اس کا منفرد پیغام انسانیت کے نام، اُس کے نظریات، اس کی پیش کردہ اقدارِ حیات، پوری سوسائٹی اور اس کے ہر فرد کو متاثر کئے بغیر نہیں رہ سکتیں۔ لہٰذا اس کا یہی فکر و فلسفۂ حیات تعلیمی نظریہ بھی کہلاتا ہے۔ [12]

اقبال ایک مسلمان فلسفی شاعر ہے اس کا ہر شعر، ہر جذبہ، ہر تخیل اور ہر خیال اس کے نظامِ فکر سے مربوط ہے۔ اور ہر جگہ اپنے مخصوص مطالب کا حامل ہے۔ اس نے اپنے کلام، مقالات و خطبات اور نثری تحریرات میں تعلیم کے بنیادی اصولوں کی وضاحت بھی کی اور تعلیم کے لئے علمی اصول بھی وضع کئے ہیں۔

' تعلیم کا (جس کی بنیاد علمِ حق پر ہے) اصل مقصد ارتقائے انسانیت (عرفانِ نفس + عرفانِ کائنات + عرفانِ خالق = تعمیرِ خودی ہے۔)

ہر چیز ہے محوِ خود نمائی ہر ذرّہ شہیدِ کبریائی
بے ذوقِ نمود زندگی موت تعمیرِ خودی میں ہے خدائی
رائی زورِ خودی سے پربت پربت ضعفِ خودی سے رائی

---

[9] اسرار و رموز صہ ۱۴۸ [10] ارمغان حجاز صہ ۲۷۸
[11] مقالاتِ اقبال از سید عبدالواحد صہ ۱۳۱
[12] IQBALS EDUCATIONAL PHILOSOPHY. مصنفہ خواجہ غلام السیدین صہ ۱۶
[13] بالِ جبریل صہ ۷۹

[redacted]

انیت کا مقصود بتاتے ہوئے سیم سرق ... [illegible]

ن نہایت واضح الفاظ میں بتایا ہے کہ سپنوزا کے مطابق مردِ دانشمند حیات پر نظر رکھتا ہے۔ اور ، حضور و سرور و نور و وجود کا نام ہے۔ افلاطون کی نظر میں مردِ دانشمند کی نگاہ موت پر ہوتی بلکہ حیات شبِ تاریک میں نمودِ شرر کا نام ہے۔ لیکن حکیمِ امت کی نگاہ میں حیات، موت ومن، ایک انسانِ کامل کے لئے التفات کے لائق نہیں بلکہ خودی کی نگاہ کا مقصود خودی ہی ہو سکتی الے لیکن اس تعمیرِ خودی کے لئے شواہدِ ثلاثہ کی ضرورت ہے جو خودی کے مدارج کہلاتے ہیں:-

زندگی خود را بخویش آراستن — بر وجودِ خود شہادت خواستن

شاہدِ اوّل شعورِ خویشتن — خویش را دیدن بنورِ خویشتن

شاہدِ ثانی شعورِ دیگرے — خویش را دیدن بنورِ دیگرے

شاہدِ ثالث شعورِ ذاتِ حق — خویش را دیدن بنورِ ذاتِ حق

پیشِ این نور ار بمانی استوار — حیّ و قائم چوں خدا را خود شمار [15]

فلسفۂ اقبال کی رُو سے کائنات کا ہر ذرہ اپنی حیاتِ خودی کے زور سے ہی اپنا وجود قائم رکھ سکتا ہے۔[16] انسان جو اشرف المخلوقات ہے، اپنی خودی کے زور سے نہ صرف تسخیرِ فطرت کی صلاحیت رکھتا ہے بلکہ حقیقتِ مطلقہ کو بھی اپنے اندر جذب کر سکتا ہے۔ انہی مدارجِ ثلاثہ "شعورِ ذات، شعورِ کائنات ورشعورِ حق" کی تکمیل ہی کا نام ارتقائے انسانیت ہے جس کی یاد دہانی کے لئے اقبال نے اپنا جامع نظامِ فکر پیش کیا ہے۔

نظامِ تعلیم میں اس تعمیرِ خودی اور اس کے متضمنات کو مدِّ نظر رکھنا ضروری ہے۔ اس طرح جب فرد کی خودی جلوہ گر ہوگی تو اجتماعی خودی بھی تابندہ ہو کر مصروفِ کار ہوگی۔ انفرادی اور اجتماعی خودی کے مصروفِ عمل ہونے سے وہ معاشرہ وجود پذیر ہوگا جس میں بنی نوعِ انسان کو اپنے حصولِ مقصد کے لئے خوشگوار ماحول میسّر آئے گا۔

---

[14] ضربِ کلیم ص ۶۶ — [15] جاوید نامہ ص ۱۳

[16] چوں حیاتِ عالم از زورِ خودی است - پس بقدرِ استواری زندگی است (اسرار و رموز ص ۱۵)

اقبال کے فلسفۂ خودی کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے سب سے پہلے اور اہم نکتہ جو سامنے آتا ہے وہ انسان کا اثباتِ وجود ہے۔ ضروری ہے کہ نظامِ تعلیم میں احساسِ فردیت، عرفانِ نفس اور احترامِ انسانیت پر زور دیا جائے :-

باخبر شو از مقامِ آدمی — آدمیت احترامِ آدمی [17]
برتر از گردوں مقامِ آدم است — اصلِ تہذیب احترامِ آدم است [18]

دوسرا نکتہ یہ ہے کہ حقیقتِ کائنات کی وضاحت کی جائے۔ اور یہ ذہن نشین کرایا جائے کہ کائنات میں فعّال وخلّاق ہستی انسان ہی کی ہے۔ وہ کائنات کو مسخر کر سکتا ہے لیکن اس کے لئے ایک قوتِ عمل کی ضرورت ہے اور یہ قوتِ عمل جس سے عناصر پر حکمرانی نصیب ہوئی ہے عرفانِ حق سے پیدا ہوئی ہے۔ عرفانِ الٰہی دینِ فطرت پر مبنی ہے جو ایمان وعمل کا مجموعہ ہے۔ ایمان میں تمام عقائدِ اسلام اور عمل میں شرعِ الٰہی اور سنتِ نبیؐ شامل ہیں۔

مذاہبِ عالم میں سے ہر ایک کا اپنا مخصوص فلسفہ ہے جو اس کی جان ہے۔ مثلاً مسیحی فلسفۂ اخلاق میں انکساری۔ لیکن اسلام کا طرۂ امتیاز فلسفۂ توحید ہے۔ توحید محض ایک عقیدہ اور شعورِ عقلی ہی نہیں بلکہ احساسِ کامل بھی ہے جو دل وجان پر طاری رہتا ہے۔ اقبال کا سب سے بڑا کارنامہ یہی ہے کہ اس نے قرآنی تصورِ توحید کی پُرزور انداز میں محمدی تعبیر پیش کی جبکہ دنیائے اسلام اس سے ناآشنا ہو چکی تھی۔

ملّتِ بیضا تن و جاں لا الٰہ — سازِ ما را پردہ گرداں لا الٰہ
دیں از و حکمت از و آئیں از و — زور از و قوت از و تمکیں از و
نقطۂ ادوارِ عالم لا الٰہ — انتہائے کارِ عالم لا الٰہ [19]

اور خودی کا سرِ نہاں لا الٰہ الا اللہ ! [20]

جس تعلیمی نظام میں صدائے لا الٰہ الا اللہ شامل نہ ہو اس سے تربیتِ انسانِ کامل کی توقع رکھنا بے سود ہے۔ ہاں اگر جوہر میں احساسِ لا الٰہ اور دل میں سوزِ لا الٰہ ہو تو پھر لادینی نظام

---

١٧ جاوید نامہ ص ٢٤٢
١٨ جاوید نامہ ص ٨٧
١٩ اسرار ورموز ص ١٠٦
٢٠ بال جبریل ص ٦٩

[redacted]

کے نقصانات سے بچایا جا سکتا ہے :-

جوہر میں ہو لا الٰہ تو کیا خوف ۔ تعلیم ہو گو فرنگیانہ

قرآنی تصورِ توحید کے احساس کو دل و جان پر طاری کر کے عقیدۂ رسالت کے تحت اسوۂ رسول کو

اپنانا ضروری ہے۔ کیونکہ رسول اللہ فطرۃ اللہ کے نگہبان، شرعِ الٰہی کے ترجمان اور خاتم النبیین ہیں :-

معنی جبریل و قرآن است او ۔ فطرۃ اللہ را نگہبان است او

از رسالت در جہاں تکوینِ ما ۔ از رسالت دینِ ما آئینِ ما

زندہ ہر کثرت ز بندِ وحدت است ۔ وحدتِ مسلم ز دینِ فطرت است

دینِ فطرت از نبی آموختیم ۔ در رہِ حق مشعلے افروختیم

پس خدا بر ما شریعت ختم کرد ۔ بر رسولِ ما رسالت ختم کرد

رونق از ما محفلِ ایام را ۔ او رسل را ختم ما اقوام را

لا نبیّ بعدی ز احسانِ خدا است ۔ پردۂ ناموسِ دینِ مصطفٰی است [۲۲]

حضرت محمد مصطفٰے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پیش کردہ آئینِ الٰہی پوری انسانیت اور اس کے ہر شعبۂ حیات کی فلاح کا ضامن ہو سکتا ہے۔ یہی آئینِ حق بالفاظِ دیگر شرعِ اسلام کہلاتا ہے۔ اور اسی کی تحصیل و تکمیل کا نام علمِ حق ہے۔

ملّت از آئینِ حق گیرد نظام ۔ از نظامِ محکمے خیزد دوام

باتو گویم سرِّ اسلام است شرع ۔ شرع آغاز است و انجام است شرع

علمِ حق غیر از شریعت ہیچ نیست ۔ اصلِ سنت جز محبت ہیچ نیست

فرد را شرع است مرقاتِ یقیں ۔ پختہ تر از وے مقاماتِ یقیں [۲۳]

یہی آئینِ مسلّم و جامع اصولوں پر حاوی کتاب اللہ کی صورت میں ملّت کے لئے تا ابد محفوظ ہے۔ اور اسی پر حیاتِ امتِ مسلمہ کا انحصار ہے :-

---

۲۲ اسرار و رموز ص ۱۱۸

۲۱ ضرب کلیم ص ۸۶

۲۳ اسرار و رموز ص ۱۴۶

از یک آیینی مسلماں زندہ است - پیکرِ ملت ز قرآں زندہ است

اندرو تقدیر ہائے غرب و شرق - سرعتِ اندیشہ پیدا کن چوں برق [۲۴]

یہی دونوں قوتیں ایمان و قرآن کائناتِ زندگی کے لئے مرکزی حیثیت رکھتی ہیں۔ نورِ ایماں سے منور ہو کر کتاب خواں کے روپ میں نہیں بلکہ فکر و عمل میں صاحبِ کتاب کی حیثیت سے قرآن کی تعلیم حاصل کی جائے۔ قرآن کی تعلیم، جو انسان کے کردار اور کائنات پر اس کے اقتدار و تصرف میں ارتقاء پر یقین دلاتی ہے۔ خوف و رجا سے بالاتر ہوتی ہے۔ یہ دمادم بڑھنے والی کائنات کو تصرف میں لانے اور نیکی کو بدی پر غالب کرنے کی قوت پیدا کرتی ہے۔[۲۵] جب آئینِ الٰہی کی تعلیم انسانیت کے ہر شعبۂ حیات میں جاری و ساری ہو جائے تو جہانِ نو کی تخلیق ہو جاتی ہے جس کے سامنے کفر و باطل کی سب سے بڑی قوت بھی الحذر کی فریاد کرتی ہے:۔

الحذر آئینِ پیغمبر سے سو بار الحذر - حافظِ ناموسِ زن مرد آزما مرد آفریں!
موت کا پیغام ہر نوعِ غلامی کے لئے - نے کوئی فغفور و خاقاں نے فقیرِ رہ نشیں
کرتا ہے دولت کو ہر آلودگی سے پاک صاف - منعموں کو مال و دولت کا بناتا ہے امیں
اس سے بڑھ کر اور کیا فکر و نظر کا انقلاب - پادشاہوں کی نہیں اللہ کی ہے یہ زمیں
عصرِ حاضر کے تقاضاؤں سے ہے لیکن یہ خوف - ہو نہ جائے آشکارا شرعِ پیغمبر کہیں
ہر نفس ڈرتا ہوں اسی امت کی بیداری سے میں - ہے حقیقت جس کے دیں کی احتسابِ کائنات
جانتا ہے جس پہ روشن باطنِ ایام ہے - مزدکیت فتنۂ فردا نہیں اسلام ہے [۲۶]

اس جہانِ نو کی تعمیر ہی ہر نظامِ تعلیم کا مقصد ہوتا ہے اس لئے مدارجِ تعلیم کی بنیاد اسی لائحۂ عمل پر استوار کرنا پڑے گی جسے مفکرِ ملت نے فلسفۂ خودی سے تعبیر کیا ہے۔ اور مومنِ کامل کے لئے تعلیم و تربیت کا واحد لائحۂ عمل صرف یہی ہے۔

مفکرِ اسلام حکیمِ ملت نے جہاں یہ فلسفۂ تربیت علمِ حق (تعلیمِ حقیقی) کی تعبیر و تشریح میں

---

[۲۴] جاوید نامہ صہ ۹۱۔

[۲۵] تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ صہ ۱۵۲

[۲۶] ارمغانِ حجاز صہ ۲۲۴ - ۲۲۸

ں کیا وہاں ہمارے مروجہ نظامِ تعلیم کی اصلاح کے لئے بھی بیش بہا علمی و اصلاحی اصول بتائے۔ ان کی
چالاک، طبعِ دراک، نگاہِ قلندرانہ اور قلبِ محرمانہ نے بخوبی اس فتنۂ عظیم کو بھانپ لیا تھا جس سے
ئے انسانیت کا ہر شعبۂ حیات انتشار کا شکار ہو جاتا ہے۔ انھوں نے اسلامی فلسفۂ اخلاق و حیات
بنیادی رکن توحید کو ہر مرض کا علاج بتا کر اس عظیم خطرے کی نشان دہی کی کہ دوئی درحقیقت قلب
ظر کا فساد ہے۔ اور مشرق و مغرب دونوں ہی اس رنجوری قلب و نظر کا شکار ہیں۔

ع جہاں میں عام ہے قلب و نظر کی رنجوری [27]

قوتِ باطلہ ہمیشہ دوئی کا پرچار کرتی رہتی ہے اور اس ہمہ گیر فساد فی الارض کے لئے اس کا دلفریب
دلکش فلسفہ معرکۂ روح و بدن کی صورت میں جلوہ گر ہوتا ہے:-

دنیا کو ہے پھر معرکۂ روح و بدن پیش
تہذیب نے پھر اپنے درندوں کو ابھارا [28]

لیکن حق ہمیشہ سنتِ ابراہیمی کے مطابق تیغِ توحید سے ان درندوں کا پیٹ چاک کر دیتا ہے۔

صنم کدہ ہے جہاں اور مردِ حق ہے خلیل
یہ نکتہ وہ ہے جو پوشیدہ لا الٰہ میں ہے [29]

باطل دوئی پسند ہے حق لاشریک ہے
شرکت میانۂ حق و باطل نہ کر قبول [30]

قرآنی تعلیم جیسے اقبال نے علمِ حق اور نفی و اثبات کے حسین امتزاج سے جا بجا پیش کیا ہے۔ وہ
انسانیت کی ابتدا و انتہا کا راز اسی میں مضمر بتاتے ہیں:-

نہادِ زندگی میں ابتدا لا انتہا اِلّا
پیامِ موت ہے جب لا ہوا اِلّا سے بیگانہ! [31]

اس بارے میں اقبال کو نہ صرف مشرق سے بلکہ مغرب سے بھی یہی شکایت ہے کہ دونوں جامِ توحید
کی مستی سے بیگانہ ہیں۔ ایک کے ہاں ساقی نہیں دوسرے کے ہاں صہبائے کیف ہے:-

بہت دیکھے ہیں میں نے مشرق و مغرب کے مے خانے
یہاں ساقی نہیں پیدا وہاں بے ذوق ہے صہبا

لبالب شیشۂ تہذیبِ حاضر ہے مے لا سے
مگر ساقی کے ہاتھوں میں نہیں پیمانۂ اِلّا [32]

اسی لئے اقبال نے اپنے تعلیمی نظریہ کی بنیاد بھی اپنے فلسفۂ حیات پر رکھی کیونکہ دونوں کا مرکز

---

[27] ضربِ کلیم ص ۱۶۴
[28] ارمغانِ حجاز ص ۲۲۳
[29] بالِ جبریل ص ۹۹
[30] ضربِ کلیم ص ۱۷
[31] ضربِ کلیم ص ۶۰
[32] ضربِ کلیم ص ۸۱

توحید ہے۔ اور جب شیشۂ تہذیب مئے توحید سے لبریز ہو جائے تو انفرادی و اجتماعی خودی ہو جاتی ہے۔ لیکن دَورِ حاضر کا بڑا المیہ مرگِ خودی ہے جس کی بنا پر

مغرب کا اندرون بے نور ہے مشرق مبتلائے جذام ہے۔ روح عرب بے تب و تاب ہے و عجم کا بدن بے عروق و عظام ہے:۔

مردہ لادینیٔ افکار سے افرنگ میں عشق ۔ عقل بے ربطیٔ افکار سے مشرق میں غلا

یہ تھا اقبال کا وہ تجزیہ جس کے ذریعہ انھوں نے تعلیم و تہذیبِ جدید کی ناکامی و نامرادی کا بتایا ہے۔ ہند و پاک میں ملّتِ اسلامیہ کا ایک طبقہ مغرب کی مادی ترقی اور سیاسی قوت و غلبہ اس قدر مرعوب ہو چکا تھا کہ اس نے ملّت کے ارتقاء کا راز بھی مغرب کی تقلید میں مضمر سمجھا کے ردِّ عمل میں دوسرے فریق نے مغرب کے علومِ حواس و اشیاء کو غیر سمجھ کر اس کی تحصیل بھی قرار دے دی تھی۔ یہ دَورِ کشمکش ملّتِ اسلامیہ کی نشاۃ ثانیہ میں بہت دیر تک حائل رہا ہے۔ حکیم نے اس مرض کے لئے بھی نسخہ اکسیر پیش کیا۔ اُمتِ مسلمہ کے نوجوانوں، نونہالوں، شاہینوں اور طالب کو آہِ سحر، نورِ بصیرت، درسِ خود شکنی و خودنگری، طریقِ خارہ شگافی، پیام اور آبِ آتشناک شعلہ نوا پیش کرتے ہوئے ان پر تمام رموزِ قلندری فاش کر دیئے۔ ان پر یہ حقیقت آشکارا کی قوم اپنی حیاتِ اجتماعی کو بامقصد بنالیتی اور اپنی خودی سے انصاف کرتی ہے۔ صفحۂ ہستی کبھی مٹنے نہیں پاتی:۔

مرگِ خرد از خشکیٔ رودِ حیات ۔ مرگِ قوم از ترکِ مقصودِ حیات! [۳۴]

اس کی تقدیر میں محکومی و مظلومی ہے ۔ قوم جو کر نہ سکی، اپنی خودی سے انصاف

فطرت افراد سے اغماض بھی کر لیتی ہے ۔ کبھی کرتی نہیں ملّت کے گناہوں کو معاف

علامہ اقبال نے ملّتِ اسلامیہ پر خودی کی اہمیت، اور نظامِ تعلیم و تربیت میں ا بنیادی حیثیت یوں واضح کی کہ ہندی مکاتب میں درسِ خودی کے احیاء کے بغیر شاہین پیدا نہیں کیا جا سکتا۔

---

[۳۳] ضربِ کلیم صد ۸۱ [۳۴] باقیات اقبال صد ۱۲۸ [۳۵] ضربِ کلیم صد ۸۵

تعلیم کا مقصود واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "تعلیم کا مقصد یہ ہے کہ توارث متوالیہ کی موید ہو کر نفسِ ناطقہ قومی کو استبصار کامل بنائے تاکہ وہ اپنی ذات کے ادراک پر قادر ہو سکے۔" [۳۶]

مغرب کے جدید و قدیم کے پروپیگنڈا کی تکذیب کر کے علم کی بنیاد دین پر رکھی۔ علم ظاہر و علم باطن کے تخریبی تفرقہ کا پردہ چاک کیا [۳۷]:-

وہ علم اپنے بتوں کا ہے آپ ابراہیم - کیا ہے جس کو خدا نے دل و نظر کا ندیم
زمانہ ایک، حیات ایک، کائنات بھی ایک - دلیلِ کم نظری قصۂ جدید و قدیم
چمن میں تربیتِ غنچہ ہو نہیں سکتی - نہیں ہے قطرۂ شبنم اگر شریکِ نسیم
وہ علم کم بصری جس میں ہم کنار نہیں - تجلیاتِ کلیم و مشاہداتِ حکیم [۳۸]

خواجہ غلام السیدین کے استفسار پر علم کی تعریف کرتے ہوئے علامہ مرحوم تحریر فرماتے ہیں:-

"علم سے میری مراد وہ علم ہے جس کا دار و مدار حواس پر ہے۔ عام طور پر میں نے علم کا لفظ انہیں معنوں میں استعمال کیا ہے۔ اس علم سے ایک طبعی قوت ہاتھ آتی ہے جس کو دین کے تحت رہنا چاہیئے۔ اگر دین کے ماتحت نہ رہے تو محض شیطنت ہے۔ یہ علم، علمِ حق کی ابتدا ہے جیسا کہ میں نے جاوید نامہ میں کہا ہے:-

علمِ حق اوّل حواس آخر حضور - آخرِ او می نگنجد در شعور

وہ علم جو شعور میں نہیں سما سکتا اور جو علمِ حق کی آخری منزل ہے اس کا دوسرا نام عشق ہے (جس سے مغرب بے بہرہ اور مشرق نابلد ہے) علم و عشق کے تعلق میں جاوید نامہ میں کئی اشعار ہیں:-

علم بے عشق است از طاغوتیاں - علم با عشق است از لاہوتیاں

مسلمان کے لئے لازم ہے کہ علم کو (یعنی اس علم کو جس کا مدار حواس پر ہے اور جس سے بے پناہ قوت پیدا ہوتی ہے) مسلمان کرے ع بولہب را حیدرِ کرار کرد۔

"اگر اس کی یہ قوت دین کے تابع ہو جائے تو نوعِ انسان کے لئے سراسر رحمت ہے۔" [۳۹]

---

[۳۶] مقالاتِ اقبال صہ ۱۳۱ [۳۷] انوارِ اقبال صہ ۲۶۸ [۳۸] ضربِ کلیم صہ ۱۹

[۳۹] IQBAL'S EDUCATIONAL PHILOSOPHY. P 88.

علم را مقصود اگر باشد نظر - می شود ہم جادہ و ہم راہبر
علم تفسیر جہانِ رنگ و بو - دیدہ و دل پرورش گیرد ازو
بر مقامِ جذب و شوق آرد ترا - باز چوں جبریل بگذارد ترا [۴۰]

اور یہی علم حیاتِ امتِ مسلمہ کے لئے روح کی حیثیت رکھتا ہے۔

حکیم ملّت کو بخوبی یہ راز معلوم تھا کہ ملّتِ کفر نے ہمیشہ ملّتِ اسلامیہ کو اس کے بلند نصب العین سے غافل رکھنے کے لئے اپنے نظامِ تعلیم میں بے خودی اور مادہ پرستی کا تیزاب ملا دیا ہے۔ جب تک اس کی تعلیم سے اس تیزاب کو دُور نہ کیا جائے۔ تعلیم و تربیت سے قوم کی اصلاح ناممکن ہے:۔

تعلیم کے تیزاب میں ڈال اس کی خودی کو - ہو جائے ملائم تو جدھر چاہے اسے پھیر
تاثیر میں اکسیر سے بڑھ کر ہے یہ تیزاب - سونے کا ہمالہ ہو تو مٹی کا ہے اک ڈھیر [۴۱]

اسی مضمون کی مزید وضاحت ان الفاظ میں فرمائی:۔

اور یہ اہلِ کلیسا کا نظامِ تعلیم - ایک سازش ہے فقط دین و مروت کے خلاف [۴۲]

وہ جانتے تھے کہ ملّتِ کفر کا مقصد اسی تعلیم کی ترویج سے انتقامی و تخریبی ہے، تعمیری نہیں۔ اس نے ایسا نظامِ تعلیم جاری کر رکھا ہے جس سے شاہین بچوں کے زاویہ ہائے نگاہ بدل جاتے ہیں۔ اور تاریخِ عالم کا مسلّمہ اصول ہے کہ زاویۂ نگاہ بدلنے سے اشیاء کی اقدار بدل جاتی ہیں:۔

نوع دیگر بیں جہاں دیگر شود - ایں زمین و آسماں دیگر شود

فرنگی مغربی مدارس تعلیم و تہذیب اور یورپی طرزِ فکر سے علامہ اقبال کی بیزاری درحقیقت ان کی بصیرتِ دینی، جرأتِ ایمانی اور تحقیقی مطالعہ و مشاہدہ پر مبنی تھی۔ اور اس کا اظہار انھوں نے جابجا نہایت دردمندی سے کیا ہے۔ بانگِ درا میں تعلیم کے بارے میں جو مزاحیہ اشعار ہیں۔ ان میں درد کی کسک شدت سے محسوس ہوتی ہے۔ لیکن فہم و بصیرت اور تاریخ تہذیب کے مطالعہ کا کمال یہ ہے کہ انھوں نے اس کی شکایت کبھی نظر ورانِ فرنگ سے نہیں کی۔ ہمیشہ اپنے ہی خداوندانِ مکتب، اپنے ہی شاہینوں سے کی جنہوں نے برضا و رغبت مغرب کی غلامی کا طوق اپنے گلے کا ہار بنا رکھا تھا۔ [۴۳]

---

[۴۰] جاوید نامہ ص ۲۲۲ [۴۱] ضرب کلیم ص ۳۵ [۴۲] ضرب کلیم ص ۸۵ [۴۳] ...

دسمبر ۱۹۳۳ء میں اس مغربی نظامِ تعلیم پر تنقید کرتے ہوئے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے ایک اجتماع سے فرماتے ہیں :- " ہماری تعلیم دماغی ترقی کے لئے کوئی ذریعہ مہیا نہیں کرتی اور نہ ہی وسیع النظر بناتی ہے ہر علم کی تعلیم اس قدر ناقص دی جاتی ہے کہ ہم اس علم سے متعارف بھی نہیں ہو سکتے۔ روحانیت کی ترغیب تو کیا ہوتی مذہب اور ہم سے دور ہو جاتا ہے۔" [۴۴]

انھوں نے اپنے حیات افروز پیام میں جا بجا اس امر کی نشاندہی کی کہ ہمارے مدارس، مکاتب اور روحانی درسگاہیں (خانقاہیں) سب علمِ خودی سے محروم ہیں۔ علم، حکمت، معرفت اور نگاہ کوئی چیز وہاں سے حاصل نہیں ہوتی۔ سحر افرنگ نے ہمارے نوجوانوں کو آوازۂ تجدید کے ذریعہ ذہنی غلامی میں مبتلا کر دیا ہے۔ اس طرح تقلیدِ مغرب اور مستعار خیالات سے ان کی خودی ناکارہ ہوئی ہے۔ انجمن حمایت اسلام لاہور کے ایک جلسہ میں تقریر کرتے ہوئے فرماتے ہیں :- " ہمارا نوجوان عقلی و ادراکی لحاظ سے مغربی دنیا کا غلام ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی روح اس صحیح القوام خودداری کے جذبہ سے خالی ہے جو اپنی قومی تاریخ اور قومی لٹریچر کے مطالعہ سے پیدا ہوتی ہے۔ ہم نے اپنی تعلیمی جدوجہد میں، اسی حقیقت پر جس کا اعتراف تجربہ آج ہم سے کرا رہا ہے، نظر نہیں ڈالی کہ اغیار کے تمدن کو بلا شرکتِ احدے اپنا ہر وقت کا رفیق بنائے رکھنا گویا اپنے تئیں اس تمدن کا حلقہ بگوش بنا لینا ہے۔

شیخ مرحوم کا یہ قول مجھے یاد آتا ہے۔ ؎ دل بدل جائیں گے تعلیم بدل جانے سے۔

مجھے رہ رہ کر یہ رنج دہ تجربہ ہوا ہے کہ مسلمان طالب علم اپنی قوم کے عمرانی، اخلاقی اور سیاسی تصورات سے نابلد ہے۔ روحانی طور پر وہ بمنزلہ ایک بے جان لاش کے ہے۔" [۴۵] اسی طرح مولانا سیّد سلیمان ندوی کے نام ایک مکتوب میں امتِ مسلمہ کے انتشار و پریشانی پر درد مند ہوتے ہوئے لکھتے ہیں:" میں خود مسلمانوں کے انتشار سے بے حد درد مند ہوں۔ مسلمانوں کا مغرب زدہ طبقہ نہایت پست فطرت ہے۔" [۴۶] ظاہر ہے کہ مغربی نظامِ تعلیم و تربیت اور تہذیب و تمدن سے اقبال کی یہ بیزاری دینی تنگ نظری کے باعث نہیں بلکہ قوموں کے عروج و زوال میں تعلیم و تربیت کی اہمیت

---

[۴۴] سیرت اقبال ط۔ چہارم ۱۹۶۳ء۔ صہ ۱۲۰ قومی کتب خانہ لاہور

[۴۵] مقالات اقبال صہ ۲۳

[۴۶] سیرت اقبال صہ ۱۲۸ و مکاتیب اقبال

و فعالیت پر گہرے غور و فکر کا نتیجہ تھی۔ علامہ اقبال کے ہاں امتِ مسلمہ کے نظامِ تعلیم و تربیت
لیئے بنیادی شرط یہ ہے کہ اس کی بنیاد دین و مذہب پر رکھی جائے۔ ہر قوم کا وجود اور کردار اس کے عنـ
اور آئیڈیالوجی پر مبنی ہوتا ہے۔ اسی طرح امتِ مسلمہ کے اجتماعی وجود کی بقا کے لئے اس کی تعلیم میں
و روحانی عناصر کا شامل ہونا ضروری ہے :-

مذہب سے ہم آہنگیٔ افراد ہے باقی - دیں زخمہ ہے، جمعیتِ امت ہے اگر ساز

دینی و روحانی عنصر سے خالی تعلیم، فراغت کی بجائے الحاد کا ثمر لائے گی۔[48] تعلیمی نظام میں تـ
خودی کے لئے ساز گار ماحول، خاطر خواہ انتظامات و اقدامات کئے جائیں۔ طلبہ میں قوتِ فکر و
ابھارا جائے۔ یہ تحریکِ فکر و عمل، آرزو و تمنا کے ذریعہ کسی خاص مدعا و مقصد کے لئے وجود
کرتی ہے۔ اسی لئے تعلیم میں مقصدیت کو اولیت حاصل ہونا چاہیئے۔ مقصدیتِ تعلیم، مقصـ
حیات کا نام ہے :- فقط خودی ہے خودی کی نگاہ کا مقصود !

مروجہ نظامِ تعلیم میں مقصدیت کا عنصر نذرِ معاش ہو جاتا ہے جس تعلیم کا مقصد معا
دو وقت جو ہو اس کا حصول اپنی ذات سے ہی نہیں بلکہ حقیقتِ مطلقہ سے بھی دھوکا ہے![49]
تعلیم ابلاغِ حقیقت و صداقت کا نام ہے اگر حقیقت و صداقت کو محض تخیل و استدلال
پیش کیا جائے تو اس قدر اثر نہیں ہوتا جس قدر وہی حقیقت مذہب و عقیدہ کے زور سے
ہوتی ہے[50] اسی لئے مذہبی و روحانی اقدار پر تعلیم کی بنیاد رکھ کر جب مقصدِ خودی کے حصول
لئے آرزو مہمیز لگائے گی تو ذوقِ عمل اور جوشِ کردار وجود پذیر ہوں گے۔ ذہنی غلامی کے د
چاک ہو جائیں گے اور عقل افکارِ غیر کی زنجیر سے آزاد ہو جائے گی۔ جذبۂ تخلیق و ایجاد موجزن
اور وحدتِ افکار و کردار رونما ہو گی۔

ترا ش از تیشۂ خود جادۂ خویش - براہِ دیگراں رفتن عذاب است

---

[47] اقبال کامل ص۳۴۷ [48] بانگِ درا ص۲۷۳

[49] BAL'S EDUCATIONAL PHILOSOPHY P. 114.

[50] ONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM P.170

گر از دستِ تو کارِ نادر آید - گنا ہے ہم اگر باشد ثواب است [۵۱]
ہر کہ او را قوتِ تخلیق نیست - پیشِ ما جز کافر و زندیق نیست [۵۲]
وحدتِ افکار و کردار آفریں تا شوی اندر جہاں صاحب نگیں
زندۂ مشتاق شو خلاق شو - ہمچو ما گیرندۂ آفاق شو [۵۳]

حکیمِ ملّت کو قوم کی پریشاں نظری، یورپ کی غلامی کے سبب احساسِ کمتری کا بخوبی علم تھا اس لئے وہ ہمیشہ مختلف طریقوں سے قوم کو احساسِ برتری اور راہِ امید و رجا دکھاتے رہے:

غمیں نہ ہو کہ پراگندہ ہے شیرازہ - فرنگیوں کا یہ افسوں ہے قُم باذن اللہ [۵۴]
اللہ رکھے تیرے جوانوں کو سلامت - دے ان کو سبق خود شکنی خود نگری کا
تو ان کو سکھا خارہ شگافی کے طریقے - مغرب نے سکھایا انہیں فنِ شیشہ گری کا
دل توڑ گئی ان کا دو صدیوں کی غلامی - دارو کوئی سوچ ان کی پریشاں نظری کا [۵۵]
ترا نومیدی از طفلاں روا نیست چہ پروا گر دماغ شاں رسا نیست
بگو اے شیخِ مکتب گر بدانی کہ دل در سینۂ شاں ہست یا نیست [۵۶]

مفکرِ اسلام بار بار اس کو دہراتے ہیں کہ ذہنی غلامی جسمانی غلامی سے کہیں زیادہ خطرناک مرض ہے۔ اسی مرض نے مسلم نوجوان سے لذتِ خودی اور تدبر و تفکر کا سلیقہ چھین لیا ہے۔ مدارس و مکاتب کی بے مقصد تعلیم، مغرب کے مستعار افکار، مغربی تہذیب کی اندھا دھند تقلید نے ہمارے جوانوں کو اُس جنوں سے محروم کر دیا ہے جو خرد کو قابو میں رکھتا ہے اور جس میں اسلاف کا جذب دروں موجود ہوتا ہے۔ ان کے دیدۂ شاہیں کو نگاہِ خفاش بنا دیا ہے۔ فکرِ معاش کو منتہیٰ قرار دیکر ان کی روح قبض کر لی ہے۔ انہیں ذوقِ علم اور سوزِ یقیں سے محروم کر رکھا ہے۔ صنعتِ روحِ انسانی کا معمار تربیتِ لعلِ بدخشاں کے اصول و اسرار سے ناآشنا ہے:-

مکتب از مقصودِ خویش آگاہ نیست - تا بجذبِ اندرونش راہ نیست۔

---

[۵۱] پیامِ مشرق ص۶۲ - [۵۲] جاوید نامہ ص۲۲۵ [۵۳] جاوید نامہ ص۲۲۷ [۵۴] ضربِ کلیم ص۶۴
[۵۵] ضربِ کلیم ص۵۵ - ص۵۶ [۵۶] ارمغان حجاز ص۱۴۱

خشت را معمارِ ما گر کج نہد - خوئے لط با بچۂ شاہیں دہد

علم تا سوزے نگیرد از حیات - دل نگیرد لذتے از واردات

علم جز شرح مقامات تو نیست - علمِ جز تفسیر آیاتِ تو نیست

علمِ حق اوّل حواس آخر حضور - آخر او می نگنجد در شعور

اقبال نے علومِ جدیدہ، صنعتی تعلیم، اور تعلیم نسواں میں سے ہر ایک کی اہمیت واضح کی کفر کے برخلاف وہ بہ تعلیم کے حصول کا مقصد تعلیماتِ قرآن کے تحت دینی و روحانی واخلاقی پابندی بتاتے ہیں ان کی نظر میں مومن کی منزلِ مقصود حقیقت مطلقہ تک رسائی ملتِ کفر کا مقصد تسخیر مادہ تک محدود ہے :-

کھلے ہیں سب کے لئے غریبوں کے میخانے - علومِ تازہ کی سرمستیاں گناہ نہیں

اسی سرور میں پوشیدہ موت بھی ہے تری - ترے بدن میں اگر سوز لا الٰہ نہیں

بے ہنر واں نزد بے دیں ہم قلم ہم تیغ را - چوں نباشد دیں نباشد کلک و آہن ،

فرنگ سے بہت آگے ہے منزلِ مومن - قدم اٹھا یہ مقامِ انتہائے راہ نہیں

حکیمِ مشرق نے فلسفۂ تعلیم و تربیت میں اس امر پر بار بار زور دیا ہے کہ ایک مسلمان اسلامی زندگی قرآن مجید کی تعلیم و تفہیم اور اس میں تفکر و تدبر کے بغیر ناممکن ہے ؎

گر تو می خواہی مسلماں زیستن - نیست ممکن جز بقرآں زیستن

تعلیمِ قرآن سے بے بہرہ ڈاکٹر، انجینئر، سائنسدان، آرٹسٹ، فن کار غرض کسی بھی امتِ مسلمہ کے لئے کچھ فائدہ مند نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ قرآن کی تعلیم کے بغیر روحِ مسلم مردہ ہے اور ایسے دین و دانش کا حصول جس میں سے فرد یا قوم کی روح سلب کر لی گئی ہو۔ ان عظمت کے شایان شان نہیں۔ چنانچہ علامہ اقبالؒ اطفالِ امت کے لئے نصیحت کرتے ہیں :

باں دین و بداں دانش میہ داز - کہ از ما می برد چشم و دل و دست

مباش ایمن ازاں علمے کہ خوانی - کہ از وے روحِ قومے میتواں کشت

---

۵۷ جاوید نامہ صد ۲۳۸ ۵۸ ضرب کلیم صد ۱۸۱ ۵۹ ارمغانِ حجاز صد ۱۴۴

نئی نسل کے لیے قرآنی دین و دانش کی اہمیت کا اظہار اس طرح کرتے ہیں:

بہ پورِ خویش دین و دانش آموز — کہ تابد چوں مہ و انجم نگینش
بدستِ او اگر دادی ہنر را — یدِ بیضا است اندر آستینش [60]

اسی طرح تعلیمِ نسواں کے متعلق اپنی آراء کا یوں اظہار کرتے ہیں:

"پس اپنی قوم کی خاص نوعیت، اسلام کی تعلیم اور عام نسواں کے متعلق عام ... اور علم الحیات کے انکشافات کو مدِ نظر رکھتے کے بعد ہم اس نتیجے پر پہنچے بغیر نہیں رہ سکتے کہ مسلمان عورت کو ... اسلامی میں بدستور اسی حد کے اندر رہنا چاہئے جو اسلام نے اس کے لئے مقرر کی ... اس کے لئے مقرر کی گئی ہے اس کے لحاظ سے ہی اس کی تعلیم ہونی چاہئے۔" [61]

جس علم کی تاثیر سے زن ہوتی ہے نازن — کہتے ہیں اسی علم کو اربابِ نظر موت
بیگانہ رہے دیں سے اگر مدرسۂ زن — ہے عشق و محبت کے لئے علم و ہنر موت [62]

امتِ مسلمہ کے نظامِ تعلیم و تربیت کے لئے یہ ہے علامہ اقبال کا فلسفۂ تعلیم جس کی بنیاد انہوں نے قرآن مجید پر رکھی ہے۔ مملکتِ خداداد پاکستان حاصل ہونے کے بعد بھی اگر ہم صرف خانہ پُری کے لئے دینی تعلیم باقی رکھیں اور آئندہ پاکستان کی زمامِ حکومت سنبھالنے والی نسل کو اصل روح اور سرچشمہ دین سے بے بہرہ رکھیں تو یہ ہماری انتہائی بدقسمتی ہوگی۔ علامہ اقبال کے نظریۂ تعلیم کی رو سے ہمارا نظامِ تعلیم اس وقت تک صحیح رخ اختیار نہیں کر سکتا جب تک کہ ہم اس کا دارومدار کلام اللہ کی تعلیم پر نہ رکھیں۔ اور یہ ناقابلِ تردید حقیقت ہے کہ براہِ راست قرآن مجید کی تفہیم، اس میں غور و فکر اور تدبر کی صلاحیت پیدا کرنے کے لئے زبانِ قرآن (عربی) کی تعلیم از بس ضروری ہے۔ حالاتِ حاضرہ کے تقاضے اس امر کا شدت سے احساس دلا رہے ہیں کہ امتِ مسلمہ کی وحدت قائم رکھنے کے لئے بھی عربی زبان کا حصول ناگزیر ہے۔

جیسا کہ ہم نے بتایا علامہ اقبال اپنے نظریۂ تعلیم کی اساس قرآنی تعلیم پر رکھتے ہیں۔ دینی تعلیمات اور مذہبی مسائل کو کماحقہ سمجھنے کے لئے وہ فہمِ قرآن کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ نیاز احمد کے نام مکتوب

---

[60] ارمغانِ حجاز صفحہ ۱۴۲ [61] مقالاتِ اقبال صفحہ ۱۳۷ [62] ضربِ کلیم صفحہ ۹۵

میں لکھتے ہیں۔ "مذہبی مسائل بالخصوص اسلامی مذہبی مسائل کے فہم کے لئے ایک خاص تربیہ ہوتی ہے۔ افسوس کہ مسلمانوں کی نئی پود اس سے بالکل کوری ہے۔ جہاں تک مسلمانوں کا تعلق تمام تر دینی ہو جانا اس مصیبت کا باعث ہوا ہے"[۶۳] اسی لئے علومِ اسلامی کی معرفت کے لئے وہ عربی زبان سیکھنے پر زور دیتے ہیں۔ حافظ محمد فضل الرحمٰن انصاری کے ایک جواب میں فرماتے ہیں۔" جہاں تک اسلامی ریسرچ کا تعلق ہے فرانس، جرمنی، انگلستان یونیورسٹیوں کے اساتذہ کے مقاصد خاص ہیں۔ جن کو عالمانہ تحقیق اور احقاقِ حق طلسم میں چھپایا جاتا ہے۔ سادہ لوح مسلمان طالب علم اس طلسم میں گرفتار ہو ہے۔ ان حالات میں آپ کے بلند مقاصد پر نظر رکھتے ہوئے میں بلا تامل کہہ سکتا ہوں کہ یورپ جانا بے سود ہے ؎

میر کیا سادہ ہیں بیمار ہوئے جس کے سبب
اسی عطار کے لڑکے سے دوا لیتے ہیں !

مصر جائیے۔ عربی زبان میں مہارت پیدا کیجئے۔ اسلامی علوم، اسلام کی دینی ا تاریخ، تاریخِ تصوف، فقہ، تفسیر کا بغور مطالعہ کرکے محمد عربی صلی اللہ علیہ کی اصلی روح تک پہنچنے کی کوشش کیجئے۔ اگر ذہن خداداد ہے اور دل میں جذبِ اس ہے تو آپ اس تحریک کی بنیاد رکھ سکیں گے جو اس وقت آپ کے ذہن میں ہے۔"[۶۴]

---

[۶۳] سیرت اقبال بحوالہ مکاتیب اقبال صـ۱۲۸
[۶۴] سیرت اقبال بحوالہ مکاتیب اقبال صـ۱۳۲

(قسط ۲)

"فتوّت" یا "جوانمردی"

مسلمانوں کا ایک اجتماعی و رفاہی نظام

تحقیق از:۔ ڈاکٹر محمد ریاض ایم اے، پی ایچ ڈی (تہران)

جوانمردوں کی مخصوص اصطلاحات

یہاں تک "نظام جوانمردی" کا خاکہ پیش کیا گیا ہے۔ اس نظام کی کسی قدر تفصیلات، عروج و زوال کی داستان ابھی ذکر کرنا باقی ہے مگر آگے بڑھنے سے قبل مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس نظام کے عاملین کے درمیان جو چوبیس مخصوص اصطلاحات رائج تھیں، ان کے معانی لکھ دیئے جائیں کیونکہ اس کے بغیر "کتب الفتوّۃ" کو سمجھا نہیں جا سکتا۔

۱۔ **اخذ**: جوانمرد کا خرقہ چھین لینے اور اُسے معطل کرنے کی اصطلاح ہے۔ کسی بدعملی کی بنا پر "پدر فتوّت" (رئیس گروہ) جوانمرد کا مخصوص لباس اُتروا کر اُسے برادری سے خارج کر سکتا تھا تاآں کہ وہ تلافیٔ مافات نہ کرے۔

۲۔ **بکر**: لشکرِ جوانمردی کا "رکروٹ" تازہ وارد، جو فتیٰ یا جوانمرد بنا ہو۔

۳۔ **بیت**: فتیان برادری کی ایک خاص تعداد، خاص کر ایک لنگر خانے یا اجتماع گاہ میں جمع ہونے والے لوگ۔

۴۔ **تعمیر**: "کبیر" کے درجے سے "جدّ" تک ترقی کرنے کی اصطلاح ہے۔

۵۔ **تکمیل**: "امیدوار فتوّت" کا "فتیٰ" بننے کے لئے مراحل مذکورہ کے طے کرنے کو کہتے ہیں۔

۶۔ **"جدّ"**: جوانمردوں کے کسی "بیت" کا ناظم اعلیٰ جس کی حیثیت مُرشد کی ہوتی ہے۔

۷۔ **حزب**: بیت کا ایک حصہ ہے۔ ایک بیت میں تعداد کے لحاظ سے دو یا زیادہ "حزب" ہوتے تھے۔

۸۔ **دکش**: ایک قسم کی غیر شائستہ بات اور طنز ہے۔ "گروہ فتوّت" سے جُدا ہونے والے یا "اخذ" کے عمل

کے تحت آجانے والے کی خاطر استعمال ہوتی تھی (نااہل یا اخراج شدہ کے معنی میں)۔

۹۔ رفیق: دوستِ عزیز اور ہمدم و دمساز کے معانی میں۔ ہر جوانمرد دوسرے کو رفیق یا اخ

(اسی خاطر فتوّت کا ایک نام رفاقت یا اخیت بھی ہے)۔

۱۰۔ "رمی": "کبیر" کی بداعمالی کی وجہ سے اُس کے "محاکمے" اور اُسے معطّل کر دینے کی اصطلا

کام "فتیان" کی شکایات پر عملی ہوتا تھا۔

۱۱۔ زعیم: بیت یا مختلف احزاب کے فتیان کا ناصح اور مبلّغ۔

۱۲۔ شدّ: جوانمردوں کی رسم کمر بندی (BELT _ FASTENING) کا نام ہے جس کا ذکر

۱۳۔ شرب: کاس الفتوّة (آبِ نمکین) سے پینے کی اصطلاح تھی۔

۱۴۔ عیب: ایسا کام جس سے ابطالِ فتوّت ہو جائے مثلاً ذخیرہ اندوزی اور دھوکا دہ

۱۵۔ کبیر: (اَبّ، مقدّم یا پدر)۔ گروہ فتیان کا سنیئر ممبر جس کے ماتحت "طلاب" ہوتے

۱۶۔ محاضرہ: روزمرہ، ہفتہ وار یا کسی خاص مقصد کی خاطر "فتیان کے اجلاس کو بلانے" کا

ہوتا تھا۔

۱۷۔ محاکمہ: "رمی" میں اشارہ ہو چکا ہے کہ جوانمرد اپنے حقوق کے تحفظ کی خاطر "کبیر" کے خلا

دیتے اور زعیم یا کسی دوسرے شخص / اشخاص کو حَکَم بنا کر دادخواہی کرتے تھے۔

۱۸۔ مسابل: "طالبوں" کا گروہ جو ایک "مطلوب" کے ماتحت ہوں۔

۱۹۔ نسبت: تصوّف کی نسبت کی مانند۔ اپنا خرقۂ فتوّت بزرگوں سے مربوط کرنے کو کہتے

۲۰۔ نقیل: (جمع نقلہ) "نقل / انتقال" سے ماخوذ ہے۔ ایک "کبیر" یا "حزب" سے دوسرے کبی

تبدیل ہو جانے کی اصلاح تھی۔ ایسا جوانمرد نقیل کہلاتا تھا۔

۲۱۔ نقیب: جوانمردوں کا ناصح اور ان کے درمیان پیدا ہونے والے تنازعات کا منصف

۲۲۔ وقف: جدّ کسی مصلحت کی بنا پر "محاضرہ" کی اجازت کو موقوف کر سکتا تھا۔ یہی وقف

سلسلے میں جدّ مجاز تھا۔

۲۳۔ وکیل: کبیر کا نائب اور قائم مقام "وکیل" کہلاتا تھا۔

۲۴۔ ھبہ: ایک کبیر اگر کسی رفیق کو، اُس کی رضامندی سے، دوسرے کبیر کے ہاں بھیج د

باتا تھا۔ [۳۵]

،دو درجن خاص اصطلاحات ہیں جنہیں ہم نے حروفِ ابجد کی رو سے ترتیب دیا ہے۔ تمام اصطلاحات
انی کے لحاظ سے بھی اقرب ہیں۔

ذتت دیارِ فرنگ کے اسلامی مراکز میں

دیارِ فرنگ کے اسلامی مراکز سے ہماری مراد اسپین یا ہسپانیہ یا اندلس اور جزیرہ سسلی (صقلیہ)
ں سو سال تک اسلامی تہذیب و تمدن کا گہوارہ رہ چکے ہیں۔ اس سرزمین کے مسلمانوں کے بارے میں
قبالؔ بالِ جبریل (صفحہ ۱۲۳) میں کیا خوب فرماتے ہیں :-

آہ وہ مردانِ حق ، وہ عربی شہسوار — حاملِ خلقِ عظیم ، صاحبِ صدق و یقین

جن کی نگاہوں نے کی ، تربیتِ شرق و غرب — ظلمتِ یورپ میں تھی جن کی خرد راہ بین

جن کے لہو کی طفیل ، آج بھی ہیں اندلسی — خوش دل و گرم اختلاط ، سادہ و روشن جبیں

'جوانمردی' کے آثار و علائم یورپ میں پانچویں صدی ہجری (گیارھویں صدی عیسوی) سے نظر آتے ہیں۔
قبائل نے غالباً ان رسوم و آداب کو دوسروں سے پہلے اپنایا ہے۔ انجہانی پروفیسر ڈاکٹر نکلسن [۳۶] نے اعتراف
ہے اور پروفیسر کے حتی [۳۷] کی بھی یہی رائے ہے کہ ان رسوم و آداب کے بانی عرب مسلمان اور زیادہ تر شامی
۔ اسپین کے تمام بڑے بڑے شہر مثلاً اشبیلیہ، غرناطہ اور قرطبہ جوانمردوں کے مرکز تھے اور عیسائی عمائد
اپنی اولاد کو ان شہروں میں تربیت حاصل کرنے کی غرض سے بھیجتے تھے۔ عیسائیوں کی بڑی توجہ اس بات
بذول تھی کہ ان کی اولاد فنونِ حرب، شاہسواری اور ورزشی آداب سیکھیں۔ جزیرہ سسلی کا بھی یہی حال تھا۔
ہ سرزمینِ مغرب میں اسلامی فتوّت کا پودا عرب و عجم کے ممالک کے سے نتائج نہ پیدا کر سکا۔ مشرقی فتوّت ،
یسا کہ مزید واضح ہوگا، اخلاقیات اور تصوّف سے زیادہ ہم آہنگ تھی مگر سرزمینِ مغرب کے فتیان کی توجہ
ادات و تصوّف سے زیادہ اجتماعی مشاغل پر تھی۔ یہی اجتماعی مشاغل اہلِ ذہن کی تنظیموں کا جزو بنے اور اسلامی

۳۵- تفصیل کتاب الفتوۃ ابن المعمار صفحہ ۱۹۰- ۲۲۰، نفائس الفنون فی عرائس العیون جلد دوم (تہران) صفحہ ۱۲۰- ۱۲۲-

۳۶- LITERARY HISTORY OF THE ARABS, LONDON, PAGE, 84

۳۷- HISTORY OF THE ARABS BY K. HITTI, PAGE 90

تہذیب نے مغربیوں کو KNIGHT ERRANCY CHIVALRY [38] اور KNIGHTHOOD وغیرہ اصطلاحات وضع کرنے میں مدد دی ہے۔

ہسپانیہ میں فتوت اسلامی کا زریں دور تیسری اور چوتھی صدی ہجری کا زمانہ ہے۔ عبدالرحمن (الناصر الدین اللہ ۳۰۰ - ۳۵۰ھ) حکم دوم (المستنصر باللہ ۳۵۰ - ۳۶۶ھ) اور ہشام دوم (المؤید بالله ۳۶۶ - ۳۹۹ھ خاص کر اُس کے لائق وزیر اعظم حاجب المنصور متوفی ۳۹۲ھ کی کوشش کے نتیجے میں) کے عہد حکومت میں مراکز جوانمردی کی تشکیل پر بڑی توجہ مبذول رہی ہے۔ ہسپانیہ کے جوانمردوں (یہاں ...) کو بھی ان مراکز میں شمولیت کی اجازت حاصل تھی) کے نمایاں اوصاف شاہسواری، تیراندازی، نیزہ بازی، شمشیر افگنی، عمومی شجاعت، سخاوت اور (دو عجیب اوصاف) عشق باعفت اور شعرگوئی کی قوت ہے ــ یہ آخر دو اوصاف ہسپانیہ کی عربی شاعری میں بھی دیکھے جا سکتے ہیں۔

الفارسیوں (شاہسواروں) کے لئے ضروری تھا کہ وہ بااخلاق اور بے حیائی کے کاموں سے کنارہ کش رہیں اندلسی جوانمرد وہ تھا جو فصیح و بلیغ اور شاعر و ادیب ہو، دل کو عشق مجازی سے لبریز رکھے۔ مگر باعفت ہو اور اس طرح عشق حقیقی کی طرف ترقی کرتا جائے۔ شاعری کی شرط سے یہ نقصان ہوا کہ اچھے اچھے شاہسوار گروہ فتیان (یہاں جوانمردوں کا ایک نام زواقیل تھا) میں شامل نہ ہو سکے اور عشق و محبت کی شرط نے کئی باعفت نہ رہنے دیا اور فتیان کی برادری سے خارج کر دیئے گئے۔[39] موسیٰ بن ابی الغفران جس نے کئی مرتبہ غرناطہ پر عیارانہ شبخون مارے اور فرڈیننڈ و عجم کی فوجوں کو کئی بار تہس نہس کیا، ایک معروف جوانمرد اور شاہسوار تھا۔ ایک دوسرا جوانمرد یوسف بن تاشفین (م ۵۰۰ھ) تھا۔ صلیبی جنگوں کے دور سے ہسپانوی جوانمردوں نے وہی آداب اختیار کئے جو عرب و عجم کے فتیان کے ہاں معمول تھے اس خاطر ان کے جدا

---

۳۸ ERRANCY / ERRANTS کا مادہ ERR بمعنی غلطی اور گناہ کرنا ہیں اور لفظ "عیار" کی مناسبت سے وضع کیا ہوا لفظ آتا ہے۔

۳۹ - تفصیل: مجلہ نقوش لاہور ۵۸ ۱۹ء، سید علی عباس جلالپوری صاحب کا مقالہ صفحہ ۲۴۴ تاریخ اسلام حیرت انگیز لمحات (مؤلفہ عبدالمنان مصری، مترجم محمد عبدالوہاب ظہوری، حیدرآباد دکن صفحہ ۱۵۰-۱۵۱- دائرۃ المعارف اسلامی (انگریزی) ۱۹۶۵ء جلد اول لفظ ــ "FUROSIAT"

ضرورت نہیں ہے۔

فتوت اور صوفیہ

اوپر عرض ہوا کہ مشرقی جوانمردی تصوف سے بہت مشابہ تھی۔ صوفیہ کی جوانمردی کے بارے میں بھی نقل کئے گئے۔ فتوت اور تصوف کا آپس میں رابطہ رہا ہے کہ بعض اوقات یہ دونوں مسلک یکجا نظر آتے ہیں اگرچہ ایک نہ تھے۔ ان دونوں مسلکوں کا آغاز و ارتقا تقریباً ہم زمان رہا ہے۔ دونوں مسلکوں کی کتابوں میں لکھنے والے ایک دوسرے کی تائید کرتے رہے۔ مثلاً ان تصوف کی کتابوں میں "جوانمردوں" کا ذکر ملاحظہ فرمائیے: قوت القلوب مؤلفہ ابوطالب مکی (م ۳۸۶ یا ۳۹۰ھ)، الرسالہ تصنیف شیخ ابوالقاسم قشیری (م ۴۶۵ھ)، شیخ عطار نیشاپوری کا تذکرۃ الاولیاء، محی الدین ابن عربی (م ۶۳۸ھ) کی "الفتوحات المکیہ"، خواجہ محمد پارسا نقشبندی (م ۸۲۲ھ) کی فصل الخطاب وصل الاحباب، حافظ ابن الکربلائی (م ۹۹۷ھ) کی تالیف روضات الجنان وجنات الجنان جلد اوّل وغیرہ[40]۔ تاریخ کی معروف کتابوں میں بھی صوفیہ کا اسی طرح ذکر ہے کہ جو نمایاں اور جوانمرد بھی تھے مثلاً ابوحفص عمر بن سلمہ نیشاپوری (م تقریباً ۲۶۵ھ)، ابوحامد احمد بن خضرویہ بلخی (م ۲۴۰ھ) اور ابوالحسن علی بن احمد بوشنجی (م ۳۴۸ھ) وغیرہ[41] یہ سب ملامتیہ گروہ کے صوفی تھے۔

ملامتیہ صوفیہ کے بارے میں یہاں تفصیل پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے[ب]۔ یہ وہ لوگ تھے جو اپنے نفس کی اصلاح کی خاطر ظاہر کو قابل ملامت بناتے تھے۔ اپنی خوبیوں کو عمداً چھپاتے اور برائیوں کو طشت از بام کرتے تاکہ اس بہانے اپنی تعریف سننے کے فتنے سے بچے رہیں۔ ابن عربی نے اسی خاطر فرمایا ہے کہ: جوانمرد، ملامتیہ کے مبتدی شاگرد ہیں[42]۔ یہ نکتہ نظر میں رکھنا چاہیے کہ ملامتیہ اپنے ان اعمال کو غیر معمولی انکسار اور ایثار کی بنا پر "جوانمردی" کا نام دیتے تھے۔ علامہ شمس الدین محمد آملی (م تقریباً ۷۵۲ھ) اپنی

۴۰۔ طبع تہران ۱۹۶۴ء۔ مصحح میرزا سلطان القرائی ہیں اور دوسری جلد زیر طبع ہے۔

۴۱۔ سرچشمہ تصوف در ایران صفحہ ۱۳۲ نیز ارزش میراث صوفیہ تالیف ڈاکٹر عبدالحسین زرین کوب تہران صفحہ ۲۱۱۔

ب۔ کسی قدر تفصیل کی خاطر راقم الحروف کا مقالہ: صوفیہ کا ملامتیہ فرقہ، ماہنامہ المعارف لاہور، اکتوبر ۱۹۶۹ء۔

۴۲۔ الفتوحات المکیہ منقول از الصلۃ بین التصوف والتشیع جلد دوم صفحہ ۲۱۸ -

تالیف "نفائس الفنون فی عرائس العیون" جلد دوم میں فرماتے ہیں: "جب تک جوانمردی انتہا کو نہ پہنچ جائے ولایت کی ابتدا نہیں ہوتی۔ جوانمردی تصوف کی ایک شاخ ہے"۔[۴۲] اور مرحوم اُستاد سعید نفیسی دم ۱۹۶۶ء نے درست لکھا ہے کہ: "ایران کے بیشتر صوفیائے کرام نے تصوف کو خواص اور فتوت کو عوام کی خاطر ضروری جانا۔ دونوں کو مخصوص گروہ کی خاطر نظر میں رکھا اور دونوں مسلکوں کو دوش بدوش رواج دیتے رہے ہیں"۔[۴۳] تصوف اور فتوت کے بارے میں یہ اشارہ ختم کرنے کی خاطر ہم چند صوفیہ کے اسمائے گرامی لکھ رہے ہیں جنہوں نے فتوت پر عمل کیا، اس مسلک کے بارے میں کتابیں لکھیں اور اس طرح حقوق اللہ اور حقوق العباد کو ایک ساتھ کامیابی کے ساتھ نبھایا ہے: خواجہ عبداللہ انصاری ہراتی دم ۴۸۱ھ، نجم الدین زرکوب تبریزی دم ۷۱۲ھ، سید علاء الدولہ سمنانی، عبدالرزاق کاشانی دم ۷۳۶ھ، امیر سید علی ہمدانی اور ملا واعظ حسین کاشفی ہروی وغیرہ۔[۴۴]

خلفاء اور بادشاہوں کی طرف سے نظام جوانمردی کی سرپرستی

سرزمین اسپین میں نظام فتوت کی حکام کی طرف سے سرپرستی اور حمایت کی طرف اشارہ کیا جا چکا اب مشرقی ممالک کی کیفیت دیکھنا باقی ہے۔ امیر عنصر المعالی کیکاؤس زیاری گرگان اور اس کے نواح کا حاکم اور سلطان محمود غزنوی غازی کا بہنوئی تھا۔ اس نے ۴۷۵ھ میں اپنے بیٹے گیلان شاہ کی نصیحت کی خاطر کتاب "قابوس نامہ" کو تالیف کیا اور اس کے آخری چوالیسویں باب کو آداب جوانمردی کے لئے مختص کیا۔ لکھتا ہے: "جوانمرد کو تین باتیں مدنظر رکھنا ضروری ہیں: جو کہے اُسے کر ڈالے۔ قول وفعل میں راستی اور صداقت کو ملحوظ رکھا جائے اور صبر وشکیبائی کو شعار بنایا جائے۔ قول وفعل میں مطابقت، راست گفتاری اور صبر میں فتوت کے سارے اوصاف کا عکس موجود ہے۔ حقیقی جوانمرد وہ ہے جس میں یہ تینوں

۴۲۔ طبع تہران صفحہ ۱۱۲، ۱۱۴۔

۴۳۔ سرچشمہ ...... صفحہ ۱۳۲۔

۴۴۔ ان کے علاوہ شیخ شہاب الدین سہروردی دم ۶۳۲ھ کی ایک کتاب "کتاب الفتوۃ" (فارسی) ہے جس کا مخطوطہ بشمارہ ۲۱ اُستاد ڈاکٹر علی اصغر حکمت نے تہران یونیورسٹی کے دانشکدہ ادبیات کو ہدیۃً دے دیا ہے۔ نجم الدین علاء الدولہ اور احمد بن الیاس نقاش خرتبرتی کے فتوت نامے استنبول یونیورسٹی کے مجلہ دانشکدہ اقتصاد کے خاص نمبر "۱۹۴۹ء۔ ۱۹۵۰ء شمارہ ۱ تا ۴ صفحہ ۶ تا ۲۶۰" میں چھپ چکے ہیں۔

اور نمایاں خوبیاں نظر آئیں ۔ دلیری، مردانگی، وعدہ وفائی، تحمل، پاک دلی اور پاک دامنی۔ وہ اپنے فائدے کی خاطر کسی کا نقصان نہ کرے ہاں اپنے نقصان سے کسی دوسرے کا بھلا کردے تو یہ ایثار اور روح فتوت ہے۔ کمزور پہ ہاتھ نہ اُٹھائے۔ گرفتاران بلا پر ظلم روا نہ رکھے اور محتاجوں کی مدد کرے ۔ مظلوموں کی دادرسی کرنا، سچ کہنا اور سچ سننا، دوسروں کا حق ادا کرنا، نمک حلالی، وفاداری اور ریاکاری سے اجتناب اُس کا شعار ہو۔ بیٹا! تم ان صفات کو اپنانے کی کوشش کرو۔ [۴۴]

صلیبی جنگوں کے قہرمان سلطان صلاح الدین ایوبی (م ۵۸۹ھ) اُس کے معاصر حاکم شام اسامہ ابن منقذ (م ۵۸۴ھ) اور صلیبی جنگوں کے ایک دوسرے ہیرو سلطان ملک الظاہر بیبرس (م ۶۷۶ھ) نے جوانمردوں کو اپنے جھنڈے تلے جمع کر کے ہی دشمنان اسلام کے چھکے چھڑا دیئے تھے۔ عام مورخین ان لوگوں کو سپاہی اور مجاہد لکھ دیتے ہیں ۔ وہ ایسے ضرور تھے مگر بیشتر لوگ آداب جوانمردی کے ہیرو اور فنون حرب سے حیران کن حد تک آگاہ تھے۔ ان ہی باتوں نے فرنگیوں کو آداب شاہسواری سیکھنے پہ شدت سے مائل کیا تھا۔

سلطان صلاح الدین ایوبی کے جوانمردانہ افعال مختلف مآخذ میں مذکور ہیں: ایک طرف عیسائیوں کے بادشاہ رچرڈ شیر دل کا سفاکانہ کردار ہے کہ جہاں موقع ملا ہزاروں لاکھوں غیر مسلح اور معذور مسلمانوں کو بھی تہہ تیغ کر دیا [۴۶] اور دوسری طرف سلطان ایوبی کا کردار ہے — اسلامی اخلاقی تعلیم اور جوانمردی کا مظہر — عورتوں، بچوں، اسیروں، معذوروں اور فرار کرنے والے لوگوں کو تو معاف کرنا ہی تھا — مسلح جنگجوؤں کو بھی پناہ مانگنے پر امان دے دی اور ان کے مظالم سے صرف نظر کیا۔ [۴۷]

خلیفہ الناصر لدین اللہ عباسی اور جوانمردی

نظام جوانمردی کو حقیقی شان و شکوہ اور سرکاری حمایت خلیفہ ابو العباس الناصر لدین اللہ عباسی (۵۷۵- ۶۲۲ ہجری) کے دور میں ملی اور اس کے زیر اثر تقریبا تین سو سال تک جوانمردی کو سرکاری یا نیم سرکاری

---

۴۵ ۔ طبع دوم تہران با مقدمہ از ڈاکٹر عبدالمجید بدوی صفحہ ۲۲۲ -

AGE OF FAITH OXFORD, P. 211 - ۴۶

۴۷ ۔ ایضاً، نیز تمدن عرب (فرانسیسی سے) ترجمہ از سید علی بلگرامی، آگرہ ۱۸۹۸ء (باب دوم) -

حیثیت حاصل رہی ہے۔ اس سلسلے میں وقائع تو بہت ہیں مگر ہم خلاصۂ مطالب لکھنے پر اکتفا کرتے ہیں:
خلیفہ الناصر کے زمانے میں خلافتِ عباسیہ زوال و انحطاط سے دوچار ہو رہی تھی۔ سلاجقہ نے اپنے اثر و رسوخ کو بڑھا دیا اور خلیفہ کو ایک "تقدس مآب" شخصیت بنا دیا تھا جس کی عملاً کوئی قوت نہ تھی وہ دوسروں کو القابات و خطابات سے نواز سکتا تھا اور بس۔ ادھر سلطان محمد خوارزم شاہ نے دارالخلافہ پر حملہ کرنے کی متعدد دھمکیاں دیں مگر اُسے چنگیز خان سے نبرد آزمائی کرنا پڑ گئی۔ بہرطور دربارِ خلافت اندرونی اور بیرونی خطرات اور عام تشتت سے دوچار تھا۔ خلیفہ الناصر نے دُور اندیشی سے نظامِ فتوت کو مرکزی حیثیت دے کر اپنے اثر و رسوخ کو بحال کرنے کی ایک حد تک کامیاب کوشش کی۔
ابتداء میں خلیفہ نے نوجوانوں کو فتیان کا لباس پہنانا شروع کیا اور ان جوانمردوں کو جوق در جوق صلیبی جنگوں کی طرف بھیجتا رہا۔ چار سال بعد ۵۷۸ھ میں اُس نے خود بھی لباس فتوت پہنا، جوانمردی کے سارے آداب بجا لایا۔ شیخ مالک بن عبدالجبار حنبلی (م ۵۸۳ھ) کو "پیرِ فتوت" بنا رکھا تھا۔ فتیان میں شامل ہو کر خلیفہ نے اعلان کیا کہ "نظامِ جوانمردی" کو سرکاری حیثیت حاصل ہوگئی۔ فتوت کی ساری جمعیتیں اب خلیفہ کے نام سے منسوب اور اُس کی اجازت سے قائم ہوں گی۔ "فتوتِ ناصری" میں نئی رسوم کا اضافہ کیا گیا۔ پیغام رسانی کی خاطر خاص قسم کے کبوتر پالنا (طیور المناسیب)، خاص قسم کی کمانیں اور تیر رکھنا (رمی البندق) اور خلیفہ کا جاری کردہ لباس فتوت پہننا لازمی ہوگیا۔ خلیفہ الناصر نے تمام مسلمان بادشاہوں اور حکام کو حکم دیا کہ وہ یہ آداب اپنائیں اور ان کو رواج دیں۔ بعض امراء مثلاً حلب، حمص اور حماۃ کے امراء نے خطبۂ جمعہ میں ایسی آیات پڑھنے کا حکم دیا جن میں اخوت اور ایثار کی تعلیم دی گئی ہے۔[۴۸]
حاکم روم، سلطان عزالدین کیکاؤس اوّل (۶۰۷ - ۶۱۶ھ)، اُس کے جانشین سلطان عزالدین کیکاؤس دوم (۶۱۶ - ۶۳۲ھ)، فاتح ہند سلطان شہاب الدین محمد غوری (م ۶۰۲ھ) اور کئی دوسرے بادشاہوں اور امیروں نے خلیفہ الناصر لدین اللہ کے بھیجے ہوئے خرقہ ہائے فتوت (لباس الفتوۃ) پہنے اور یہ رسم پوری کی۔

۴۸۔ ابوالفداء: تاریخ حوادث بر بعد ۶۲۲ ہجری طبع استنبول صفحہ ۱۴۳، ماہنامہ وحید شمارہ ۶ سال ۱۹۲۶ء۔ ترجمہ از: مظفر بختیار نیز مقالہ از پروفیسر مصطفیٰ جواد "لغۃ العرب" ۱۹۳۰ء صفحہ ۲۴۲ - ۲۴۳۔

زیادہ چل پڑی۔[49] سلاجقہ روم نے جوانمردوں کی تنظیموں کی مدد سے ... ایشیا کے اتفاق قراختائیوں کے
حملے رفع کئے اور ان کے رئیس براق حاجب کو ... نے ... مجبور کر دیا — اور آخر کار ۶۲۲ھ
میں اُسے قتل کر ڈالا۔ خلیفہ الناصر لدین اللہ نے عیاروں اور شاطروں کو قتل و غارت سے باز رکھنے کی
خاطر ان پر شرعی حدود سختی سے جاری کیں۔ خلیفہ نے غریب پروری، مہمان نوازی اور خیرات کی عملی تعلیم
کی خاطر جگہ جگہ سرائیں قائم کیں[50]۔ یہ رسوم سارے ہی اسلامی ممالک میں اپنائی گئیں۔ اس طرح خلیفہ کی وفات
(۶۲۲ھ) کے تقریباً ۳۴ سال بعد ۶۵۶ھ/۱۲۵۸ء میں اگرچہ ہلاکو خان منگول کے ہاتھوں بغداد تباہ ہوا اور
خلافتِ عباسیہ کا خاتمہ ہو گیا مگر نظامِ فتوت کو تادیر سرکاری سرپرستی حاصل رہی ہے: مصر کے مملوک
خلفاء، ان کے ماتحت امراء اور بادشاہانِ ایران کے توسط سے جوانمردی کی تنظیمات خاصی پر رونق رہی ہیں
اس سلسلے میں فتیانِ پیشہ ور اصناف کی سرگرمیوں کا ذکر بھی ضروری ہے اگرچہ ان ہی کے ازدحام نے
آخر کار نظامِ جوانمردی کو زوال سے دوچار کر دیا — اور ہر کمالے را زوالے ہم قرین است۔

فتیانِ اصنافی

اوپر ذکر ہوا کہ ابتداء میں دستکاروں اور پیشہ وروں کو فتوت کا اہل نہیں سمجھا جاتا تھا۔ اس بات
کے ردِ عمل کے طور پر ایک دن ایسا آیا کہ اصنافی لوگوں کو نظامِ فتوت میں ایک
خاص مقام دے دیا گیا — خصوصاً فتوت نامہ ... کے نفاذ کے وقت سے اور اس کی
کیفیت کئی کتابوں میں موجود ہے[51]۔ نظامِ جوانمردی کو تو جیسا کہ ذکر آ رہا ہے زوال ہو گیا مگر پیشہ وروں کی
فتوت کے آثار از شرق تا غرب اب تک باقی ہیں۔ مغرب ممالک، ایران اور مغربی آزاد ممالک میں اصناف
کو بہت احترام اور اکرام حاصل ہے اور کیا عجب کہ اس بات میں نظامِ جوانمردی کی تاثیر ہو۔
فتیانِ اصنافی امورِ سلطنت میں عیاروں اور شاطروں کی مانند دخیل رہے اور اپنے اثر و نفوذ

۴۹۔ کتاب الفخری از ابن الطقطقی، قاہرہ صفحہ ۱۶۰، ۲۲۴ اور: الجامع المختصر از ابن الساعی جلد ۹، بغداد ص ۲۲۱۔
۵۰۔ زندگانی شگفت آور خلیفہ الناصر لدین اللہ: مجلہ شرق شمارہ ۶ سال ۱۳۱۰ ش، تہران۔
۵۱۔ ارباب الطریق (قلمی): از حاج ابراہیم، فتوت نامہ قصاب (فارسی)، عیاری نامہ، فتوت نامہ کفش دوز و آشپز (ترکی)۔ تمام قلمی شمارہ ۱۰۵۵، ۲۰۴۶ کتب خانہ مجلس شورائے ملی، تہران۔

کے ذریعے سلطنتوں کے تغیر و تبدل کا موجب بنتے رہے ہیں۔ ایران میں صفویہ سلسلہ کے بانی ش[illegible] صفوی متخلص بہ خطائی (۹۰۶ - ۹۳۰ھ) نے ان کے دستوں کی مدد سے سلطان سلیم عثمانی سے [illegible] کیا۔ وہ اپنے ترکی اشعار میں "اصناف" کو معاشرہ کا خدمت گزار، غازی اور ابدال کہہ کر خطاب کرتا [illegible] دیہ فتیان "قزلباش" کہلاتے تھے جس کے معنی "سرخ ٹوپی پہننے والے" کے ہیں۔ شاہ اسمٰعیل کی سپاہ کی وردی میں بھی سرخ ٹوپی شامل کردی گئی تھی۔ شاہ عباس کبیر صفوی کے زمانہ میں "حیدری [illegible] اور قزلباشوں" میں چل گئی — بادشاہ نے قزلباشوں کے خلاف قوت استعمال کر کے ان کو سلطنت میں پراگندہ کردیا، اور "لنگر خانوں" پر قدغن کردی گئی۔[52]

زوالِ جوانمردی

مسلکِ جوانمردی میں فتور کے ضمن میں یہ شعر بہت مشہور رہا ہے — شعر تو سید عبداللہ [illegible] غرجستانی (م ۵۵۵ھ) کا ہے[53] مگر حکیم سنائی غزنوی (م ۵۴۵ھ) سے منسوب[54] کرتے رہے ہیں:

منسوخ شد مروت و معدوم شد وفا　　زین ہر دو ماند نام چو سیمرغ و کیمیا

شاعر کی شکایت شخصی ہو سکتی ہے مگر عیاروں اور شطاروں کی بعض بدعات اور ناروا حرکات [illegible] ایسی ہی تھیں — گویا جوانمردی و مروت کا خاتمہ ہو گیا ہو — ابن المعمار حنبلی ان حرکات کو بدعات [illegible] دیتا ہے۔ رسالہ فتوتیہ مؤلفہ امیر سید علی ہمدانی میں مرقوم ہے: "... کئی آدمی بندۂ نفس بنے ہ[illegible] اور خواہشاتِ نفسانی کے اسیروں کو اخی اور جوانمرد کا نام دیتے ہیں حالانکہ ان کے روابط کی انتہا منافقت دشمنی اور خودغرضی کے سوا کچھ نہیں ہے۔" آٹھویں صدی ہجری کا ایک نامور شاعر شیخ رکن الدین اوحدی مراغی (م ۷۳۸ھ) اپنی مثنوی "جامِ جم"[55] میں فتیان بدکار کی طرف واضح اشارات کرتا ہے:

ہر کجا خانہ است بند انداز　　و بند مکر جستہ بدہ الیست بانہ

---

۵۲ - سرچشمہ .... ص ارزش ...... ص

۵۳ - دیوان طبع تہران ص ۱۲ (جلد اول)۔

۵۴ - دیوان باہتمام مصفا ص ۴۸۴۔

۵۵ - کلیاتِ اوحدی، صفحہ ۵۶۳ - ۵۶۴۔

از دو رو راست کرده شست و ریش ... دامن و شمشیر

کند از شہر چند سالہ جانب ... پیدا ...

روز در کار سخت بے خور و خفت ... خود ...

گشته پر نان و دیگ پر ... خالی ...

بداعمالی کے علاوہ زوال فتوت کا بڑا سبب زمانہ کے بدلتے ہوئے حالات تھے ایران میں شاہ اسمٰعیل صفوی نے باقاعدہ افواج کی تشکیل ... اور تبدیلی نہ تھی ایسا ہی ہو گیا ـ اس تاریخ فتوت ناصری کی روش پر نسبتاً فتیان احتسابی کی خدمت نہ رہی ـ یورپ کے صنعتی انقلاب نے دستکاریوں اور مختلف پیشوں کی صنعت کو ... ختم کر دیا ـ ... ان سب کا نہ ... اسباب: بدعملی، افواج کی تشکیل جدید، اور صنعتی انقلاب نے جوانمردی کو انتہائی زوال کے دہانے پر لا کھڑا کیا[56] عبداللہ مستوفی اپنی تالیف "شرح زندگانی من" (جلد اول صفحہ ۱۰۸ تا ...)[57] میں ایران کے ان جوانمردوں کا ذکر کرتے ہیں جو اس ملک کے مختلف شہروں میں سرگرم عمل تھے خصوصاً مشہد کے داداش (داداش مشہدی یا داش مشہدی)[58] اور تہران کے فتیان کے بارے میں اس کتاب میں مفصل معلومات درج ہیں ـ تہران کے فتیان، اس مسلک کے سارے آداب کے حامل اور فتوت ناصری کی رسوم مثلاً کبوتر پروری کو اپنائے ہوئے تھے ـ وہ مہمان نواز، پاک دامن، غریب پرور اور بے تعصب تھے ـ یہ لوگ قاجاریہ خاندان کے آخری دور (بیسویں صدی کے اوائل) تک موجود تھے ـ

اسلامی نظام جوانمردی کے مسلک کے بارے میں ان ہی گزارشات پر بطور خلاصہ ہم اکتفا کرتے ہیں ـ برصغیر ہند و پاکستان میں اسلامی مرکز خلافت سے دوری کی بنا پر، غالباً یہ آداب زیادہ مروج نہیں رہے ـ ہاں سلطان شہاب الدین محمد غوری کے لباس فتوت زیب تن کرنے، بعض

---

۵۶ ـ تفصیل: مجلہ دانشکدہ ادبیات، تہران، شمارہ ۴ سال ۵ ۱۳۳۵ ش ـ

۵۷ ـ اس سہ جلدی کتاب کا نام "شرح زندگانی اجتماعی دوره قاجاریہ" بھی ہے

۵۸ ـ داداش بھائی کو کہتے ہیں ـ اسی کا باز ماندہ کلمہ "دادا" ہے جو پاکستان میں ... رکھتا ہے ـ خصوصاً بڑے شہروں میں ـ

صوفیہ کا لقب "اخی"[59] ہونے، نیز چند شعراء کے تخلص "فتوت" اور کلام بھی جوانمردانہ[60] ہونے کی وجہ سے امکان ہے کہ یہ رسوم یہاں بھی موجود رہی ہوں۔

راقم الحروف اس سلسلے میں پژوہش کرے گا اور بقول غالب ؎

صلائے عام ہے یارانِ نکتہ داں کے لئے

ممکن ہے کہ دیگر حضرات بھی اس سلسلے میں پیش قدمی فرمائیں۔

۵۹۔ مثلاً شیخ سراج الدین عثمان اخی (م ۷۵۸ھ) جو حضرت محبوب الٰہی نظام الدین اولیاء (م ۷۲۵ھ) کے مرید تھے۔

۶۰۔ مثلاً حبیب اللہ فتوت کشمیری، فتوت حسین خان "فتوت" کشمیری اور مرزا ابوتراب فتوت لاہوری۔ یہ دسویں گیارھویں صدی ہجری کے افراد تھے، ملاحظہ ہو: تذکرہ شعرائے پنجاب صفحہ اور تذکرہ شعرائے کشمیر (تکملہ جلد سوم) صفحہ ۱۰۸۷۔ ⁘ ⁘ ⁘ ⁘

یومِ شیبانی

عبدالقدوس ہاشمی

حضرت امام محمد بن حسن شیبانی متولد [illegible] متوفی [illegible] قانون بین الممالک کے بانی [illegible]
امام مالک متوفی [illegible] حضرت امام ابوحنیفہ متوفی [illegible] حضرت امام اوزاعی متوفی [illegible]
حضرت امام ابویوسف متوفی [illegible] کے [illegible] ان [illegible] کے علاوہ اور بھی بہت سے [illegible]
سے انھوں نے استفادہ کیا تھا

امام محمد شیبانی کے تلامذہ میں اس وقت کے جلیل القدر [illegible] حضرت
امام شافعی متوفی [illegible] کا اسم گرامی بھی شامل ہے۔

امام شیبانی قانون بین الممالک کے بانی تصور کیے جاتے ہیں [illegible] تحقیقی کام کرنے والوں
[illegible] ہے کہ امام شیبانی سے پہلے دنیا میں کہیں قانون بین الممالک پر کوئی تدوینی کام نہیں ہوا اس لئے
[illegible] زبان میں [illegible] تحریر سب سے پہلی [illegible] قانون بین الممالک [illegible] جا سکے۔
[illegible] شیبانی [illegible]
فقہ حنفی میں [illegible] امام الروا [illegible]
تصنیفات میں ان [illegible] لفظ [illegible]
فقہا کا ذکر آتا ہے تو اس [illegible] ابوحنیفہ
ہیں تو اس سے امام ابوحنیفہ اور امام [illegible]
اور امام ابویوسف مقصود [illegible]
حضرت امام شیبانی کا [illegible]
اس لئے ان کی نسبت الشیبانی [illegible]
میں بمقام واسط ہوئی تھی۔

[redacted]

سنہ ۱۸۹ھ میں جب امام شیبانی رحمۃ اللہ کا بمقام رے انتقال ہوا تو خلیفہ ہارون الرشید نے نماز جنازہ پڑھائی تھی اور بڑے افسوس اور دلی اندوہ کے ساتھ کہا تھا:

"لو آج علم فقہ کو زمین میں دفن کر دیا"

تصنیفات: امام محمد بن حسن شیبانی کی تصنیفات کے نام یہ ہیں:-

۱ - کتاب المبسوط
۲ - الجامع الکبیر
۳ - الجامع الصغیر
۴ - السیر الکبیر
۵ - السیر الصغیر
۶ - الزیادات
۷ - کتاب الموطا
۸ - کتاب الآثار
۹ - الامالی
۱۰ - المخارج فی الحیل
۱۱ - الاصل
۱۲ - الحجۃ المبینۃ
۱۳ - الاکتساب فی الرزق المستطاب
۱۴ - الاحتجاجات علی مالک
۱۵ - الجرجانیات
۱۶ - الرقیات
۱۷ - زیادۃ الزیادات
۱۸ - العقائد الشیبانیہ
۱۹ - کتاب الاکراہ
۲۰ - کتاب الشروط
۲۱ - کتاب مناسک الحج
۲۲ - کتاب السمعیات
۲۳ - الکیسانیات
۲۴ - کتاب الکسب
۲۵ - الہارونیات

یہ پچیس کتابیں تو وہ ہیں جن کی ہم کو خبر ہے۔ باقی اور بھی بہت سی کتابیں انہوں نے لکھی تھیں جن کی اطلاع ہمیں نہیں ہے۔

ان کتابوں میں سے ابتدائی چھ کتابیں حنفی فقہ میں متون ستہ یا ظاہر الروایۃ کہلاتی ہیں۔

ان پچیس کتابوں میں سے نمبر ۱۳ تک کی کتابیں چھپ چکی ہیں۔ ممکن ہے کہ اور بھی کچھ کتابیں طبع ہو چکی ہوں جن کی ہمیں خبر نہ ہو۔

امام محمد شیبانی کا تذکرہ تراجم، تذکرہ اور طبقات حنفیہ کی تقریباً تمام کتابوں میں مثلاً وفیات الاعیا[redacted]

مذکان، الجواہر المضیئہ للقرشی، الفوائد البہیہ [illegible] الاعلام [illegible]
لدین الزرکلی وغیرہ میں موجود ہے۔

علامہ محمد زاہد الکوثری سابق مفتی دولت عثمانیہ [illegible] میں انتقال [illegible]
محمد بن الحسن الشیبانی کی سیرت پر ایک نہایت معلومات افزا کتاب [illegible]

یوم شیبانی

امام محمد شیبانی کا انتقال ۱۸۹ھ میں ہوا تھا [illegible]
لئے اس مناسبت سے [illegible]
پیرس اور روما کے قانون دان [illegible] ممالک [illegible] بہت
[illegible] بازگشت سنائی دی۔

چونکہ یہ خیال [illegible]
[illegible] یادگار اجتماع کا فیصلہ کیا [illegible] ۱۳۹۰ [illegible] اپنا جلسہ
منعقد کر لیا۔

اس جلسہ کی مختصر روداد [illegible] کراچی میں [illegible]
نامہ نگار خصوصی [illegible] ۲۶ [illegible] ۱۹۷۰ء [illegible]
شائع ہوئی ہے۔ ذیل میں ہم اس کا ترجمہ قارئین [illegible] کے لئے پیش کرتے ہیں:

۱۳۸۹ھ ہجری میں حضرت امام محمد شیبانی کی وفات کو بارہ سو سال ہو گئے۔ امام شیبانی عہد ہارون الرشید کے مشہور اور مسلّم قانون داں تھے۔ مسلم ممالک یکے بعد دیگرے اُن کی یاد منا رہے ہیں اور مغربی ممالک بھی یکے بعد دیگرے امام شیبانی کو خراج پیش کر رہے ہیں۔

جامعہ پیرس کے شعبۂ قانون نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ حضرت امام شیبانی کی یاد میں بڑے پیمانہ اور شاندار طریقہ پر یوم شیبانی منایا جائے۔ لیکن ۱۳۸۹ھ ہجری کے ختم ہونے سے پہلے پہلے اس کی وسیع پیمانہ پر تیاری ممکن نظر نہیں آئی۔ خصوصاً اس وجہ سے کہ پچھلے دنوں طلبہ کے ہنگاموں میں جو تعلیمی نقصان ہوا اس کی تکمیل میں پروفیسر صاحبان کی مصروفیتیں بہت بڑھ گئی تھیں۔ چنانچہ یونیورسٹی نے اس پروگرام کو چند ماہ کے لئے ملتوی کر دیا ہے۔ اب غالباً آئندہ تعلیمی سال کے دوران میں جامعہ پیرس کے پروفیسر قانونِ اسلامی

موسیو برجوما نن صاحب کے زیر اہتمام یوم شیبانی منایا جائے گا۔ جامعہ پیرس کی طرف سے تو
بعد یوم شیبانی منایا جائے گا۔ لیکن مسلمانانِ پیرس نے اپنا پروگرام ملتوی نہیں کیا بلکہ ۱۳۸۹ھ ہجری
سے دس دن پہلے ہی ۱۲ رذی الحجۃ کو ایک عظیم الشان جلسہ اس سلسلہ میں منعقد کیا۔ مسجد پیرس
میں مسلمانوں اور غیر مسلموں کا بڑا اجتماع ہُوا۔ اس میں پروفیسر صاحبان، سیاسی نمائندگان اور علما
سب ہی شریک تھے۔

ہال مسجد اور منارہ وغیرہ کو اس موقع پر نہایت خوبصورتی سے سجایا گیا تھا، ایسا خوبصورت چرا
کہ راستوں سے گزرنے والے بھی رک کر اسے دیکھنے لگتے تھے۔ اس جلسہ میں عربی اور فرنچ دونوں ز
اہلِ علم حضرات نے تقریریں کیں۔

مسلم ادارہ پیرس کے شریک ناظم ڈاکٹر دلیل بوبکر نے اپنی تقریر میں امام محمد شیبانی کے دور ا
اور ان کی زندگی نیز اُس زمانہ کے معاشرتی حالات پر تفصیل سے روشنی ڈالی۔ پروفیسر ڈاکٹر حمید
امام شیبانی کے حالاتِ زندگی بیان کئے اور اُن کے علمی کارناموں پر تفصیلی بحث کی۔ سلسلۂ تقری
اُنھوں نے بتایا کہ امام شیبانی کے سرپرست یعنی خلیفہ ہارون الرشید نے فرانس کے شہنشاہ شارلی
تحفے بھیجے تھے، اُن میں سے بعض پیرس نیشنل لائبریری کے شعبہ مسکوکات و تمغہ جات میں آج تک مح

اُنھوں نے یہ بھی بیان کیا کہ امام شیبانی، امام ابوحنیفہ، امام اوزاعی اور بہت سے فقہا
ساتھ امام مالک کے بھی شاگرد تھے، ابن الفرات فاتح صقلیہ نے فقہ ان ہی سے پڑھی تھی، اور بعد
مالکی کا مشہور متن الاسدیہ لکھ کر تیار کیا، یہی متن الاسدیہ ہے جس کی شرح سحنون نے المدونۃ الکبریٰ
سے کی، اور المدونۃ آج تک فقہ مالکی کی سب سے مستند کتاب تسلیم کی جاتی ہے۔

فاضل مقرر نے یہ بھی بیان کیا کہ جسٹینین کوڈ جسے بجا طور پر مغربی ممالک میں شہرت حاصل ہے، بالکل
ہی کتاب ہے جیسی کہ شہنشاہ اورنگ زیب عالمگیر کی مرتب کرائی ہوئی کتاب فتاویٰ عالمگیری ہے۔ ایک
سال کی طویل مدت میں رومن قوانین پر جو بہت سی کتابیں لکھی گئی تھیں، قانون دانوں کی ایک جماعت
ان کا مطالعہ کیا، متعارض اور متضاد احکام میں سے جو کچھ اُنھوں نے اپنے زمانہ کے لئے مناسب سمجھ
انتخاب کر لیا، اور جسٹینین کوڈ بن کر تیار ہو گیا۔ اس میں کوئی نئی بات نہیں ہے۔ اس کے برخلاف امام
کے سامنے ایسا مواد کوئی موجود نہ تھا، انہیں سب کچھ خود اپنی ہی قوت استنباط سے پیدا کرنا پڑا۔ اُن
امام محمد شیبانی ...

[redacted]

ب الاصل میں ساٹھ ابواب ہیں اور اُن میں سے بہت سے ایسے ہیں جن کے مقابل کوئی چیز یورپین قانون کی کتابوں نہیں پائی جاتی ۔

پروفیسر عبداللطیف الصباغ نے امام شیبانی کی تصنیفات کا اُن کے معاصر یورپین فرمانروا شارلیمان کے لظ و احکام سے مقابلہ کرکے بتایا کہ بادشاہ شارلیمان اگرچہ فرانس، جرمنی اور اٹلی تینوں ممالک کا فرمانروا تھا لیکن خلیفہ ہارون الرشید کے زیرنگین ممالک کی وسعت کا مقابلہ شارلیمان کی مقبوضات سے کیا جائے تو اس رپی بادشاہ کی سلطنت ایک چھوٹی سی حکومت نظر آتی ہے ۔ ہارون الرشید کی خلافت کی سرحدیں چین سے لے کر س تک پھیلی ہوئی تھیں اور اگر اندلس کے مسلمان خلافت سے الگ ہوجانے کا فیصلہ نہ کرلیتے تو اسپین بھی ں میں داخل ہوتا ۔

اسی طرح امام محمد شیبانی کی کتاب الاصل پانچ ہزار صفحات سے بھی زیادہ ضخامت رکھتی ہے اور شارلیمان کے سارے انین کا مجموعہ پچاس صفحات سے زیادہ نہیں ۔ اور ان پچاس صفحات میں بھی زیادہ تر احکام شاہی صرف خاص کے بود و بست سے متعلق ہیں ۔

خان کریم نے ہارون الرشید کے تفصیلی موازنہ آمد و خرچ کا مخطوطہ شائع کیا ہے، وہ لکھتا ہے کہ ہمیں شارلیمان کے خزانہ شاہی میں داخل ہونے والی آمدنی کا کوئی قیاسی خاکہ بھی معلوم نہیں ہے ۔

عہد شارلیمان کے قانون مناکحات میں لڑکیاں ماں باپ کے ہاتھوں سے فروخت کی جاتی ہیں اور انہیں دم مارنے کی اجازت نہیں ہے ۔ مسیحی پیشوایان مذہب تک تعدد ازدواج پر عادۃً عامل نظر آتے ہیں ۔ کوئی عورت اگرچہ وہ اپنے ماں باپ کی اکلوتی بیٹی ہی کیوں نہ ہو کسی جائداد غیر منقولہ کی وارث نہیں ہوسکتی تھی ۔ وصیت اور عہدناموں کی ان دنوں یورپ میں خبر ہی نہ تھی ۔

پروفیسر العلفی مفتی اعظم فرانس نے امام شیبانی کی ذہنی قوت اور فکری صلاحیت کو دل کھول کر خراجِ تحسین ادا کیا ۔ اور تفصیل کے ساتھ اُن کی کتاب الحیل پر بحث کی ۔

تقریروں کے بعد بہت سے سوالات حاضرین کی طرف سے کئے گئے جن کے تشفی بخش جوابات مقررین نے دیئے اور سائلین نے جوابات پر اطمینان کا اظہار کیا ۔

بعد کو چائے کافی کے وقت میں بہت سے یورپین حضرات نے اپنے غیر معمولی تاثرات کا اظہار کیا اور یہ اعتراف کیا کہ تقاریر ان کی توقعات سے کہیں زیادہ معلومات آفرین تھیں ۔

(قسط نمبر ۱۰)

فہرست مخطوطات

کتب خانہ ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی ۔ اسلام آباد

محمد طفیل ۔

○ مخطوطہ نمبر ۳۴ داخلہ نمبر ۳۷۸۰

- الرحیق المختوم ۔
- تقطیع: $\frac{9\frac{1}{2} \times 6\frac{1}{2}}{7 \times 4\frac{1}{2}}$ ۔ حجم ۳۲ صفحات ۔ سطر فی صفحہ ۲۱ ۔ زبان عربی نثر ۔
- کاغذ: سفید دستی ۔ روشنائی: سیاہ صمغ دودی اور معمولی سرخ رنگین ۔
- خط: نسخ بدخط بقدر مایقراء ۔

اواخر تیرھویں صدی ہجری کے ایک مشہور قاری اور عالم محمد بن احمد المخلوتی تھے، یہ جامعہ الازہر کے تعلیم یافتہ اور مصر کے رہنے والے تھے، علم تجوید وقرأت کے مسلّمہ عالم سمجھے جاتے تھے، ان کی وفات ۱۳۱۳ھ میں ہوئی ہے۔ علم تجوید میں انھوں نے ایک منظوم رسالہ لکھا ہے۔ اس رسالہ کا نام اللؤلؤ المنظوم ہے۔ اس کا پہلا شعر ہے

قال محمد هو ابن احمد المتولی رب کن لی مسعدا

اس رسالہ کی نثر میں شرح ان کے شاگرد رشید المجود الحسن بن خلف الحسینی نے کی ہے اور اس کا نام الرحیق المختوم فی نشر اللؤلؤ المنظوم رکھا ہے۔

یہ نسخہ القاہرہ میں ۱۳۱۴ھ میں لکھا گیا ہے۔ خط اگرچہ بہت اچھا نہیں ہے مگر صاف ہے اور آسانی سے پڑھا جا سکتا ہے۔ اصل نظم چھپ چکی ہے لیکن اس کی زیر نظر شرح "الرحیق المختوم" غالباً ابھی تک طبع نہیں ہوئی ہے۔

○ مخطوطہ نمبر ۳۵ داخلہ نمبر ۳۷۸۱

- الفریدۃ البارزیۃ فی حل القصیدۃ الشاطبیۃ
- تقطیع: $\frac{9 \times 7}{7 \times 5}$ ۔ حجم ۱۰ صفحات ۔ سطر فی صفحہ ۲۵ ۔ زبان عربی نثر ۔
- کاغذ: سفید دستی روشنائی: حنظلی کتھئی اور معمولی سرخ رنگین ۔ خط: نسخ نیم ست

یہ کتاب المقری الامام الشاطبی المتوفی ۵۹۰ھ کے قصیدۂ شاطبیہ یعنی حرز الامانی ووجہ التہانی فی علم التجوید کی شرح ہے۔ شارح کا نام ہے الشیخ ابو عبداللہ محمد بن الحسن بن محمد الفاسی المغربی النحوی (المتوفی بحلب ۶۵۶ھ)۔

قصیدہ شاطبیہ اصل قصیدہ اور اس کے ساتھ تین شرحیں، دو عربی اور ایک فارسی، ۱۲۰۹ھ میں ورق دیا تھا۔

ابو عبداللہ محمد الفاسی المغربی کی یہ شرح الفریدۃ البارزیہ دری کتاب ہے جو اللآلی الفریدۃ کے نام سے معروف ہے، اور علمائے تجوید میں عام طور پر متداول ہے لیکن غالباً یہ شرح ابھی تک چھپی نہیں ہے البتہ اس کے نسخے بہ کثرت کتب خانوں میں پائے جاتے ہیں۔ یہ نسخہ آخر سے کسی قدر ناقص ہے۔ کتاب تقریباً ۱۰۰ سال کی معلوم ہوتی ہے۔

مخطوطہ نمبر ۳۶ داخلہ نمبر ۲۷۸۲

تلخیص العبارات بلطیف الاشارات فی علم القراءات

تقطیع: $\frac{9\frac{1}{2} \times 6}{6\frac{1}{2} \times 4}$ - حجم ۶۰ صفحات - سطر فی صفحہ ۱۲ - زبان عربی نثر -

کاغذ: سفید دستی • روشنائی: کچھ سیاہ اور کچھ سرخ رنگین • خط: عمدہ نسخ -

مصنف: الشیخ ابو علی الحسن بن خلف الہواری نزیل الاسکندریہ المتوفی بہا ۵۱۴ھ -

یہ فن تجوید کی مشہور کتاب ہے جو عام طور پر علمائے قرآت میں متداول ہے۔ اور چھپ چکی ہے۔ یہ نسخہ تقریباً پچاس سال پہلے کا لکھا ہوا ہے اور مکمل ہے اگرچہ بدخط لکھا ہوا ہے مگر پڑھا جاتا ہے۔

مخطوطہ نمبر ۳۷ داخلہ نمبر ۲۷۸۳

- نام: الطراز فی شرح ضبط الخراز
- فن: رسم المصاحف - تقطیع: $\frac{9 \times 6}{6 \times 3}$
- حجم: ۱۳۶ ورق • مصنف: ابو عبداللہ محمد بن عبداللہ التنسی۔
- کاتب: تحریر نہیں۔ تاریخ کتابت: موجود نہیں۔
- کاغذ: دستی مصری خط: نسخ
- روشنائی: صمغ دودی عنوان: سرخ رنگ۔ زبان: عربی۔

مصنف نے کتاب کا آغاز ان الفاظ سے کیا ہے:-

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، وصلی اللہ علی سیدنا محمد وآلہ وصحبہ وسلم تسلیما، قال الشیخ الفقیہ الامام العالم المتفنن الحافظ الجلیل الصدر الاعرف والمحقق الاوحد، المدرس المفید المرشد الخطیب الشہیر الافضل ابو عبداللہ محمد بن عبداللہ بن عبدالجلیل التنسی رحمۃ اللہ ورضی عنہ۔

اور اس کتاب کے اختتامیہ جملے یہ ہیں:

انتہی بحمد اللہ وصلی اللہ علی سیدنا محمد والہ وصحبہ وسلم تسلیما کثیرا کثیرا کثیرا آمین۔

[redacted]

حسن عونہ وصلی اللہ علی سیدنا محمد وآلہ وصحبہ وسلم تسلیما۔

الشیخ الاستاذ ابوعبداللہ خراز الشریشی نویں صدی ہجری میں مصر کے مُسلّم عالم قرأت تھے۔ انہو
قرآن مجید کے رسم الخط کو روایات کی روشنی میں مرتب کیا تھا۔ جسے اُنہوں نے ایک طویل نظم میں بیان کر
کا پہلا شعر یہ ہے ؎

وھذا تمام رسم الخط　　　　وھا انا اتبعہ بالضبط

اور اس کا آخری شعر یہ ہے ؎

صلی الالہ ربنا علیہ　　　　ماحنّ شوقاً ذائفٌ الیہ

یہ کتاب "ضبط الخراز" کے نام سے مشہور ہے۔ یہ نظم اسی نام سے طلباء علم تجوید میں مقبول رہی
کے تلامذہ اور شاگردوں کے متعلمین نے اپنے لئے اور دوسروں کے لئے اس کی بہت سی نقول مخ
میں تیار کی تھیں۔ مصری علمائے تجوید میں یہ نظم ایک متداول رسالہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ قار
شاگردوں نے مذکورہ بالا نظم کی بہت سی شروح بھی لکھی ہیں۔ انھیں شروح میں سے ایک شرح
کتاب بھی ہے جس کا نام مصنف نے "الطراز فی شرح الخراز" رکھا ہے۔

اس مخطوطہ کے صفحہ نمبر ۲ پر مصنف لکھتا ہے :

الحمد للہ الذی لا ینبغی الحمد الا لہ . والصلوٰۃ والسلام علی سیدنا محمد المبعوث
الرسالۃ وبعد فانہ لما رأیت من تکلم علی ضبط الاستاذ ابی عبد اللہ الشریشی الش
وجدتھم بین مختصر اختصارا مخلاً ومطول تطویلا مملا . فتاقت نفسی الی ان اضع علیہ
متوسطا یکون لشد لقائہ واقرب لفھم طالب فشرعت فیہ مستعینا باللہ تعالی و
فی ضبط الخراز فسال اللہ تعالی ان یجعلہ خالصا لوجھہ الکریم وان ینفع بہ النفع ا
رحمن رحیم۔

ضبط الخراز کے قلمی نسخے عام طور سے مصر وعراق میں مل جاتے ہیں۔ ہمارے علم ک
کتاب کے طبع ہونے کی کوئی اطلاع نہیں۔ یہ شرح یعنی "الطراز" غالباً کمیاب ہے۔ اس لئے
یا مخطوطہ نسخہ کا ذکر بھی کہیں نہیں ملتا۔

محمد بن عبداللہ بن عبدالجلیل التنسی المتوفی ۱۹۹ھ تلمسان (مغرب) کے مشہور عالم، فقیہ، مؤرخ، ادیب اور قاری و مجود کے بلند پایہ علما میں شمار ہوتے ہیں۔ ان کا مختصر تذکرہ "الاعلام زرکلی" ج ۷ ص ۱۱۶ پر موجود ہے۔ اس کے علاوہ ان کا ذکر علامہ سخاوی نے اپنی مشہور کتاب "الضوء اللامع" جلد ۸ صفحہ ۱۲۰ میں بھی کیا ہے۔

یہ بات قابلِ غور ہے کہ ان دونوں حضرات نے ان کی تصنیفات میں کہیں بھی الطراز کا ذکر نہیں کیا ہے۔ اس لئے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ اس کتاب کی اطلاع انھیں نہیں ہو سکی۔

مصنف کی ایک اور کتاب "نظم الدرر والعقیان فی بیان شرف آل زیان" ہے جو بہت دن ہوئے فاس سے حجری طریقہ پر چھپی تھی۔ اس کے علاوہ ان کی دیگر کتب راح الارواح، فہرست مشائخ اور فتاوی التنسی کا بھی ذکر ملتا ہے۔ لیکن شاید یہ کتابیں تاحال چھپی نہیں ہیں۔

مصنف مذکور کی نسبت شہر تنس کی طرف ہے۔ یہ ایک قدیم بندرگاہ قصبہ ہے جو ضلع تلمسان میں واقع ہے۔ اس قصبہ کو اور بہت سے علماء کا مولد اور موطن ہونے کا شرف حاصل ہے جن میں مشہور عالم ابراہیم بن عبدالرحمن التنسی بھی شامل ہیں۔ یہ وہی ابراہیم تنسی ہیں جو تنس سے اندلس چلے گئے تھے۔ اور وہاں جامع زہرا میں مفتی مقرر ہوئے تھے۔ ان کی وفات ۳۰۷ھ میں ہوئی۔

زیر نظر مخطوطہ جدید الخط ہے کتابت کا سن کہیں تحریر نہیں۔ اندازاً موجودہ چودھویں صدی ہجری کے اوائل کا لکھا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ نسخہ بڑی اچھی حالت میں ہے۔ اور بہت صاف ستھرا لکھا ہوا ہے۔ کاتب نے کہیں یہ ذکر نہیں کیا کہ یہ نسخہ اس نے کس نسخہ سے نقل کیا۔ قیاس غالب ہے کہ اصل منقول عنہا نسخہ مصر میں موجود تھا۔

مصنف کی جو کتاب چھپ چکی ہے یعنی "نظم الدرر والعقیان فی بیان شرف آل زیان" وہ مکمل نہیں چھپی ہے۔ ۱۸۵۲ء میں پادری بارجیس فرانسیسی نے فرانسیسی ترجمہ کے ساتھ اس کتاب کا تھوڑا سا ابتدائی حصہ طبع کر کے شائع کیا تھا۔ الطراز فی شرح ضبط الخراز کا ذکر بروکلمان کی تاریخ ادبیات عرب کے ضمیمہ نمبر ۲ صفحہ ۲۴۱ میں موج

اخبار

انڈونیشی پروفیسر کی ادارہ تحقیقاتِ اسلامی میں آمد

پروفیسر اے مکتی علی، جو انڈونیشیا کے ایک معروف دانش ور اور قومی ادارہ اسلامیات انسٹیٹیوٹ اگما اسلام نگری۔ الجامعۃ سنن کالی جاگا جوگ جاکرتا کے نائب ریکٹر اور صدر شعبہ تقابل ادیان ہیں ادارہ تحقیقاتِ اسلامی اسلام آباد میں ۶ اپریل ۱۹۷۰ء کو تشریف لائے۔

پروفیسر انچارج ڈاکٹر صغیر حسن معصومی صاحب نے آپ کا استقبال کیا۔ اور دیر تک دونوں میں ادارے کے طریقِ عمل اور اس کی مختلف خدمات کے متعلق گفتگو ہوتی رہی۔ بعد ازاں انھیں ادارے کی لائبریری کا معائنہ کرایا گیا۔ پروفیسر انچارج کی تحریک پر پروفیسر موصوف نے ادارہ کے ریڈروں اور اڈیٹروں کے ساتھ ہوٹل شہرآزاد میں لنچ تناول فرمایا، پھر ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد کے نہج پر اپنے یہاں کے ادارے کے تبلیغی اور تحقیقی کاموں کے امکانات پر تبادلہ خیالات فرماتے رہے۔

پروفیسر مکتی علی نے ادارہ کے دانش وروں کے ساتھ تقریباً چار گھنٹے گزارے۔ آپ ادارے کی علمی خدمات سے بیحد متاثر ہوئے۔ ادارہ کے زیرِ تکمیل تحقیقاتی پروجیکٹس کی افادیت کا اعتراف کرتے ہوئے موصوف نے ان کی تعریف کی اور کہا کہ اسلامی تحقیقات کے میدان میں یہ ادارہ بہترین خدمات سرانجام دے رہا ہے۔ آپ نے یہ بھی فرمایا کہ ادارہ ہذا کے زیرِ تکمیل پروجیکٹس کے سلسلے میں انڈونیشیا کی اسلامی سوسائٹی اور علمی و دینی خدمات و تحریکات سے متعلق یہاں کے محققین کے ساتھ ہر طرح کا تعاون کرنے کو اپنے لئے باعثِ افتخار سمجھوں گا۔

ادارہ کے دانش وروں نے اس پیش کش کا دلی خیر مقدم کیا۔ اور اس بات کا یقین دلایا کہ وہ آئندہ دونوں ملکوں کے اداروں کے درمیان دائمی تعاون اور قریبی تعلقات قائم کرنے کے لئے ہر طرح کوشاں رہیں گے ——— موصوف حکومتِ پاکستان کی دعوت پر ملک کے دونوں حصوں کا دورہ فرما رہے ہیں۔

(ڈاکٹر معین الدین)

انتقاد کے لیے کتاب کے دو نسخے آنا ضروری ہے

انتقاد

شمس المعارف

صفحات : ۲۶۸

کتابت و طباعت: مناسب۔ تیسرا ایڈیشن جس میں دوسرے ایڈیشن پر اضافہ ہے۔

قیمت: بارہ روپیہ۔ ملنے کا پتہ: مرکز علوم اسلامیہ۔ ۵۔ گارڈن۔ کراچی۔

یہ کتاب مولانا شاہ محمد سلیمان پھلواروی مرحوم کے ان مکاتیب کا مجموعہ ہے جو انہوں نے اپنے پچاس سے زیادہ بزرگوں، مریدوں اور دوستوں کو تحریر کئے تھے، مکاتیب کے شروع میں تین مقالات ہیں پہلا مولانا شاہ محمد جعفر ندوی پھلواروی صاحب کا مقالہ بعنوان "کچھ مکاتیب اور صاحب مکاتیب کے متعلق۔ دوسرا مولانا سید حسن مثنیٰ صاحب کا بعنوان "حضرت شاہ محمد سلیمان کون تھے؟" اور تیسرا مولانا شاہ غلام حسنین پھلواروی صاحب کا بعنوان" صاحبِ مکاتیب کے شیوخ طریقت"۔ تینوں تعارفی مقالات صاحبِ مکاتیب کی جامع شخصیت پر روشنی ڈالنے میں مدد پہنچاتے ہیں۔

مرحوم شاہ محمد سلیمان صاحب نہ صرف شریعت و طریقت میں خوشگوار امتزاج کے خواہاں تھے بلکہ وہ تدوینِ فقہِ جدید کی ضرورت کا شدید احساس رکھنے والے مجتہد بھی تھے۔ انھوں نے اپنے ماحول اور مقتضیاتِ زمانہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسلامی تعلیمات کو سمجھنے اور سمجھانے کی جو صلاحیت پائی تھی یہ مجموعہ مکاتیب اسی کا آئینہ دار ہے۔ ان کے ہاں تصوف کی بعض اصطلاحات کی نہایت معنی خیز و عمل انگیز تاویل ملتی ہے۔ وہ خلقِ خدا کو گوشہ نشینی یا گورکھ دھندوں میں الجھانے کے بجائے مقصد کے تحت معرکۂ حیات میں مسلسل حصہ لینے اور خیر کو شر پر غالب کرنے میں پورا پورا الیقین رکھتے تھے۔

مرحوم سکون پسندی راہب سے بیزار اور رامت کو تصوف میں رائج ہو جانے والے اوہام و
خرافات سے نکالنے کے پُرزور حامی تھے۔ تصوف میں مرحوم کے کمال کی شہادت کے لئے اتنا کافی ہے کہ
علامہ اقبال مرحوم اس موضوع سے متعلق اپنے شکوک و شبہات دور کرنے کے لئے ان سے رجوع کرتے تھے
مرحوم کے مکاتیب میں جا بجا قرآن مجید کے مطالعہ اور اس میں غور و فکر کرنے کی تاکید ملتی ہے۔ وہ
قرآن مجید کی روزانہ تلاوت کرنے، اُسے سمجھ کر پڑھنے کے لئے اپنے اعزہ و مریدین کو صرف یہی ہدایت نہیں
کرتے کہ وہ عربی زبان سیکھیں بلکہ عربی ادب و شاعری کا عمدہ مذاق بھی ضروری قرار دیتے ہیں۔

مرحوم ماہر تعلیم تھے۔ اور مسلمانوں میں تعلیم کی ترویج ان کا دلچسپ مشغلہ تھا۔ اس ضمن میں سرسید مرحوم
سے تعاون ایجوکیشنل کانفرنس اور ندوۃ العلماء کی سرپرستی قابلِ ذکر امور ہیں۔ کفر کا فتویٰ خود تو کسی کو
نہ دیا لیکن جب ایجوکیشنل کانفرنس والوں پر بعض مولویوں کی طرف سے کفر کا فتویٰ لگایا گیا تو مرحوم
کے ایک اجتماع میں یوں مخاطب ہوئے:

"صاحبو! کچھ مولویوں نے کانفرنس والوں پر کفر کا فتویٰ لگایا ہے لیکن نواب محسن الملک تو مہدی ہیں
(ان کا نام مہدی علی تھا) مہدی کو بھلا کون مسلمان دجال کہے گا۔ اب رہا یہ، تو جتنی تمہارے سامنے
دو دو فتوے ایک پر ایک رکھے ہیں، ان میں سے جسے چاہو بلا تامل قبول کر لو، تمہیں اختیار ہے۔
ایک فتویٰ مولوی صاحبان کا ہے اور دوسرا اللہ میاں کا۔ اور اللہ میاں فرماتے ہیں کہ: وما کفر سلیمٰن
ولکن الشیاطین کفروا (سلیمان نے کوئی کفر نہیں کیا بلکہ شیطانوں نے کفر کیا)۔

ذیل میں ہم مرحوم کے مکاتیب سے کچھ نمونے پیش کرتے ہیں:

اپنے ایک خط میں تحریر کرتے ہیں:

"اے عزیز! ایک عارف شیخ سے ان کے مرید نے کہا کہ کچھ وصیت فرمائیے۔ انہوں نے فرمایا
کوئی نئی وصیت کہاں سے لاؤں؟ خدا کی قدیم وصیت پر غور کرو۔ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے:

ولقد وصینا الذین اوتوا الکتب من قبلکم و ایاکم ان اتقوا اللہ۔

(ہم نے تم کو اور تم سے پہلے اہل کتاب کو یہی وصیت کی ہے کہ تقویٰ اللہ اختیار کرو۔)

پس اے عزیز! تقویٰ اختیار کرو اور اللہ تعالیٰ کے محبوب بن جاؤ۔ ان اللہ یحب المتقین
(اللہ متقیوں کو دوست رکھتا ہے) ارشاد فرمایا گیا ہے۔

اے عزیز! تقویٰ اختیار کرو اور بزرگ ترین قوم بن جاؤ۔ ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم (تم میں سب سے بزرگ وہی ہے جو سب سے زیادہ متقی ہے) فرمایا گیا ہے۔

اے عزیز! تقویٰ اختیار کرو تمہاری مصیبتیں دور ہو جائیں گی اور غیب سے روزی ملے گی، اس لئے کہ فرمایا گیا ہے:

ومن یتق اللہ یجعل لہ مخرجا ویرزقہ من حیث لا یحتسب (جو تقویٰ اختیار کرے گا اس کے لئے اللہ کوئی سبیل پیدا فرمائے گا اور اسے ایسے راستہ سے روزی دے گا جو اس کے وہم وگمان میں بھی نہ ہو)۔

اے عزیز! تقویٰ اختیار کرو، تمہارے دشمن تمہارا کچھ بھی نہ بگاڑ سکیں گے۔ ارشاد ہوتا ہے:

وان تصبروا وتتقوا لا یضرکم کیدھم شیئا (اگر تم صبر اور تقویٰ سے کام لوگے تو دشمنوں کی تدبیریں تمہیں کوئی نقصان نہ پہنچا سکیں گی)۔

اے عزیز! تقویٰ اختیار کرو اور خدا کے قرب ومعیت کے امیدوار رہو، ارشاد ہوتا ہے:

ان اللہ مع الذین اتقوا والذین ھم محسنون (اللہ متقیوں اور نیکوکاروں کے ساتھ ہے)

اے عزیز! تقویٰ اختیار کرو، تمہاری سب نیکیاں مقبول ہو جائیں گی۔ ارشاد ہوتا ہے:

انما یتقبل اللہ من المتقین (اللہ متقیوں کے عمل کو قبول کرتا ہے)

اے عزیز! تقویٰ اختیار کرو تمہارے سب کام سدھر جائیں گے اور سب گناہ صاف ہو جائیں گے۔ ارشاد ہوتا ہے:

یا ایھا الذین آمنوا اتقوا اللہ وقولوا قولاً سدیداً یصلح لکم اعمالکم ویغفر ذنوبکم (اے مسلمانو! تقویٰ اختیار کرو اور کھری بات کہو تو اللہ تمہارے اعمال کی اصلاح کرے اور تمہارے گناہوں کی پوشش فرمائے گا۔)

اے عزیز! تقویٰ اختیار کرو اور خدا کی طرف سے بشارت دنیا وآخرت میں حاصل کرو، ارشاد ہوتا ہے:

الذین آمنوا وکانوا یتقون لھم البشریٰ فی الحیوۃ الدنیا وفی الآخرۃ (جو لوگ ایمان لائے اور تقویٰ اختیار کیا ان کے لئے دنیا اور آخرت دونوں میں خوشخبری ہے)

اے عزیز! تقویٰ اختیار کرو، شیطانی پھندے سے جلد نکل جاؤ گے اور غفلت کا پردہ تمہاری آنکھوں سے ہٹ جائے گا، ارشاد ہوتا ہے:

ان الذین اتقوا اذا مسھم طائف من الشیطان فذکروا فاذاھم مبصرون

(متقیوں کو جب شیطانی گروہ مس کرتا ہے اور انھیں تنبیہ ہو جاتا ہے تو ان کی آنکھیں ہو جاتی ہیں)

اے عزیز! تقویٰ اختیار کرو، اس سے تم کو فلاح نصیب ہو گا، ارشاد ہوتا ہے:

واتقوا اللہ لعلکم تفلحون۔ (تقویٰ اللہ اختیار کرو تاکہ تم فلاح پاؤ)

اے عزیز! تقویٰ اختیار کرو جس سے تم اپنے مولیٰ کے شکر گزار ہو گے۔ ارشاد ہوتا ہے:

فاتقوا اللہ لعلکم تشکرون (تقویٰ اللہ اختیار کرو تاکہ تم شکر گزار بن جاؤ)

یہ تقویٰ کے فضائل و فوائد و منافع ہیں۔ اب غور طلب یہ امر ہے کہ تقویٰ کے لئے کون سا زمانہ مناسب ہے؟ پس اے عزیز! ہم مسلمانوں کے یہاں تو عاقل و بالغ ہونے سے آخر زندگی تک ہمیشہ متقی ہی رہنا چاہئے۔ تقویٰ عین اسلام ہے اور ارشاد ہوتا ہے:

ولا تموتن الا وانتم مسلمون (جب تم مرو تو تمہاری موت اسلام پر ہو)

اپنے ایک خط میں تحریر کرتے ہیں:

"اے عزیز! اب رہی ہندوستان کی [illegible] اور بالخصوص ہمارے [illegible] اس کے متعلق [illegible] اپنے حلقے [illegible]

اس [illegible]

[illegible] اپنی اصل حیثیت باقی نہیں [illegible]

کیا نسبت۔ پیرزادے ہوں یا صاحب [illegible] جب اپنے بزرگوں کی [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] لہٰذا وہ [illegible]

[illegible]

اپنے ایک خط میں تحریر کرتے ہیں:

"شریعت، طریقت، حقیقت اس طرح سے باخود باہم مسلسل و وابستہ ہیں کہ ان میں جدائی ہو ہی نہیں سکتی۔ شریعت زاد راہ سفر اور اس کے ساز و سامان کا نام ہے۔ طریقت اس زاد راہ سفر کے ساتھ راستہ چلنا اور منزلیں طے کرنا ہے۔ حقیقت منزل مقصود پر پہنچ جانا ہے۔ پس کیا کوئی عاقل بغیر ساز و سامان سفر قطع منازل اور سفر کو پسند کرتا ہے اور بغیر سفر و قطع منازل کیا کوئی منزل مقصود تک پہنچ سکتا ہے؟ ہرگز نہیں، ہرگز نہیں۔ پس اب سمجھ لو کہ بغیر شریعت طریقت نہیں۔ اور بغیر طریقت حقیقت و معرفت نہیں۔

جو صاحب اس کی مخالفت کریں خواہ پیرزادے ہوں یا مشائخ میں سے، اپنے کو قادری کہیں یا چشتی نقشبندی بنیں، سہروردی فردوسی کہلائیں یا ابوالعلائی، یہ لوگ درحقیقت ملحد و زندیق ہیں۔ اور ان مقدس ناموں کو بدنام کرتے ہیں۔ یہ میرا فتویٰ نہیں ہے بلکہ حضرت شرف جہاں مخدومنا شیخ شرف الدین یحییٰ منیری قدس سرہ کا فتویٰ ہے، وہ اپنے ایک مکتوب میں فرماتے ہیں:

"واجب است کہ راہ طریقت بموافقت شریعت برود، ہر کرا بینی در طریقت
موافق شریعت نبود اورا از طریقت ہیچ فائدہ نبود۔ آں مذہب ملحداں است کہ
قیام یکے بے دیگرے روا دارند و گویند چوں حقیقت کشف شد شریعت
برخیزد برآں اعتقاد لعنت باد۔ ظاہر بے باطن نفاق است و باطن بے ظاہر
زندقہ است، ظاہر شریعت بے باطن نقص است۔ و باطن بے ظاہر ہوس۔
ظاہر با باطن پیوستہ است در اصل کہ ہیچ کس جدا نکردہ است۔
لا الٰہ الا اللہ حقیقت است و محمد رسول اللہ شریعت است۔ اگر کسے
خواہد در حالت صحت ایمان یکے را از دیگرے جدا کند نتواند و خواستنش
باطل بود۔"

حضرت مخدوم قدس سرہ نے فرمایا کہ "محمد رسول اللہ شریعت ہے" اس فرمان نے اس امر کو صاف ظاہر کر دیا کہ جس نے شریعت کو چھوڑا اور امور شرعیہ کی پروا نہ کی وہ درحقیقت حضور محمد رسول اللہ سے بے سروکار ہو گیا۔ اور اب وہ محمدی نہیں باقی رہا، کسی ولی و بزرگ کا نام لیوا جیسے سب بے کار و برباد

ہے ؎ عزیزے کہ از درگہش سر بتافت
بہر در کہ شد ہیچ عزت نہ یافت

اب اس طریقت و شریعت وحقیقت کو ایک دوسرے عنوان سے سمجھو۔ شریعت زینہ ہے۔ طریقت زینے پر چڑھنا اور اس کے منازل طے کرنا، حقیقت اس زینے پر چڑھ کر قصرِ مقصود پر پہنچنا، اب غور کرو بغیر درستگی و مضبوطی زینہ، اور بغیر ان سیڑھیوں کے طے کئے ہوئے کیا کوئی بامِ مقصود پر پہنچ سکتا ہے؟ ہرگز نہیں۔ ہاں یہاں یہ شبہ ہوتا ہے کہ جب قصرِ مقصود پر آگئے تو اب زینے کی کیا حاجت رہی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ عارف ہمیشہ ایک حالت پر نہیں رہتا۔ اور نہ ایک مقام میں مستقر، بلکہ ساعت فساعت[۱] ؎ اگر درویش بر حالے بماندے
سردست از دو عالم برفشاندے

کبھی عروج ہے کبھی ہبوط، غرض چڑھاؤ اتار ہوتا ہی رہتا ہے۔ پس اگر زینہ توڑ دیا گیا تو نزول و رجوع کی کیا صورت ہوگی؟ بجز اس کے کہ دفعتہً ہلاک و برباد ہو جائے۔ (اعاذنا اللّٰہ عنہٗ (اللہ ہمیں اس سے بچائے)۔

ہم امتِ محمدیہ فقط مہتدی ہی نہیں، بلکہ ہادی بھی ہیں۔ پس اگر زینہ برباد کر دیا گیا تو دوسرے اس مقامِ رفیع تک کیوں کر پہنچائیں گے؟

فالشریعة شعاری والطریقة دثاری (پس شریعت میرا شعار اور طریقت میرا اوڑھنا ہے)
اپنے ایک خط میں تحریر کرتے ہیں:

"کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: من احدث فی امرنا ھذا مالیس منہ فھو ردٌ (جو میرے دین میں کوئی ایسی چیز نکالے جس کو دینی تعلق نہیں وہ قابلِ قبول نہیں)

پس اے عزیز! ہم لوگوں کو ہمیشہ اپنا مدنظر قرآن و حدیث ہی کو رکھنا چاہیئے۔ متاخرین نے تو بدعات کا انبار لگا دیا ہے کہاں تک اس کی کھینچ تان کی جائے اور تاویلات کا دروازہ کس قدر وسیع کیا جائے؟ پس بہتر یہی ہے کہ ہم ان باتوں سے قطع نظر کریں۔

---

[۱] گھڑی گھڑی کیفیات بدلتی رہتی ہیں۔

تلک امة قد خلت لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت (وہ امت تھی جو گزر گئی۔ جو کام اس نے اچھے کئے اس کا اجر اور جو برے کئے ان کا وبال اسی پر ہوگا)

اور چونکہ ہم محمدی خالص ہیں اس لئے ہمیں بجز قرآن و حدیث کے کسی اور دستور العمل سے کامیابی نہیں ہو سکتی۔ حضرت غوث صمدانی قطب ربانی محی الدین شیخ عبد القادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ نے کیا خوب فرمایا ہے:

ليس لنا نبي غيره فنتبعه ولا كتاب سوى القرآن فنعمل به لا تخرجوا عنهما فتهلكوا والسلامة مع الكتاب والسنة والهلاك مع غيرهما وبهما يترقى العبد الى حالة الولاية والبدلية والغوثية (حضور صلعم کے سوا اب کون نبی ہے جس کا ہم اتباع کریں؟ اور قرآن کے سوا اب دوسری کیا چیز ہے جس پر ہم عمل کریں؟ پس اے لوگو! ان دونوں حلقوں سے باہر نہ نکلو ورنہ ہلاک ہو جاؤ گے۔ اور سمجھ لو کہ تمہاری سلامتی تو قرآن و حدیث کے ساتھ ہے۔ اور غیروں کے ساتھ تمہاری ہلاکی و بربادی ہے۔ اور بندۂ مومن اسی قرآن و حدیث کے ذریعے سے مرتبہ ولایت اور مرتبہ ابدالیت اور مقام غوثیت تک پہنچتا ہے)

اے عزیز! ان مقدس نورانی کلمات کے سننے کے بعد کوئی خلافِ شریعت مشائخ کا کیوں کر معتقد ہو سکتا ہے؟ پس اب سمجھو کہ چوڑیاں پہننا، مہندی باندھنا، نیلا پیلا کپڑا پہن کر ناچنا، تھرکنا، گرز لگانا یہ سب رسومات جاہلانہ ہیں۔ ان کو درویشی سے کیا واسطہ؟ سالاری ہو یا مداری، اپنے آپ کو قادری کہے یا چشتی جب شریعتِ محمدیہ سے علیحدہ ہے اور خلافِ شرع باتوں کو درویشی و معارف سمجھتا ہے تو ہم اسے ملحد و زندیق سمجھنے پر مجبور ہیں۔

حضرت غوث الثقلین فتوح الغیب میں فرماتے ہیں: كل حقيقة لا يشهد لها الشرع فهو زندقة (جس چیز کی تائید شریعت سے نہ ہو وہ زندقہ ہے)۔

اور حضرت ابو سلیمان دارانی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ آپ فرمایا کرتے تھے کہ:

”اے سالکین! تم اپنے تمام معارف و مکشوفات کو کتاب و سنت پر پیش کرو، اگر وہ گواہی دیں تو قبول کرو ورنہ غلط سمجھو۔“

اور خود حضرت غوث الثقلین فرماتے تھے: ”اتبعوا ولا تبتدعوا“ (اے لوگو! اتباعِ رسولؐ

کرد اور بدعتی نہ ہو) اور یہ جاہل جو شریعت کے پابند نہیں اور نماز فرائض بھی ادا نہیں کرتے مگر و
خوانی کرتے ہیں اور تسبیح ہلاتے ہیں "عوام کالانعام" ان باتوں سے ان کے معتقد ہو جاتے ہیں۔
حقیقت میں یہ وظیفے خوانی ان کی کبھی قابلِ قدر نہیں۔ اور نہ انہیں کو کسی نوعیت سے مفید۔ حضر
پیران پیر قدس سرہٗ فرماتے ہیں؛

ینبغی للمؤمن ان یشتغل اولا بالفرائض فاذا فرغ منھا اشتغل بالسنن ثم یشتغل بالنوافل والفضائل۔ فما لم یفرغ من الفرائض فالاشتغال بالسنن حمق ورعونۃ فان اشتغل بالسنن والنوافل قبل الفرائض لم یقبل منه واھین۔

(مومن کو سزاوار ہے کہ پہلے فرائض کی طرف متوجہ ہو۔ اس سے فارغ ہونے کے بعد سنتوں کو پورا کرے، پھر ان سے فارغ ہو تو نفل وغیرہ کی طرف متوجہ ہو۔ بغیر ادائے فرض سنتوں میں مشغولی محض حماقت ہے اور نفل کی جانب بلا ادائے سنت و فرض متوجہ ہونا محض غیر مفید، غیر مقبول بلکہ ذلت و خواری ہے۔)

اے عزیزو! تم لوگ ان اصول کا خیال رکھو۔ عرس و قل و مجلس سماع یا وعظ و مولود میں شب کرنا اور نماز عشاء و تہجد و فرض صبح کو کھو بیٹھنا کیوں کر مفید ہو سکتا ہے۔؟

سنو! میرے ایک اخص عزیز نے اس سال حزب البحر کی زکوٰۃ کی اجازت چاہی اور اعتکاف تیار ہو گئے۔ مگر میں نے ان کو اجازت نہ دی۔ اس لئے کہ وہ فرض نماز کے پابند نہ تھے۔ پھر ان کو حزب البحر کیا مفید ہو سکتا تھا۔ یہ بھی ایک بوالہوسی ہے اور غلط تھا۔ یہ لوگ یہ نہیں سمجھتے کہ جس چیز کو کریں اس کو شرائط کے ساتھ پورا کرتے رہیں۔ میں نے بہت لوگوں کو دیکھا ہے کہ جب اُنہوں اعمال کا انتظام کیا اور چھوڑ بیٹھے تو نکبت میں گرفتار ہوئے۔ اس کی وجہ بزرگوں سے میں نے ا ہے کہ جب مومن کوئی نیک عمل شروع کرتا ہے تو رحمت کے فرشتوں کا نزول ہوتا ہے۔ پھر جب چھوڑ دیا تو وہ رحمت کے فرشتے اس پر نفرین کرتے ہیں جو موجب نکبت ہوتا ہے؛

اپنے ایک خط میں تحریر کرتے ہیں؛

"اور انبیاء اور اولیاء اس لئے بنائے گئے کہ آدمیوں کو اس محبوب حقیقی کا عاشق ش اور پیری مریدی و ارشاد و ترشید فقط اسی غرض کے لئے ہے کہ مطلوب و محبوب حقیقی تک ﺷ

اور حاشا وکلا انبیاء و اولیاء کا یہ مقصود نہیں کہ اپنے سے الجھا کر رکھیں یا خود مقصود بالذات و حقیقی بن بیٹھیں۔ معاذ اللہ من ذالک ۔

اپنے ایک خط میں تحریر کرتے ہیں:

" خوب یاد رکھو کہ فہم قرآن شریف بغیر مذاق عربیت محض محال ہے اور کامل یکون سے کہ میں اس لئے قدماء کو صدہا اشعار جاہلیت کے یاد ہوتے تھے۔ ادراک معارف قرآنیہ و حدیثیہ کے لئے علم ادب و اشعار میں کمال جانفشانی کرتے تھے، مقدمہ ابن خلدون میں اس کے وجوہات بالبسط تام مندرج ہیں "

ہماری نظر میں تصوف کی اصطلاحات، کلام کی تاویلات اور فقہی مکاتب نیز ان کے اجتہادات، سلف کی تفاسیر قرآن و تشریح حدیث نبوی اپنے اپنے زمانوں کے مقتضیات کے مطابق دین کو سمجھنے اور سمجھانے کی کوششیں ہیں جن سے آنے والی نسلیں استفادہ تو کر سکتی ہیں لیکن ان پر اکتفاء نہیں کر سکتیں اگر ہمیں اس تیز رفتار زمانہ میں اسلام کو بلند کرنا ہے تو سلف صالحین کا طرز عمل اختیار کرتے ہوئے قرآن و سنت سے اپنے زمانہ کے تقاضوں کا مناسب حل نکالنا ہوگا خواہ اس سلسلہ میں ہمیں تصوف، کلام اور فقہ پر ایک تنقیدی نظر ہی کیوں نہ ڈالنا پڑے۔

مختصر یہ کہ ہم تصوف و فقہ کی قدیم مصطلحات کے گورکھ دھندوں میں الجھنے یا ان کی لایعنی تاویلات کرنے سے ہزار درجہ بہتر یہ سمجھتے ہیں کہ قرآن و سنت سے براہ راست اپنے ان مسائل کا حل نکالیں جن پر آج ہماری زندگی اور موت کا دار و مدار ہے۔

اقبال

(سہ ماہی مجلہ بزم اقبال)

مدیر اعزازی: محمد سعید شیخ

مدیر معاون: کوثر لوتائی

سالانہ چندہ: دس روپیہ فی پرچہ دو روپیہ ...

پتہ: بزم اقبال۔ کلب روڈ۔ لاہور (مغربی پاکستان)

بزم اقبال کی طرف سے سترہ سال سے شائع ہونے والا ادبی و تحقیقی سہ ماہی مجلہ "اقبالیات" علاوہ علم و ادب کی جو بیش قیمت خدمات انجام دے رہا ہے وہ علمی و ادبی حلقوں میں کسی تعارف کا محتاج نہیں۔ بعض انتظامی مجبوریوں کے باعث پچھلے سال (۱۹۶۹ء) میں شائع نہ ہو سکا تھا۔ اب پچھلے سال کے چاروں شمارے ایک ساتھ اپنی پہلی روایتی شان سے شائع ہو چکے ہیں۔ یوں تو ہر شمارہ کا ہر مقالہ اپنی جگہ مفید و معلومات افزا، اور ادبیات و اسلامیات و اقبالیات میں ایک مستقل اضافہ کا حامل ہے اور کرشمہ دامن دل می کشد کہ جا ایں جاست کا مصداق ہے۔ تاہم جنوری ۶۹ء کے شمارہ میں "غالب شاعرِ جاوداں" اور اپریل ۶۹ء کے شمارہ میں جناب غلام رسول مہر صاحب اور گوہر نوشاہی صاحب کے دیوانِ غالب سے متعلق تحقیقی مقالات "غالبیات" میں گرانقدر اضافہ ہیں۔ ڈاکٹر محمد شمس الدین صدیقی صاحب کا مقالہ "ادبی تنقید کیا ہے؟" فنِ تنقید کا ایک متوازن جائزہ ہے۔

ڈاکٹر سید محمد اکرم صاحب نے "پیامِ مشرق" کے عنوان سے علامہ اقبال کے اس دیوان پر عمدہ تبصرہ کیا ہے اور گوئٹے کے "دیوانِ غربی و شرقی" کی بعض نظموں کا علامہ اقبال کی جوابی نظموں سے تقابلی مطالعہ کیا ہے جو نہایت دلچسپ اور معنی آفریں ہے۔ اس مضمون میں گوئٹے کے بعض اعترافات نقل کئے گئے ہیں جو اس کی سلامتی طبع اور اسلام پسندی کا ثبوت ہیں۔ مثلاً وہ کہتا ہے:

"اگر اسلام کے معنی اپنے اُمور اور ارادوں کو خدا کے سپرد کرنے کا نام ہے تو ہم سب مسلمان ہیں اور مسلمان ہی مریں گے۔"

قرآن پاک کے متعلق گوئٹے لکھتا ہے:

"بعض لوگ قرآن کو قدیم اور بعض حادث تصور کرتے ہیں، مجھے اس راز کا علم نہیں اور نہ ہی میں اسے جاننا چاہتا ہوں کیونکہ میرا تو یہی ایمان ہے کہ قرآن اللہ کا کلام ہے اور مسلمان کے لئے بس اتنا ہی کافی ہے۔"

———— (عبدالرحمان طاہر سورتی)

ادارہ تحقیقات اسلامی

کی

دو نئی کتابیں

(۱) "کتاب النفس و الروح [illegible]"

مصنف: مشہور مفسر و [illegible]

محقق: ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی [illegible]

یہ نادرالوجود کتاب مشہور مفسر [illegible] ہے۔ یہ کتاب دو حصوں میں منقسم ہے۔ حصہ اول میں [illegible] کلیہ سے بحث کی گئی ہے۔ دوسرے حصے میں [illegible] کے علاج سے بحث کی گئی ہے۔

اس کتاب کا ذکر [illegible] کتب میں نہیں ملتا [illegible] اس کتاب کے وجود [illegible] بوڈلین لائبریری آکسفورڈ کے مخطوطے کے علاوہ اس کتاب کے کسی [illegible] نسخے کا وجود آج تک دریافت نہیں ہوا۔ اس کتاب کے عربی متن کو ڈاکٹر محمد صغیرحسن معصومی پروفیسر [illegible] ادارہ ھذا نے بڑی [illegible] سے ایڈٹ کیا ہے۔ اس کا انگریزی ترجمہ پریس میں ہے اور جلد شائع کردیا جائے گا۔

صفحات ۲۲۰ قیمت سترہ روپے

(۲) "کتاب الاموال"

مولف: امام ابوعبید قاسم بن سلام رحمہ اللہ (متوفی ۲۲۴ھ / ۸۳۹ء)

مترجم و مقدمہ نگار: عبدالرحمان طاہر سورتی - ریڈر

یہ کتاب امام ابوعبید رح کی تالیف ہے۔ مؤلف امام شافعی رح اور امام احمد بن حنبل رح کے ہمعصر اور اسلامی [illegible] کے ماہر ہیں۔

کتاب کا اردو ترجمہ دو حصوں میں منقسم ہے۔ حصہ اول اسلامی ممالک میں غیر مسلموں سے لئے جانے والے سرکاری محصولات اور [illegible] پر مشتمل ہے۔ حصہ دوم مسلمانوں سے وصول ہونے والے [illegible] (صدقات و زکواۃ) پر مشتمل ہے۔ ہر دو حصہ پر [illegible] مقدمہ [illegible] ہے۔

حصہ اول صفحات [illegible] قیمت [illegible] روپے

حصہ دوم صفحات [illegible] قیمت [illegible] روپے

ناظم نشر و اشاعت: ادارہ تحقیقات اسلامی - پوسٹ بکس نمبر [illegible] اسلام آباد

طابع: خورشید الحسن مطبع خورشید پرنٹرز اسلام آباد

ناشر: اعجاز احمد زبیری - ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد (پاکستان)

Regd. No P 14 *May, 1970*

Monthly FIKR-O-NAZAR *Islamabad*

ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE

مجموعہ قوانین اسلام
کی
تیسری جلد شائع ہو گئی

مجموعہ قوانین اسلام مؤلفہ تنزیل الرحمن کی پہلی دو جلدوں میں نکاح، نفقہ زوجہ، مہر، طلاق، عدالتی تفریق، خلع، مبارأت، ظہار، ایلاء، لعان اور عدت سے متعلق قوانین اسلام کو مدون شکل میں پیش کیا جا چکا ہے - یہ جلد نسب اولاد، حضانت، نفقہ اولاد و آباء واجداد، ہبہ اور وقف کے اسلامی قوانین پر مشتمل ہے

حسب سابق تیسری جلد میں بھی مذکورہ قوانین کو دفعہ وار شکل میں جدید انداز پر مرتب کر کے مختلف مذاہب فقہ—حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، حنبلیہ شیعہ امامیہ اور ظاہریہ—کے نقطہ ہائے نظر شرح کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں - ساتھ ہی ممالک اسلامیہ میں رائج الوقت متعلقہ قوانین کے تفصیلی حوالے بھی شامل ہیں - آخر میں پاکستان کی اعلیٰ عدالتوں کے فیصلوں کا ذکر کرتے ہوئے جہاں کہیں قوانین نافذ الوقت میں کوئی نقص، کمی یا خلاف شرع بات محسوس کی گئی ہے اس کی نشان دہی کے ساتھ متعلقہ قانون میں ترمیم یا جدید قانون سازی کی طرف توجہ دلائی گئی ہے -

امید ہے کہ جب پاکستان میں پارلیمانی سطح پر شخصی قانون مسلمانان (مسلم پرسنل لاء) کو مکمل آئینی اور قانونی صورت دینے کے لئے ضابطہ بند (Codify) کیا جائے گا تو یہ مجموعہ ملک کی وزارت ہائے قانون اور قومی و صوبائی اسمبلیوں کے لئے بہترین راہ نما ثابت ہو گا -

اسلامی قانون پر کوئی لائبریری اس مجموعہ کے بغیر مکمل نہیں کہلائی جا سکتی -

حصہ اول	۱۰ روپے
حصہ دوم	۱۵ روپے
حصہ سوم	۱۵ روپے

ملنے کا پتہ

ادارۂ تحقیقات اسلامی ـ اسلام آباد

پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ اسلام آباد

ماہنامہ

فکر و نظر

علمی و دینی مجلہ

لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ

تاکہ وہ دین میں فہم حاصل کریں

ادارہ تحقیقاتِ اسلامی ○ اِسلام آ

(پاکستان)

* *

سالانہ چندہ چھ روپے

فی پرچہ

ماهنامہ

فکر و نظر

اسلام آباد

جلد — ۷ | ربیع الثانی ۱۳۹۰ھ ○ جون ۱۹۷۰ء | شمارہ — ۱۲

مشمولات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظراتِ

ربیع الاوّل کا مہینہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت باسعادت کی نسبت سے نمایاں حیثیت رکھتا ہے۔ ویسے ہر مسلمان اپنی زندگی کا اللہ تعالیٰ سے سودا کر دینے اور اس کی محبت و اطاعت کا عہد کرنے کے بعد اپنے دین کے ہر حکم میں رسول اللہ ؐ کا اتباع کرنے کا پابند ہو جاتا ہے اور اس کا فرض ہو جاتا ہے کہ وہ ہر قدم پر یہ معلوم کرے کہ آیا اس کا یہ قدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقے کے مطابق بھی ہے یا نہیں۔ اس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یاد ہر لحظہ ایک مسلمان کے دل میں رہتی اور باعث طمانیت قلب ہوتی رہتی ہے۔ نبی کے سوا کوئی انسان براہ راست اللہ سے دینی تعلیمات حاصل نہیں کر سکتا اور چونکہ رسول صرف زبانی یا تحریری شکل ہی میں اللہ کی وحی انسانوں تک نہیں پہنچاتا بلکہ اپنے ایمانِ محکم اور قوتِ عمل سے اللہ کی تعلیمات کا عملی نمونہ پیش کرتا ہے اور انسانوں پر یہ واضح کر دیتا ہے کہ اللہ کی تعلیمات پر عمل کرنا ہی انسانیت کا اعلیٰ مقصد اور کامیابی کی دلیل ہے۔ اللہ کے دین کو عملی طور پر نافذ کرنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّت بے پناہ قوتِ عمل فراہم کرتی ہے۔

رسول اللہ ؐ سے زیادہ کوئی انسان کامل طور پر اللہ کے احکام کے مطابق عمل نہیں کر سکتا اور نہ اس کا عمل دوسرے انسانوں کے لئے اسوہ و نمونہ قرار پا سکتا ہے، اسی طرح رسول کے سوا انسان کا براہ راست تعلق اللہ سے نہیں ہو سکتا کہ اللہ تعالیٰ اس کے اعمال و تشریح پر اپنی مہر تصدیق ثبت کر دے۔ یہی وجہ ہے کہ جب ہم لا الٰہ الا اللہ کی شہادت دیتے ہیں تو ساتھ ہی محمّد رسول اللہ کی شہادت بھی جزو دین بن جاتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف اللہ کی کتاب ہی نہیں پہنچائی بلکہ

اعمال کے ذریعہ اللہ کی کتاب کا عملی نمونہ بھی پیش کر دیا اور تیئیس سال کی مساعی سے ایک ایسے معاشرہ کی تشکیل فرمائی جس نے اللہ کی مرضی کو اپنی مرضی سمجھا اور اس کے احکام پر عمل پیرا ہو کر بارگاہ الٰہی سے "رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ" (9/101) کی سند حاصل کی۔ الغرض رسول اللہ کی عظمت صرف کتاب اللہ پہنچا دینے پر منحصر نہیں بلکہ رسالت کے لئے منتخب ہونے کے ساتھ کتاب اللہ پر عمل کرنے، احکام الٰہی کو عام کرنے اور کتاب اللہ کے مطابق معاشرہ متشکل کر دینے کی وجہ سے بھی آپؐ کی ذات گرامی دوسرے انسانوں سے بہت زیادہ ممتاز و افضل ہے۔ اور اب ہر اس شخص کے لئے جو قرآن مجید کی طرف دعوت دے ضروری ہے کہ عمل بالقرآن کے لئے اسوۂ رسول اللہ کو ملحوظ رکھے اور جن خطوط پر آپؐ نے قرآنی معاشرہ کی تشکیل فرمائی تھی ان خطوط کو باقی رکھے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قرآن مجید سے متعلق وہ تعبیرات و تشریحات جو بالتواتر تمام دنیا کے مسلمانوں میں مشترکہ طور پر زیر عمل رہیں امت میں اتحاد کا باعث ہیں۔ اگر آج کسی شخص یا جماعت کو ان میں تغیر و تبدیلی کی اجازت دے دی جائے تو امت میں افتراق کا لامتناہی سلسلہ جاری ہو جائے گا۔ دوسری طرف اسلام کو نافذ کرنے کے لئے صحیح اور کامیاب طریقہ وہی ہوگا جس کا عملی نمونہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پیش فرمایا۔

مرکزی وزیر اطلاعات و قومی امور نوابزادہ محمد شیر علی خان نے ایک محفل میلاد سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا:

"دین اسلام نے ایک ایسا معاشرتی اور اقتصادی نظام دیا ہے جس کے عدل اور مساوات کی نظیر کہیں نہیں ملتی۔ اس محمدی نظام میں صرف روٹی کپڑے کا بندوبست ہی نہیں۔ بلکہ سب کے لئے عزت، محبت، شفقت، ہمدردی، باہمی میل جول اور مضبوط روحانی رشتے ہیں۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت کے عملی پہلو کو ہمیشہ پیش نظر رکھیں اور اس سے ہدایت حاصل کرتے رہیں، اور آنحضرتؐ کے بتائے ہوئے طریقوں پر پوری طرح عمل کریں۔ اس میں مسلمانوں کی دونوں جہان میں کامیابی ہے۔ دنیا کی تاریخ شاہد ہے کہ رسول اللہ صلعم کی ذات اقدس کے سوا کوئی انسان ایسا پیدا نہیں ہوا، اور نہ ہوگا، جس میں انسانیت کی تمام اعلیٰ خوبیاں یکجا ہوں۔ ان کی زندگی ایک کھلی کتاب ہے جس سے بادشاہ، فقیر، حاکم، محکوم، کمانڈر، سپاہی، باپ بیٹا، پڑوسی دوست، سبھی اپنی زندگی کے ہر معاملہ میں یکساں ہدایت حاصل کر سکتے ہیں۔ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم

نے دنیا کے سامنے شہادت دی کہ اسلام مکمل ضابطہ حیات ہے اور اس کے قوانین نہایت آسان، اس کے اصول سچے اور فطرت کے عین مطابق ہیں۔ انھوں نے کہا کہ قرآن کریم سرتاپا پیغام عمل ہے۔ اور اس پیغام کی مکمل اور عملی تفسیر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت ہے۔ ...... اللہ تعالیٰ کے نزدیک اور خود رسول مقبولؐ کے ارشاد کے مطابق رسول اللہؐ کا محض نام لے لینا اور حضورؐ کی پاک سیرت کا ذکر کر لینا اور سن لینا ہی کافی نہیں ہے۔ رسالت کا اصل مقصد اللہ کی اطاعت اور رسول کی پیروی ہے۔ رسول اللہؐ کے حضور ہمارا اصلی اور صحیح خراج اطاعت و پیروی کا خراج ہے۔ اور یہ خراج صرف عمل کے ذریعے پیش کیا جاسکتا ہے۔ اسلام میں عمل پر بڑا زور دیا گیا۔ اسی لئے اسلام کو عملی دین کہتے ہیں اس کی ساری تعلیم عملی تعلیم ہے عمل ہی کو دنیا کی کامیابی کا ذریعہ اور آخرت کی نجات کا وسیلہ قرار دیا گیا ہے۔ اسلام کی نعمتیں قرآن مجید اور اسوۂ رسولؐ کی صورت میں ملی ہیں۔ اسلام کو پوری طرح سمجھنے کے لئے اور اس پر صحیح طریق سے عمل کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے یہی دونوں طریقے مقرر کئے ہیں۔ یہ دونو لازم و ملزوم ہیں۔ ایک کو دوسرے سے الگ کر کے نہ اسلام کو سمجھا جاسکتا ہے نہ روحِ اسلام کو پہچانا جاسکتا ہے۔

...... ہمیں سیرت کے عملی پہلو کو ہمیشہ پیش نظر رکھنا چاہئے۔ قول و عمل کی سچائی اور پاکیزہ کردار کی قوت سے دین اسلام پھیلاتے ہوئے حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے عرب کے نیم وحشی بدوؤں کو چند سالوں میں انسانیت اور شرافت، اخلاق و مروت، ہمدردی و اخوت، غم گساری اور محبت کی ان منزلوں تک پہنچا جہاں آج اس قمری دور کا مہذب انسان بھی نہیں پہنچ سکتا۔"

میلاد کی مجالس ہی میں نہیں مسلمان ہر موقع پر اس امر کا اعتراف کرتے ہیں کہ ان کی دنیا و آخرت کی فلاح رسول اللہ کی سنت پر عمل کرنے میں پنہاں ہے لیکن ہم جب اپنے اعمال کا جائزہ لیتے ہیں تو ا سنتِ رسولؐ سے دُور کا واسطہ بھی نظر نہیں آتا۔ اسلامی معاشرہ کی روحانی و اخلاقی اور سماجی اصلاح کے لئے "اقامت صلوٰۃ" اور مادی و معاشی بہبود کے لئے "ایتاء زکوٰۃ" اور انفاق فی سبیل اللہ پر مجید نے بار بار تاکید کی ہے اور رسول اللہؐ نے اپنے مبارک عہد میں امت کو جس طرح ان خدائی ادار عمل پیرا بنا کر ساری امتِ مسلمہ کو روحانی و مادی بلندیوں تک پہنچا یا تھا۔ اسے دیکھتے ہوئے کوئی ص نظر دیندار یہ تصور بھی نہیں کر سکتا کہ کتاب اللہ کے سارے احکام کو عمل میں لانے کیلئے "نظام صلوٰۃ و زکوٰۃ" قائم کئے بغیر ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر عمل کر سکتے یا ایک اسلامی مملکت

ر کر سکتے ہیں۔

دین کا وہ بنیادی ستون ہے کہ اسے قائم کئے بغیر نہ امت مسلمہ میں اجتماعی شعور پیدا ہو سکتا
ِ کردار، نہ ان کا اللہ سے تعلق استوار ہو سکتا ہے نہ مرکز سے رابطہ برقرار رہ سکتا ہے۔ صلوٰۃ
ہم مسلمانوں میں اخوت و مواسات، یک جہتی و مساوات پیدا ہی نہیں کر سکتے۔ مسلمانوں کو ایک
جوڑنے اور ان میں مل جل کر شوری سے اپنے معاملات حل کرنے کے لئے صلوٰۃ ہی واحد
۔ ایک اسلامی نظام برپا کرنے والی حکومت نظام صلوٰۃ کی پوری پوری نگرانی لئے بغیر نہ
ملی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر عمل کر سکتی ہے نہ مسلمانوں کے بکھرے دانوں کو ایک لڑی میں
ہے، معاشرتی خرابیوں، سماجی ناانصافیوں اور رسم و رواج کی حدود فراموشیوں کو درست
لئے نظام صلوٰۃ کی کامیاب جانشینی کوئی نظام نہیں کر سکتا، آج ہم نے مساجد کی صحیح تنظیم
اقامت صلوٰۃ سے اعراض کرنے کے بعد معاشرہ کو منظم کرنے کے لئے اس کے جتنے بدل تجویز
ی وہ مسلمانوں پر مالی بار کے علاوہ اپنے مقصد میں بھی ناکام رہے ہیں۔ مساجد جن پر مسلمانوں
اب قومی دولت صرف ہوتی ہے۔ ابھی تک انہیں ان کا صحیح مقام دلانے اور ان سے وہ تمام
حاصل کرنے میں جن کے لئے وہ بنائی جاتی ہیں، مسلمان محروم ہیں۔ اقامت صلوٰۃ کافر و مسلم
یان حد فاصل ہے۔ حضرت عمرؓ فرماتے تھے کہ جس نے صلوٰۃ قائم کی اس نے دین کو قائم کیا اور
نے صلوٰۃ کو گرا دیا اس نے دین کو گرا دیا۔ مومنین کی سیرت و کردار کی پختگی نظام صلوٰۃ کے بغیر
ن ہے۔ ہمیں افسوس ہے کہ رسول اللہؐ کی سنت میں مساجد اور اقامت صلوٰۃ کا جو مقام تھا،
ی بازیابی کے لئے نہ حکومت توجہ دے رہی ہے نہ دینی جماعتیں۔

نظام صلوٰۃ کے بعد ایتائے زکوٰۃ کی باری ہے۔ امیر مسلمانوں سے غریبوں کی حالت بہتر بنانے اور
، کے باشندوں کی بنیادی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے زکوٰۃ کا نظام قائم کرنا رسول اللہ صلی اللہ
ہ وسلم کی سنت ہے۔ صدیوں سے غیر اسلامی حکومتوں نے اس نظام کی برکات سے ہمیں محروم کر دیا
ہ۔ غیر مسلم حکومتوں کے عہد میں لوگوں نے نجی طور پر زکوٰۃ لینے دینے کا جو سلسلہ جاری کیا تھا اسے
سلامی حکومت میں برقرار رکھنا نہ صرف بدنظمی کا باعث بنا ہوا ہے بلکہ اس طرح دولت کے صحیح مصارف
ہونے کی وجہ سے ملک میں فقر و احتیاج بڑھتا چلا جا رہا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نظام زکوٰۃ

جاری کرنے کے بعد جلد ہی یہ اعلان فرمادیا تھا کہ اب کوئی بھیک نہ مانگے جسے سوال کرنا ہو وہ ہمارے پاس آئے۔ حضرت معاذ بن جبلؓ نے اسی نظامِ زکوٰۃ کی بدولت یمن کے تمام فقیروں کو چند سال کی مدت میں اتنا امیر بنادیا تھا کہ وہاں سب زکوٰۃ دینے والے بن گئے تھے اور کوئی زکوٰۃ لینے کا مستحق باقی نہ رہا تھا۔

آج مسلم معاشرہ میں جو انتشار اور بے چینی پائی جاتی ہے اس کا ایک علاج تو سنتِ رسولؐ سے مل رہا ہے اور دوسرا طریق علاج انسان اپنے تجربات سے پیش کر رہا ہے۔ ہمارے سامنے دو ہی راستے ہیں یا تو اللہ کا راستہ جس کی کامیابی پر رسول اللہؐ کی سنت شاہد ہے یا پھر لوگوں کا راستہ جو ایک قدم چلتے ہیں اور دوسرا قدم رکھنے کے لئے تردد و حیرانی میں پڑ جاتے ہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلافتِ راشدہ کے دور میں نظامِ صلوٰۃ و نظامِ زکوٰۃ اسلامی حکومت کی نگرانی میں تھے۔ یہی وجہ تھی کہ مسلمانوں میں نفاق و افتراق جڑ نہ پکڑتا تھا۔ وہ اپنی پوری قوتوں سے اسلامی حکومت کی تائید کرتے اور پوری آزادی سے اسلامی حکومت کے غلط اقدام پر تنقید کرتے۔ اسلامی حکومت پوری توجہ سے اپنی رعایا کو اسلامی بلند مقاصد تک پہنچانے میں لگی رہتی تھی۔ عوام میں یہ شعور تھا کہ ہم اپنے معاملات اور اپنے تمام کاموں کا انتظام خود نہیں کر سکتے لہٰذا اپنے نمائندوں سے یہ خدمات لیتے ہیں۔ حکومت کا عملہ جانتا تھا کہ وہ عوام کی مشکلات آسان کرنے اور ان میں نظم و ضبط پیدا کرنے پر مامور ہے اور اللہ تعالیٰ نے ہم سب کو اپنے فرائض دیانت و امانت سے انجام دینے کی تاکید کی ہے۔

ہمارے سامنے دو راستے ہیں یا تو قرآن اور سنتِ رسول اللہؐ کو اختیار کریں یا اللہ کا راستہ چھوڑ کر غیراللہ کی دریوزہ گری اپنا شعار بنائیں۔

فیصلہ تیرا ترے ہاتھوں میں ہے، دل یا شکم

*

اقبال کا نظریۂ اجتہاد

ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی

(ڈاکٹر صاحب نے یہ مقالہ پشاور ریڈیو کی شعبہ اردو [illegible] سے [illegible] نشر [illegible])

علامہ اقبال کی نظر میں کائنات مسلسل حیات و تغیرات [illegible]
کے ان اصول کارفرما ہیں جن سے قوموں کا عروج و زوال وابستہ ہے [illegible] اپنے اصول
کی ہمہ گیری اور تکمیل کا دعوے کیا اور نہایت قلیل مدت [illegible]
کا شمار تقریبا بارہ صدیوں تک رہا [illegible] کی [illegible]
ہے [illegible] جد وجہد سے کوئی دور انقلاب [illegible]
دریافت [illegible] چونکہ ترقی ہوتی [illegible]
تعلقات کے بڑھنے کے ساتھ ساتھ [illegible] اور [illegible]
کے بڑھتے ہوئے سیلاب کے آگے [illegible] مسلمان
سارے عالم میں بے بس ہو کر رہ گئے [illegible] اور
جغرافیائی احوال کی تبدیلیوں سے بتدریج [illegible]
کے حملوں کی تاب مقاومت نہ لا سکے اور مسلسل [illegible]
ہر ایک نے اپنی بساط بھر عظمت رفتہ [illegible]
بدا کریں۔ مصلحین کی یہ کوششیں بحمداللہ [illegible] ہونے لگے۔

حکیم الامت ڈاکٹر محمد اقبال [illegible]
زندگی کی طرف ان کی توجہ منعطف ہوئی [illegible]
قول وفعل کے تضاد کو دیکھتے ہوئے پکار اٹھے۔

ترے دریا میں طوفاں کیوں نہیں ہے ؟
خودی تیری مسلماں کیوں نہیں ہے
عبث ہے شکوۂ تقدیر یزداں !
تو خود تقدیر یزداں کیوں نہیں ہے ؟

ان کی تشخیص کے مطابق مسلمانوں کی موجودہ پستی و بدحالی کی وجہ تعلیماتِ اسلام کی پابندی نہیں بلکہ پیروانِ اسلام کے طرزِ عمل تبدیلی اور روحِ اسلام سے غفلت ہے جس نے مسلمانوں کا شیرازہ ابتر کر کے رفتہ رفتہ انہیں راکھ کا ڈھیر بنا دیا ہے۔ اب مسلمان موجودہ حالت باعثِ حیرت و استعجاب نہیں بلکہ ان کا باقی رہ جانا اور آج تک اپنی خاکستر میں چنگاریوں کو دبائے رکھنا خود ایک معجزہ اور اسلام کی عظمت و برکت کی دلیل ہے۔

اسلام نے جس سیاسی و اجتماعی انقلاب کی دعوت دی تھی اس کی بنیاد توحید پر قائم ہے۔ یعنی معبود کی وحدانیت ساتھ ساتھ بندوں کی وحدانیت پر بھی نظر رکھنا ضروری ہے اور بندوں کی وحدانیت کی وجہ سے ہر فرد اللہ کے سامنے اور بلا امتیازِ رنگ و نسل مساویانہ عبدیت کا مالک ہے۔ اور سارے افراد صرف ایک اللہ کے بندے بن کر آپس میں بھائی بن جاتے ہیں وہ حلقۂ اسلام میں داخل ہونے کے بعد انانیت اور خود پسندی کو اپنے لئے طرۂ امتیاز نہیں سمجھتے بلکہ اپنی ا جد و جہد کو ساری انسانیت کی ترقی و فلاح کے لئے وقف کر دیتے ہیں۔ اسلامی تعلیمات میں یہی سعیِ پیہم اور مسلسل جد و جہد طرزِ حیات کا محور رہے، یہ جذبہ حضرت پیغمبرِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے تعینِ حیات ہر مسلمان میں بدرجہ اتم کارفرما رہا اور معاشرہ مضبوط سے مضبوط تر ہوتا چلا گیا۔

علامہ اقبال کی نظر میں گذشتہ پانچ صدیوں سے مسلمان اسی جذبہ سے محرومی کے باعث جمود و خمود میں مبتلا ہ اگر انہیں اللہ کا وہ راستہ معلوم کرنا ہے جو انسانیت کی فلاح و بقا کا ضامن ہے تو انہیں اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان اپنے رکھنا ہوگا۔ الذین جاھدوا فینا لنھدینھم سبلنا وان اللہ لمع المحسنین (۲۹ : ۶۹) جو لوگ ہماری خاطر کوشش ہیں ہم انہیں اپنی راہ ضرور دکھاتے ہیں۔ اللہ ضرور نیک کام کرنے والوں کے ساتھ ہے۔

علامہ اقبال کی نظر میں یہ آیت کریمہ مسلمانوں کو اجتہاد کی پرزور تلقین کر رہی ہے۔

حضرت ابو سعید خدری رضی فرماتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ سب سے افضل ج سا ہے؟ آپ نے فرمایا، کلمۃ عدل عند سلطان جائر۔ کسی ظالم بادشاہ کے سامنے انصاف کا کلمہ کہنا۔ اس پ کی آنکھوں میں آنسو آگئے۔ یوں تو مجاہدہ کے لغوی معنی کوشش کرنے کے ہیں مگر اس کی کوشش میں ورع، تقوی صبر و شکر، توکل و تواضع کا مفہوم ہمیشہ کارفرما ہوتا ہے اور اعتصام بحبل اللہ کا خارجی مظاہرہ

خود سیرتِ پاک پر نظر رکھنے والے واقف ہیں کہ مکی زندگی میں اس اجتہاد کی منزل کچھ اور تھی اور ہجرت کے حیاتِ طیبہ کے سیاسی اور اجتماعی تقاضے کچھ اور تھے۔ فتوحات کے اضافے کے ساتھ ان تقاضوں کی شدت ب اور ان کی نوعیت کچھ اور ہو گئی۔

صحابہ کرام کی تربیت کا شانہ نبوت کی زیر نگرانی بہ مرحلہ وار ہونا۔ قرآنی احکام کی تفصیلات کے علاوہ حیات کے جزئی واقعات، تبلیغی کارنامے، شعب ابی طالب کا زمانہ، صحابہ کرام کو ہجرت حبشہ کی اجازت دینا، ایام حج میں غیر ملکی وفود سے ملنا اور انہیں اسلام کی تلقین کرنا، مختلف معاہدے، ہجرت مدینہ کے اسباب، یہ سب کچھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد و تفقہ، حزم و احتیاط، سیاسی و تبلیغی دور اندیشی پر شاہد عدل ہیں۔ مدینہ پہنچ کر انصار و مہاجرین میں مواخاۃ قائم کرنا، یہودیوں، عیسائیوں اور غیر مسلم قبائل سے معاہدے کرنا اور ساتھ ہی مختلف غزوات، صلح حدیبیہ نیز وقتاً فوقتاً فوجی گشتی دستے (سرایا) بھیجنا، اور دوسرے سارے سیاسی، مذہبی معاملات سب کچھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد و تفقہ پر دال ہیں۔

دوسری تیسری صدی ہجری سے فقہاء و محدثین کے کارنامے جو کچھ آج تک ظہور پذیر ہوئے ان کی روشنی میں یہ کہنا حقیقت سے دور نہیں معلوم ہوتا کہ فقہاء و مجتہدین نے خواہ وہ عرب ہوں یا عجم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نقش قدم پر چلتے ہوئے قانون اسلام کی تدوین میں بڑی محنت و جانفشانی سے کام کر کے اپنے فرائض انجام دیئے۔

خود قرآن پاک سے بہت سے شخصی اور اجتماعی احکام پر عبادات کی تفصیلات کے علاوہ بڑی حد تک روشنی پڑتی ہے۔ اور ان احکام اوامر و نواہی کی وضاحت ہو جاتی ہے جن کی تدوین بعد میں اصول فقہ کے ماتحت کی گئی۔

علوم کے ارتقاء و انضباط کی رو سے یہ صحیح ہے کہ علوم فقہ و اصول، اصول تفسیر، اصول حدیث وغیرہ بتدریج دوسری تیسری صدیوں سے جمع و ترتیب سے آراستہ ہونے لگیں۔ مگر سچ پوچھئے تو ان کے بنیادی اصول خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عین حیات متمیز طور پر متداول ہو چکے تھے۔ ادلہ اربعہ یعنی قرآن، حدیث یا سنت رسول اللہ، اجماع اور قیاس کی حجیت پر قرآنی آیات، احادیث رسول اور آثار صحابہ میں واضح دلائل موجود ہیں۔ یا ایہا الذین آمنوا اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول و اولی الامر منکم فان تنازعتم فی شیء فردوہ الی اللہ والرسول ان کنتم تؤمنون باللہ والیوم الآخر ذلک خیر و احسن تاویلا (۵۹:۴) اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اطاعت کرو اور اپنے میں سے اولی الامر کی فرمانبرداری کرو پس اگر کسی چیز میں تم میں تنازعہ ہو تو اس کو اللہ اور رسول کی طرف رد کرو۔ اگر تم اللہ اور آخری دن یعنی قیامت پر ایمان رکھتے ہو۔ یہی بہتر اور انجام کے لحاظ سے حسین تر ہے۔

واطیعوا اللہ ورسولہ ان کنتم مؤمنین "اور تم اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو۔ اگر تم ایمان والے ہو"

ان آیات سے ظاہر ہے کہ اسلام اللہ کی اطاعت اور فرمانبرداری کا حکم دیتا ہے۔ اور اطاعت کو فرض قرار دیتا ہے کیونکہ قرآن پاک میں جہاں کہیں امر کا صیغہ استعمال ہوا ہے اور اس کے بعد حرف شرط استعمال کیا گیا ہے وجوب و فرضیت

ہر کرنا مقصود ہے۔ ان آیات میں اللہ تعالےٰ کی اطاعت عین رسول کی اطاعت قرار دی گئی ہے جس کا مطلب واضح ہے۔ قرآن حکیم کے احکام و فرائض کی تشریح خود رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کیا کرتے تھے۔ اور قرآنی احکام کو ان کے مطابق عمل کر کے بتایا کرتے تھے۔ عملی طور پر رسولؐ کے اعمال و افعال یعنی سنن و اقوال نسلاً بعد نسلٍ ہم لوگوں تک عمل و ثابت دونوں طریقوں سے اسی طرح پہنچے ہیں جس طرح خود قرآن پاک حفظ و کتابت کے ذریعے ہمارے ہاتھوں تک ... ہے۔ وضو کے طریقے، نماز روزے کے طریقے، حج اور دوسرے احکام کے طریقے سب حضرت رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم بتاتے اور عمل کئے ہوئے طریقے ہیں جو صحابہ کرام، تابعین اور تبع تابعین اور ہمارے دوسرے اسلاف کے ذریعے ہم لوگوں تک پہنچے ہیں۔

جیسا کہ عرض کیا جا چکا اسلام نے اطاعت کو فرض قرار دیا ہے۔ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ حکم کی موافقت و اطاعت کہتے ہیں۔ اور سورۂ نسا کی آیت اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول کے ساتھ ان کنتم تومنون باللہ والیوم الآخر کی شرط موجود ہے جس سے اللہ اور رسول نیز اولی الامر منکم کی اطاعت کی فرضیت ظاہر ہے، جس کے معنے یہ ہوئے کہ قرآن، سنت نبوی اور اولی الامر منکم یعنی اجماع کی اطاعت بھی فرض ہے۔ ساتھ ہی یہ حکم دیا گیا ہے کہ کسی امر میں تنازع کی صورت میں قرآن و سنت کے دوسرے بتائے ہوئے احکام کے ساتھ مقابلہ کر کے ان احکام کی روشنی میں اس تنازعہ کو دور کرنا ضروری ہے جو ظاہر ہے قیاس کی شکل ہے۔

اس آیت پاک میں اللہ کی اطاعت اور رسول کی اطاعت کے ساتھ اولی الامر منکم کی اطاعت کا حکم بھی صادر ہوا ہے علماء امامیہ اولی الامر منکم کے لئے عصمت کی شرط لگاتے ہیں اور اس لئے اہل بیت مراد لیتے ہیں بظاہر منکم سے نہ اہل بیت کی تفسیر معلوم ہوتی ہے اور نہ عصمت کا مفہوم واضح ہوتا ہے۔ بلکہ عام اہل اسلام کا مفہوم واضح اور ظاہر ہے۔ صحابہ کرام کیلئے تو اللہ کا قول "رضوان اللہ علیہم" ان کی مغفرت کی دلیل ہے۔ مگر صحابہ کے بعد کسی ولی اللہ کے لئے بھی یہ حکم یقینی نہیں، پھر اطاعت کا یہ حکم عام ہے اور ہر زمانے کے لئے ہے۔ ساتھ ہی اولی الامر سے مراد ایک شخص یا فرد نہیں ہو سکتا۔ لامحالہ اولی الامر سے مراد ہر زمانے کے ایماندار اور دیانت دار ارباب حل و عقد ہی کو لے سکتے ہیں جو اُمت کی خیر و بہبودی کا خیال رکھتے ہیں اور سارے امور کو انجام دیتے ہیں۔ ایسے ارباب حل و عقد کا آپس میں کسی امر میں متفق ہونا ضروری ہے۔ اس لئے اس قرآنی اصطلاح اولی الامر سے اجماع امت مراد ہے۔ آیت کا بقیہ حصہ یعنی فان تنازعتم فی شئ فردوہ الی اللہ و الرسول، اس بات کو واضح کرتا ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں قرآن و حدیث سے کوئی حکم مستفاد نہ ہو تو اس مسئلہ کے مثل کسی ایسے مسئلہ کی طرف رجوع کرنا چاہیئے جس کا حکم قرآن یا احادیث میں موجود ہے یا اجماع امت سے اس کا حکم پایۂ ثبوت کو پہنچ

ہے اور اسی کو قیاس یا انالوجی کہتے ہیں۔ غرض اس آیت پاک سے اصول فقہ کے ادلۂ اربعہ اور اجتہادات مأخذ کتاب سنت، اجماع اور قیاس واضح طور پر مستنبط ہیں۔ آیت پاک کی ترتیب کے مطابق ان چاروں اصولوں کو اسی ترتیب کی رعایت کے ساتھ سمجھنا چاہئیے۔ غرض قیاس و اجماع کو قرآن و سنت پر ترجیح نہیں دی جا سکتی۔ نیز آیت پاک فان تنازعتم فی شیء فردوہ الی اللہ والرسول اس بات کی ہدایت کرتی ہے کہ قیاس سے اسی وقت کام لیا جائے جبکہ کتاب سنت اور اجماع سے مسئلہ کے حکم پر روشنی نہ پڑتی ہو۔

ان اصول اربعہ کی حجیت اور ان کی ترتیب کی رعایت کی مزید توثیق حضرت معاذ بن جبل کی روایت سے ہوتی ہے جس کو خود علامہ اقبال نے اپنے لکچرز میں بیان کیا ہے۔ جب حضرت معاذ ارشاد نبوی کے مطابق یمن کی قضا پر جانے لگے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور امتحان پوچھا۔

"جب کوئی مقدمہ درپیش ہو تو کس طرح فیصلہ کرو گے؟ حضرت معاذ نے جواب دیا۔ اللہ کی کتاب کے موافق فیصلہ کرونگا، ارشاد ہوا۔ اگر کتاب اللہ میں موجود نہ ہو تو کیا کرو گے؟ آپ نے جواب دیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے مطابق فیصلہ کروں گا۔" حضور نے دوبارہ فرمایا۔" اگر کوئی حکم سنت رسول میں بھی موجود نہ ہو تو؟ آپ نے جواب دیا۔ میں اپنی رائے قائم کرنے کی کوشش کروں گا اور اس میں کوتاہی نہ کروں گا۔"

غرض حضرت معاذ نے قیاس کو آخری درجہ دیا اور حضور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے تقریر و تثبیت کی اور انکارنہ کیا یہاں اس نکتے کی وضاحت خالی از فائدہ نہیں کہ ابلیس کے لعنتی ہونے کی وجہ یہ تھی کہ اس نے نص قرآنی کے مقابلہ میں قیاس کو ترجیح دی اور اللہ تعالٰے کے حکم فاسجدوا لآدم کی اطاعت میں آدم علیہ السلام کو سجدہ کرنے سے انکار کیا۔ چونکہ ابلیس ملائکہ کے ساتھ رہتا تھا۔ اور برد لیتے ان کا معلّم بنا ہوا تھا۔ اس لئے ملائکہ میں داخل تھا۔ لیکن اپنی عقل سے اس نے خود کو ملائکہ سے خارج قرار دیا۔ اور کبر و غرور سے کام لیا۔ چنانچہ جب سجدہ نہ کرنے پر باز پرس کی گئی تو اس نے یہ حجت پیش کی کہ خلقتنی من نار و خلقتہ من طین، یعنی اپنے زعم میں نار کو طین سے لطیف تر ہونے کی بنا پر بہتر قرار دیا اور یہ بھول گیا کہ عنصر ہونے میں نار و طین دونوں برابر ہیں۔ غرض ندامت و پشیمانی کے اظہار کی جگہ اپنی نافرمانی پر اڑا رہا۔ اور حکم خداوندی کو اپنے قیاس سے ٹالنا چاہا۔ فبھت الذی کفر،

قرآن حکیم کے بعد سنت کا مرتبہ ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنتیں کم و بیش عملی طور پر متواتر چلی آرہی ہیں اور ان کی تفصیل قولی اور فعلی احادیث و مرویات میں منضبط ہیں، احادیث کو پرکھنے کی غرض سے یہ روایت بیان کی جاتی ہے جس کے مضمون کو قبول کرنے میں احتیاط و حزم کو دخل ہے۔ یعنی جب کوئی حدیث میری نسبت سے بیان کی جائے تو اس کا مقابلہ کتاب اللہ سے کر

کے حکم کے مطابق ہو تو قبول کر دو ورنہ اسے چھوڑ دو۔

نت کے بعد اجماع اور پھر قیاس کی باری ہے۔ دوسری دلیلیں مثلاً استصلاح اور استحسان جو بیان کی جاتی ہیں۔ وہ تے قیاس ہی کی فروع ہیں۔ اور اس لئے کوئی پانچویں دلیل یا حجت نہیں ہو سکتی۔ یہ بات خود آیت مذکورہ سے واضح ہے دو صورتیں دو ہی بیان کی گئی ہیں۔ ایک وہ جس کے بارے میں حکم مذکور ہے جو قرآن اور حدیث پر مشتمل ہے اور دوسری وہ جس کے متعلق کوئی حکم بیان نہیں کیا گیا ہے اس صورت میں یا اجماع کا ظہور ہوگا یا انفرادی قیاس کا، اس آیت میں کسی پیز کی طرف اشارہ نہیں ملتا۔

قرآن حکیم کی تعلیم کے ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو حکمتیں اپنے فیصلوں، حکموں اور معاملات وعبادات کی تفصیلات میں امت کو سکھائیں ان کی روشنی میں مثبت اقدامات سے دنیا و آخرت ہر دو عالم میں ہم امتیازی شان و سرفرازی حاصل ہیں کیونکہ ان تعلیمات پر عمل کر کے ہم اخلاق فاضلہ کے حامل ہو سکتے ہیں اور امن و امان، عدل و مساوات کے تحفظ کے لئے بہتر قوانین وضع کر سکتے ہیں کیوں کہ ان کے اصول قرآنی آیات اور سنت نبویہ نیز اقوال نبویہ میں مکمل طور پر ثابت ہیں۔ انفرادی ت و مقدمات کے لئے فروعی اور انفرادی تفصیلی احکام کا استنباط نہایت آسان و سہل ہے جزوی احکام کے اختیار کرنے میں نفسی آراء، علم و فہم نیز مقامی عادات و رسوم کا اثر پڑنا لابدی ہے جس کا اعتراف ناگزیر ہے۔

آج یہ کہا جاتا ہے کہ فقہ کے اصول و قوانین دوسری تیسری صدی ہجری میں وضع ہوئے اور مدون کئے گئے۔ لیکن یہ تاریخی ت ہے کہ احکام اسلام کے مآخذ کی تشریح کے ساتھ ساتھ اصول احکام بھی خود شارع علیہ السلام اور قرآن پاک کے الفاظ لوگوں میں متداول ہوئے اور وضاحت کے ساتھ سمجھے گئے۔ اور حضرت صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے انہیں سمجھا ن پر عمل کیا۔ چنانچہ فرضیت و وجوب، حلال و حرام، استحباب و کراہت، اباحت و سنت کے الفاظ خود قرآن پاک اور اقوال رسول لی اللہ علیہ وسلم سے ماخوذ ہیں۔ فرض احکام کی دونوں قسمیں بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل سے ثابت ہیں۔ چنانچہ اۃ کی فرضیت تو اللہ تعالیٰ کے حکم سے ظاہر ہے۔ مگر صلوٰۃ جنازہ کا فرض کفایہ ہونا خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان سے ثابت ہے، اور اس طرح فرض عین اور فرض کفایہ کی اصطلاحیں بھی آپ ہی کے عہد میں وضع ہوئیں۔ حضرت سعید بن المسیبؓ روایت کرتے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ مدینے تشریف لائے تو آپ نے خطبہ دیا۔ (یہ ان کی خلافت کے زمانے کی بات ہے) یا ایہا الناس سنت لکم السنن و فرضت لکم الفرائض، و ترکتم علی الواضحۃ الا ان تضلوا بالناس یمینا و شمالا، اے لوگو! تمہارے لئے ون کو بیان کر دیا گیا ہے اور فرائض مقرر کر دیئے گئے ہیں، اور تم ایک کھلے راستے پر چھوڑ دیئے گئے ہو۔ تو تم کسی طرح راستے بھٹک نہیں سکتے مگر یہ کہ تم خود لوگوں کے ساتھ دائیں یا بائیں مڑ جاؤ اور صراط مستقیم کو گم کر دو۔

کی طبعی بڑائی بھی یہ الاپنے گئی تب [illegible] حضرت عمر نے قرآن کے خلاف [illegible] [illegible] نے ذات طبعت سے 1
سے انکار کر دیا۔ حالانکہ قرآن پاک کی آیت [illegible] واضح ہے [illegible] صدقات [illegible] [illegible] ولوں [illegible]
ہیں۔ یہ ہرگز قرآن کا منشا نہیں [illegible] کو [illegible] [illegible] [illegible] قرآن کے [illegible]
ل۔ اور یہ پالیسی تو درحقیقت حضرت ابوبکر صدیق [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
دل طرف اسلام کے نام لیوا روز بروز تعداد میں بڑھتے جا رہے تھے [illegible] [illegible]
مالا پہنچ دے کر اسلام کی رغبت دلانے [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] دوسرے صحابہ
ہ پالیسی سے اتفاق کیا۔
ہے کہ صحابہ کرام نے قرآن پاک کے احکام سمجھنے [illegible] آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے [illegible] [illegible]
[illegible] و تشتت کا اظہار نہیں کیا۔ اور آج ہمارے لئے [illegible] ہمارے سامنے احکام میں [illegible] [illegible]
ہنے ہیں سر تو صحابہ کرام کے فیصلے [illegible] [illegible] [illegible] اطاعت [illegible] [illegible]
ع کے احاطے سے باہر نہ جائیں۔ فقہاء کے کارنامے درحقیقت مقدمات و مسائل کے وہ فیصلے ہیں جو آنحضرت
لم کے عہد میں نیز حضرات صحابہ کے زمانے میں [illegible] [illegible] [illegible] فقہا کی کتابیں درحقیقت مقدمات
رعہ ہیں جن سے ہم اپنے زمانے کے مسائل حل کر سکتے [illegible] [illegible] [illegible] مرتب کر سکتے ہیں۔ ان فتاویٰ
ہلئے نہیں کہ یہ فقہا کرام کی رائیں ہیں۔ بلکہ ان کی قیمت [illegible] [illegible] ہے کہ قرآن و حدیث کی تعلیمات
بی اپنی زندگی سنوارنے میں ان سے بے حد مدد مل سکتی ہے۔
فی خمسہ میں زکوٰت کی سماجی اہمیت کے پیش نظر یہ عرض کرنا پڑتا ہے کہ زکوٰت کے نظام سے غفلت برتنے کی وجہ
ی بدحالی کے شکار لوگوں کی آج امت میں بہت زیادہ کثرت ہوگئی ہے۔ بایں ہمہ ملک کے ارباب حل و عقد
ہے کہ قرآن پاک کے بیان کردہ لوگوں کی [illegible] [illegible] کی بدحالی دور کرنے کے منصوبے بنائے زکوٰت
را در کبھی اس کے نصاب میں اضافے کی سفارش کر کے حکومت کی آمدنی کا حصہ بنانا چاہتے ہیں اور یتیم و مسکین،
اداروں کے حقوق کو اوقاف کی رقوم کے غلط استعمال کی طرح ہڑپ کرنا چاہتے ہیں۔ حالانکہ اسلامی حکومت کی
درخوشحالی یا ملکی تحفظ و دفاع کے لئے قرآن پاک نے صدقات [illegible] کی ادائیگی کا حکم دیا ہے، انفاق کی تلقین کی ہے
ہ کے لئے عفو یعنی مال زائد از حاجت کی وضاحت کر دی ہے۔ خود شارع علیہ السلام و صحابہ کرام نے غزوات،
سرت و بدحالی کے اوقات میں انفاق و ایثار کی مثالوں سے واضح کر دیا کہ اللہ تعالیٰ کے راستے میں اس کے دین اور

ِوں کی خدمت و محافظت میں کس طرح خرچ کرنا چاہیئے ۔ یہ حقیقت ہے کہ نازک وقتوں میں بھی آنحضرت یہ وسلم نے نہ کبھی اپنے بیان کردہ نصاب زکات میں اضافہ کرنے کی ضرورت محسوس کی اور نہ ایام خلافت ا پیدا ہوا۔ اور نہ ہی کبھی زکات کی رقم کو دفاع اور ملکی ضرورتوں کے لئے خرچ کیا گیا۔ زکات کی رقم ہمیشہ معاشرے لی مالی امانت میں صرف کی گئی جو اقتصادی بدحالی کا شکار رہے اور زکات ادا کرنے والے ملازمین یتیم غریب ِروں کے لئے اور فقر وفاقہ دور کرنے اور محتاجوں کی ضرورتوں کے لئے مخصوص رکھی گئی ۔ اہل اسلام نازک اوقات ،صدقہ وخیرات اور حسب حاجت وانفاق فی سبیل اللہ پر عمل پیرا رہے ۔

سلام کے یہ تفصیلی احکام جو عدل ومساوات اور دینی اخوت ومعاونت پر مبنی ہیں صرف نظریے نہیں بلکہ عمل نے کے لئے ہیں ۔ آج حکیم الامت اقبال مرحوم کی دعوتِ عمل کے مطابق ان احکام کے نفاذ کی ضرورت ہے۔ قرآن بار بار ایمان کے ساتھ عمل صالح کا اعادہ کرنا خود اس بات کے لئے بیّن ثبوت ہے ۔ کہ ایمان کا اظہار عمل صالح ، ذریعے ہو سکتا ہے ۔ اور دلی اعتقاد یا باطنی ایمان جس کا اظہار عمل صالح سے نہ کیا جائے کوئی وقعت نہیں رکھتا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت ورہنمائی ، خلفاء راشدہ کی قیادت وخلافت ، پھر ایام خلافت کی تو ملوکی قرون یں امامت وامارت کی کش مکش اور اپنی اپنی سیادت کے لئے جنگ وجدل یہ ساری تاریخی حقیقتیں ہمیں سبق دیتی ہیں کہ جب تک فرزندانِ اسلام میں خلوص وکمال ایمان کے ساتھ ساتھ ایثار وقربانی کا جذبہ رہا ان کا علم سربلند رہا اور نفسانیت غرضی کے غلبہ کے ساتھ ساتھ گردش زمانہ کی نکبتیں ہمارے ایمان کا امتحان لیتی رہیں ۔ چنانچہ شہادت حضرت عثمان ، کربلا ، بنوامیہ ، بنو عباس اور دوسرے خاندانوں کا عروج وزوال امت مسلمہ کا زوال نہیں ۔ یہ تو درحقیقت تنبیہیں تھیں ازیانے تھے تاکہ فرزندانِ اسلام آئندہ حزم واحتیاط سے کام لیں ۔ بغداد کی تباہی اور صلیبی جنگیں حقیقت میں آتشیں یاں تھیں جن میں تپا کر مسلمانوں کی تطہیر

آج بھی اسرائیلیوں کا تسلط اور جبر واستبداد بیسویں صدی میں اقوام مسلمہ کی تطہیر وتزکیہ کا آغاز ہے یہ درحقیقت ں کا کٹھ کا اور صوت ہادی ہے کہ اغیار کی امداد پر بھروسہ کرنا ہماری نادانی ہے ۔ اس امداد سے اب بھی فائدہ اٹھانے کا یہ ہونا چاہیئے ۔ اور علم وعمل ، حرب وفن نیز صنعت وحرفت میں خود کفیل بننے کی کوشش پیہم ہونی چاہیئے اور جب تک ِد وجہد اور جہاد فی سبیل اللہ ہم سبھوں کا لائحہ عمل نہیں ہوتا ہماری شکست وریخت فتح وظفر میں متبدل نہیں ہو سکتی لادینی تراک عمل نکبت وخواری سے بچا نہیں سکتا ۔ ... کی کرنیں نمودار ہو سکتی ہیں تو صرف اسلامی اشتراک عمل اور سلامی عمل صالح سے ۔

پرانی تہذیب وثقافت اور قدیم ملت کی یادگاریں محفوظ [illegible] نہیں ہیں [illegible] آج ہمیں
ان کی روشنی میں ہم اپنے کردار کا جائزہ لیں اور [illegible] اور لغزشوں سے بچنے کی سعی کریں تاکہ
پڑیں جن کی پیش رفتہ قومیں بھینٹ چڑھ چکی ہیں۔
[illegible] صلوٰۃ وسلام اور صحابہ کرام کے حالات [illegible] ہمیں [illegible] صحیح طور پر قائم
[illegible] کے نفاذ کے لئے سیاسی تسلط وغلبہ ناگزیر ہے [illegible] وقتی ہے کہ
کے لئے بھی ہمیں [illegible] قائم رکھنا ہے [illegible] ملت مسلمہ کا
[illegible] سے باہر ہے اور ہمارے [illegible]
[illegible] کام کے ہاتھوں برباد کر کے [illegible]
جاتے [illegible] اور ان کے [illegible]
ان کی باتیں سنیں [illegible]
[illegible]
[illegible] خلافت [illegible] ہماری وجودہ [illegible]
[illegible] میں کیونکہ ہماری [illegible] تہذیب تمدن
[illegible] کی تحریکوں کا [illegible] ہمارے [illegible] اور اب تو
[illegible] میں مشغول [illegible]
نہیں رہا
مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا

اجتہاد و اجماع مفتی محمدؒ عبدہٗ کی نظر میں

محمد نذیر کاکاخیل

ایک عالم کا قول ہے کہ "مذاہب کی تاریخ میں ایک وقت ایسا بھی آتا ہے جب وہ اصول جن پر مذہب کی بنیادیں استوار ہوئی تھیں، نظر انداز کر دیئے جاتے ہیں اور ان کی جگہ ان کی تاریخ لے لیتی ہے نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے حقیقی مذہب کی غیر موجودگی لوگوں کی تباہی کا باعث بن جاتی ہے۔" اگر غور کیا جائے تو موجودہ دَور میں یہی صورت مسلمانوں کو بھی درپیش ہے۔ جو زرّیں اصول اللہ تعالیٰ نے نبی کریمؐ کی وساطت سے اس اُمت کے لئے بھیجے، وہ تو ہے ایک طرف، آج ہمارے درمیان "قال فلان یقول فلان" باعثِ نزاع بنا ہُوا ہے۔ جس طرح ہمارے وقت کا باشعور طبقہ اس اندھا دھند پیروی کے خلاف نظر آرہا ہے اسی طرح انیسویں صدی میں ہمارے بعض نامور علماء نے اس قیل و قال کے خلاف آواز بلند کی۔ ہندو پاکستان کی اس تحریک میں مصری علماء بھی ہمارے ساتھ تھے۔ چنانچہ وہاں بھی مصلحین کی ایک جماعت نے مسلمانوں پر طاری جمود کے خلاف جہاد شروع کیا۔ مصری معاشرہ میں جس پر ہماری طرح صدیوں جمود طاری تھا، ایک ہیجان پیدا ہُوا اور ملک کا باشعور طبقہ اسلام کے مستقبل اور اپنی خوش حالی و ترقی کے بارے میں سوچنے پر مجبور ہُوا۔ انہی مصلحین میں سے، جنہوں نے مصری فکر کو جلا بخشی، مفتی محمد عبدہٗ کا نام سرِفہرست ہے۔

مفتی محمد عبدہٗ نے اگرچہ روایتی طریقۂ تدریس کے مطابق تعلیم حاصل کی لیکن ان کی غیر معمولی صلاحیتوں نے جلد ہی انھیں اس طرزِ تعلیم اور روایتی علماء کی خامیوں کی نشان دہی کرنے پر مجبور کر دیا۔ عملی دنیا میں قدم رکھنے کے بعد انہیں احساس ہُوا کہ اسلام نے جس چیز کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تھا بدقسمتی سے اسے آج عین اسلام سمجھا جانے لگا ہے۔ چنانچہ وہ اپنے "رسالۃ التوحید" میں اس امر کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"آبائی تقلید کے لشکر (جو انسانی نفوس پر غالب ہو رہے تھے) اسلام نے ان پر سخت حملہ کر کے انہیں شکست دے دی اور تقلید کے وہ اُصول جو افکار و خیالات میں راسخ ہو گئے تھے، انھیں جڑ سے اکھاڑ کر پھینک دیا۔ اس نے مقام عقل بتا کر انسانوں کو خوابِ غفلت سے جگایا اور ببانگِ دہل اعلان کیا کہ انسان اس لئے پیدا نہیں کیا گیا کہ وہ اونٹ کی طرح مہار پکڑ کر کھینچا جائے بلکہ

اس کی فطرت میں اس بات کی قابلیت اور استعداد رکھی گئی ہے کہ وہ علم کے ذریعہ ہدایت حاصل کرے اور واقعات و حادثات کے اسباب و دلائل کا سراغ لگائے "[1]

محمد عبدہٗ کے نزدیک اسلام دینِ فطرت ہے اس کے احکامات میں کوئی ایسی شق نہیں جس کے سمجھنے سے عقل قاصر ہو۔ بلکہ قرآن تو بار بار عقل کے استعمال کی تاکید کرتا ہے۔ قرآن ہمیں اس بات کا حکم دیتا ہے کہ ہم مخلوق کو دیکھیں۔ اس کے بارے میں سوچیں اور حقائق معلوم کریں۔ وہ ہمیں ان لوگوں کی تقلید سے منع کرتا ہے جنہوں نے اپنے آباء و اجداد کی اندھی پیروی کی اور نتیجۃً ان کے عقائد پراگندہ ہو گئے اور وہ خود بحیثیت ایک اُمت کے صفحۂ ہستی سے مٹ گئے :[2]

محمد عبدہٗ دین میں عقل کے دخل کو بہت اہمیت دیتے تھے۔ اپنی کتاب "الاسلام والنصرانیہ" میں جو انھوں نے اسلام کے دفاع اور موسیو ہانوتو (HANOTAUX) کے رد میں لکھی تھی، شروع سے آخر تک اسی ایک بات کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اسلام عقل سے کام لینے پر بڑا زور دیتا ہے۔ اس کی تعلیمات میں کوئی ایسی چیز نہیں جس کو عقلِ سلیم قبول کرنے کے لئے تیار نہ ہو۔ یہاں یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ محمد عبدہٗ اپنی دوسری تصنیفات خصوصاً "رسالۃ التوحید" میں مختلف جگہوں پر ان حدود کا اعتراف کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے جن سے آگے عقلِ انسانی کی پرواز ممکن نہیں۔ غور کیا جائے تو یہ حدود عقلِ انسانی کے تقاضوں ہی کے مطابق ہیں۔ لیکن محمد عبدہٗ اس کو ثابت کرنے کے لئے اس حدیث کا سہارا لیتے ہیں: "تفکروا فی خلق اللہ ولا تفکروا فی ذاتہ فتھلکوا۔ اللہ کی مخلوق میں غور و فکر کرو۔ لیکن اس کی ذات میں تفکر نہ کرو، مبادا تم تباہ ہو جاؤ" اس کی تائید کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں: یہ حدیث بجائے خود مستند ہو یا نہ ہو لیکن عام مطالب کے اعتبار سے اور قرآن کی مفصل تعلیمات سے اس کی تصدیق ہو جاتی ہے۔[3]

دین و عقل کو ہم آہنگ کرنے کے بعد سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان چیزوں کا کیا ہوگا جن کو عقل تو قبول نہیں کر سکتی لیکن وہ عین دین ہے؟ محمد عبدہٗ کے ہاں اس کا جواب یہ ہے کہ عقل و نقل کے درمیان تصادم کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اگر بظاہر کوئی ٹکراؤ ہو تو وہ ٹکراؤ نہیں بلکہ ہماری عقلوں سے بالاتر کوئی چیز ہے جسے صرف اللہ اور اس کا رسول جان سکتا ہے۔ دینِ اسلام میں عقل و نقل کا چولی دامن کا ساتھ ہے "عقل اس کے مضبوط ترین، مددگاروں میں سے ہے اور نقل اس کے قوی ترین ارکان میں سے ہے۔ ان کے علاوہ باقی سب شیطانی

---

۱ - الشیخ محمد عبدہٗ ۔ رسالۃ التوحید (۱۴واں ایڈیشن) صہ ۱۴۷ ۔

۲ - رسالہ۔ محولہ بالا صہ ۲۴ ۔ ۳ - ۱'

وسوسے ہیں" ۴ے

مفتی محمد عبدہ کی تربیت ملاگرچہ مالکی مکتبِ فکر میں ہوئی تھی۔ لیکن مصر کے مفتیِ اعظم کی حیثیت نے متعدد دنجی فتاویٰ میں یہ روایت قائم کر دی کہ قاضی کو اختیار ہے کہ وہ اسلامی ضابطہ قانون کی کسی حالات کی مناسبت سے اپنائے اور اسی کے مطابق فیصلہ کرے خواہ یہ شرح قانون جس کی روشنی میں رہا ہے، اس کے اپنے مسلک کا ہو یا دوسرے مکتبِ فکر سے ۵ے (یہاں ضابطہ قانون سے ان کا مطلب سنّت ہے اور مختلف مکاتبِ فکر سے ان کی مراد فقہ حنفی، مالکی، شافعی اور حنبلی ہے) کسی خاص سمجھے بغیر اپنانا یا کسی مسلک کے شرح قوانین کو حرفِ آخر سمجھ کر اس کی اندھی تقلید کرنا عبدہ کے نزدیک ہی نہیں بلکہ قبیح تھا۔ چنانچہ اس ضمن میں وہ ایک جگہ لکھتا ہے :

" پہلے زمانے میں ہونا اس بات کی دلیل نہیں کہ وہ (ہمارے پیشرو) علم و عقل تھے یا پہلے زمانے والوں کے ذہن اور عقلیں موجودہ زمانہ والوں کے ذہنوں او زیادہ تھیں بلکہ تمیز اور فطرت کے لحاظ سے پچھلے اور اگلے سب برابر ہیں بلکہ اکثر پچھے زمانہ کے حادثات اور واقعات سے واقف ہو کر زیادہ تجربہ کار اور باخبر ہو جاتے

اگر قرآن کو صحیح معنوں میں سمجھنا اور اسلام کو پھر سے زندہ جاوید بنا کر جدید ترقی یافتہ دنیا میں ہے تو سب سے پہلے تقلید کی زنجیریں توڑنا ہوں گی۔ مذہب کی آڑ میں اسلام کے مقابلے میں نے کھڑا کیا ہے اسے توڑنے اور خود ساختہ قیود سے آزاد ہونے کے بعد ہی ہم سکھ کا سانس لے اجتہاد جس پہ کڑی شرائط لگا کر اس کا دروازہ ہی بند کر دیا گیا ہے، جب تک دورِ حاضر کے مسائل کے لئے اس کا استعمال نہیں کیا جائے گا، ہمارے لئے تہذیب و تمدن کی اس دنیا میں رہنا مشکل تقلید کو چھوڑنے کے بعد اگر فقہی مسائل کی نئے سرے سے چھان بین کی گئی تو بہت سی چیزیں جو کے لئے بیکار ہو چکی ہیں، ساقط ہو جائیں گی اور ہم اسلام کو صحیح معنوں میں سمجھنے کے قابل ہو اسلام کا تابناک مستقبل اسی میں ہے کہ ہم اس کے اوّلین ماخذ کی طرف رجوع کریں" قیامت کے ہم سے یہ نہیں پوچھے گا کہ فلاں نے کیا کہا بلکہ وہ یہ پوچھے گا کہ قرآن اور سنّتِ نبوی نے جو کچھ کہا کہاں تک عمل کیا گیا" ۶ے

۴۔ ایضاً ص ۲۳۔ ۵۔ رشید رضا: تاریخ استاذ الامام، جزء اوّل قاہرہ ۱۳۴۴ھ

للشیخ محمد عبدہ (تالیف رشید رضا)۔ تفسیر المنار ۱۴۸ [illegible]

اجتہاد کے بارے میں محمد عبدہ کا خیال تھا کہ یہ فرائض اسلام میں شامل ہے کیونکہ بہت سے مسائل میں قرآن کی خاموشی ہی اس بات پر دلالت کرتی ہے ورنہ خدا کے علم سے کون سی چیز مخفی ہے؟ عبدہ کی نظر میں "اسلامی شریعت کی بنیاد انسانی عقل اور اس کی خودمختاری پر ہے جو انسانیت کو سن رشد پر پہنچنے کی وجہ سے حاصل ہوئی ہے بنابریں ان کا خیال ہے کہ شریعت کی بنیاد اجتہاد اور اولی الامر کی اطاعت پر ہے اور جو شخص اجتہاد سے روکتا ہے وہ گویا اللہ تعالیٰ کی بخشی ہوئی نعمت سے لوگوں کو روک کر اسلامی شریعت کے اس امتیازی ستون کو گرا رہا ہے اور اسلامی شریعت کو تمام ابعد میں آنے والی نسلوں اور زمانوں میں جاری وساری رہنے کے لئے غیر موزوں بنا رہا ہے۔ درحقیقت یہ ایک بہت بڑا جرم ہے جو ان حاملوں کی طرف سے اسلام کے خلاف کیا جا رہا ہے۔ ہمیں تعجب ہے کہ اس کے باوجود بھی یہ لوگ اپنے آپ کو علمائے اسلام میں شمار کرتے ہیں" مفتی صاحب کی نظر میں" یہ صورت اس لئے پیدا ہوتی ہے کہ سن رشد پر پہنچنے کے بعد ایک انسان سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ خود اپنے برے بھلے میں فرق کر سکے اور متعینہ مقصد کے تحت صحیح اقدام کر سکے"۔ [۸]

اجتہاد کا حق اولی الامر کو تفویض ہونا چاہئے اور یہ لوگ محمد عبدہ کے نزدیک صرف علماء یا حکمران طبقہ نہیں بلکہ۔۔۔ "اولی الامر سے مراد مسلمانوں میں سے اہل الحل والعقد کی جماعت ہے جو امراء، حکام، علماء، فوج کے سپہ سالاروں اور ان تمام زعماء و رؤساء پر مشتمل ہے جن کی طرف لوگ اپنی حاجات اور مصلحت عامہ کے لئے رجوع کرتے ہیں"۔ [۹]

اولی الامر آپس میں بحث و تمحیص کے بعد جس مشترکہ فیصلے پر پہنچیں گے وہی اجماع امت ہوگا۔ اس اجماع پر جو موجودہ دور میں عبدہ کے نزدیک پارلیمنٹ میں منعقد ہوگا، عبدہ یہ پابندیاں لگاتے ہیں: [۱۰]

۱۔ یہ لوگ ہم میں سے ہوں (اس خاص ملک کے مسلمان ہوں)۔

۲۔ جس امر کا فیصلہ کر رہے ہوں اس کے وہ مجاز ہوں یعنی عوام نے انہیں اس کی اجازت دے رکھی ہو اور یہ کہ ان کا فیصلہ اللہ کے حکم (قرآن) کے خلاف نہ ہو نہ رسول کی اس سنت کے خلاف جو تواتر سے ہم تک پہنچی ہے۔

۳۔ اس فیصلہ پر (ان میں بڑی حد تک) اتفاق ہو اور یہ کہ جس بات پر وہ متفق ہوں وہ مفاد عامہ میں سے

۸۔ تفسیر المنار ملخص از VI : ۲۰ - ۱۹م - V - ۹۰ - ۱۰۹

۹۔ تفسیر المنار V : ۴ - ۲۰۳ - ۱۰۔ تفسیر المنار V : ۱۸۱۔

۱۱۔ تفسیر المنار جلد پنجم طبع سوم ۱۳۷۴ھ ص ۱۸۱۔

ہو، نیز یہ کہ وہ معاملہ ایسا ہو جس میں انھیں پوری واقفیت حاصل ہو اور اس کا فیصلہ کرنے کا انہیں اختیار ہو۔ جہاں تک عبادات اور دینی عقائد کا تعلق ہے وہ اہل الحل والعقد کے دائرہ اختیار سے باہر ہیں۔ بلکہ اس بارے میں اللہ کا فرمان اور رسول اللہؐ کی تشریح ہی ماخذ ہو گی۔ اس میں کسی کو اپنے رائے زنی کی اجازت نہیں البتہ اس کے سمجھنے میں ہر ایک کو اپنی فہم و بصیرت سے کام لینے کا اختیار ہے۔

س اجتہاد جو تحلیل کے بعد بالآخر اُمت مسلمہ کے اجماع کی صورت اختیار کرے گا، اسلامی قوانین کا تیسرا مرجع ہے۔ لیکن یہ اجماع حرفِ آخر نہیں ہو گا بلکہ بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اس میں ترمیم کی جا سکے گی۔ اگرچہ قوانین ریتی بنیاد پر بنائے جائیں گے لیکن اگر کسی پارٹی نے اُمت کے مفاد کو بالائے طاق رکھ کر پارٹی کے مفاد کے یا مخصوص گروپ کے فائدے کے لئے کوئی ایسا قانون بنایا جو قرآن و سنت کی صریح تعلیمات کے خلاف ہو۔ اس کی اجازت نہیں دی جائے گی۔ [۱۳]

محمد عبدہٗ مذہبی اجارہ داری کے سخت مخالف تھے، یہی وجہ ہے کہ پارلیمنٹ میں وہ صرف مذہبی عالموں اور ملاؤں ہی نمائندگی نہیں دیتے بلکہ مختلف مکاتبِ فکر کے لوگوں اور ماہرین امور کو نمائندگی دینے کی سفارش کرتے ہیں۔ س کی وجہ یہ ہے کہ صدرِ اسلام میں معاشرے میں وہ پیچیدگیاں اور وسعتیں نہیں تھیں جو جدید دور میں رونما ہو گئیں ہیں۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ پہلے زمانے میں ایک ہی آدمی بیک وقت فوجی علوم سے بھی واقف ہو سکتا تھا، تجارت کے اُصول بھی جانتا تھا، قضاء کی خدمات بھی انجام دے سکتا تھا۔ مذہبی علوم کا ماہر بھی ہو سکتا ہے۔ لیکن عصر جدید میں ایک شخص بیک وقت ایک علم کا ماہر ہو سکتا ہے۔ لہٰذا بہتر یہی ہے کہ اولی الامر (پارلیمنٹ کے ممبر) متخصص (سپیشلسٹ) ہوں۔ پارلیمنٹ کے سامنے جو مسئلہ بھی آئے ماہرین کی رائے کے بعد ہی قانون سازی کا کام مکمل ہو۔

---

۱۲ - ایضاً صـ ۲۱۱ -

۱۳ - ایضاً صـ ۱۹۰ - ۱۹۱ -

المحیط البرہانی

فی

الفقہ النعمانی

عبد القدوس ھاشمی

اسلام آباد کے کتب خانہ میں ہر سال سینکڑوں نادر و نایاب کتابوں کا اضافہ
ادارہ تحقیقاتِ اسلامی
ہوتا رہتا ہے۔ اور چونکہ یہ کتب خانہ تحقیقاتی کام کرنے والوں ہی کے لئے مہیا کیا گیا ہے اس لئے زیادہ توجہ
اسلامی کتب اور خصوصاً اہم مراجع و مصادر کی طرف مبذول رہتی ہے، الحمد للہ کہ نو سال کی مساعی سے اب
اس کتب خانہ میں قیمتی، نادر اور کمیاب کتابوں کا ایک اچھا خاصا ذخیرہ مہیا ہو گیا ہے۔
کتب خانہ میں کتابیں چار طرح کی ہیں (۱) مطبوعات (۲) مخطوطات (۳) عکسیات (۴) مصورات
(میکروفلم)۔ اور ان میں سے ہر قسم میں بہت سی نادر و کم یاب کتابیں ہیں، مخطوطات میں بہت سی
کتابیں ایسی بھی موجود ہیں جن کا کوئی دوسرا نسخہ دنیا میں کسی اور جگہ موجود نہیں ہے، اسی طرح مصورات
میں بعض ایسی کتابوں کے فلم بھی ہیں جن کا واحد نسخہ یورپ یا ایشیا میں صرف اس جگہ موجود ہے جہاں سے اس
کی فلم حاصل کی گئی ہے۔
پچھلے دنوں فقہ حنفی کی مبسوط اور جامع و نادر کتاب المحیط البرہانی فی الفقہ النعمانی کا اضافہ
کتب خانہ کے شعبۂ مصورات میں ہوا۔ اور اب یہ نادر کتاب کتب خانہ کے شعبۂ مصورات میں فلم ۲۴۲،
۲۴۳، ۲۴۴ اور ۲۴۵ کی شکل میں موجود ہے۔
اس کتاب کی وسعت و ضخامت کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ ۱۶ × ۱۰ انچ کی بڑی تقطیع
پر باریک حروف میں فی صفحہ ۳۵ سطروں میں لکھا ہوا یہ نسخہ چار جلدوں میں ہے، اور مجموعی طور پر اس کی
ضخامت ۲۹۴۲ صفحات ہے۔ اور اس کی ندرت و کم یابی کا اندازہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ ساری دنیا میں
اس کے صرف دو یا تین مکمل قلمی نسخے پائے جاتے ہیں۔ اس کا وہ قلمی نسخہ جس سے یہ فلم تیار کیا گیا ہے حضرت

پیر محمد اعظم صاحب خانقاہ گڑھی افغاناں ضلع راولپنڈی کے پاس ہے۔ اور ان کی عنایت و اجازت اس کا فلم حاصل کیا گیا ہے۔

اس وقت کتاب المحیط البرہانی اور اس کے عظیم المرتبت مصنف برہان الشریعۃ البخاری کا تذکرہ مقصود ہے۔ کتاب کی اہمیت اور اس کے قلمی نسخوں کا حال لکھنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پہلے حضرت مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا مختصر حال لکھا جائے۔

مصنف | الامام الفقیہ برہان الشریعۃ برہان الدین ابو المعالی محمود بن احمد بن عبد العزیز ابن مازۃ المرغینانی البخاری المتولد ۵۵۱ ہجری والمتوفی ۶۱۶ ہجری۔

نسلاً یہ ترک تاتاری تھے اور عمر مازۃ الاول کے اس خاندان سے تعلق رکھتے تھے جو امرائے آل برہان کے نام سے ۴۵۰ ہجری سے ۶۰۴ ہجری تک بخارا اور بلاد ماوراء النہر کے بہت بڑے علاقہ پر فرمان روا رہے، اللہ تعالیٰ نے اس خاندان کو دولتِ دنیا سے بھی نوازا تھا اور دولتِ دین سے بھی، اسے جہاں حکومت و فرمان روائی کی شوکت و حشمت حاصل تھی وہاں اس کے بہت سے افراد کو علم، تقویٰ اور زہد کی نعمت بھی عطا ہوئی تھی، ایسے بہت کم خاندان ہوں گے جن کے افراد کے احوال دیکھ کر کوئی بے ساختہ کہہ اٹھے کہ این خانہ ہمہ آفتاب است۔ برہان الشریعۃ محمود البخاری کا گھرانہ ایسا ہی گھرانہ تھا، ان کے چند قریبی رشتہ داروں کے نام سنیئے، یہ سب اپنے اپنے وقت میں علم و فقر اور زہد و تقویٰ میں ضرب المثل تھے۔

تاج الدین الصدر السعید احمد بن عبد العزیز ابن مازۃ (برہان الشریعۃ کے والد بزرگوار) عدالت عالیہ کے قاضی، اپنے زمانہ کے عظیم المرتبت فقیہ و قانون دان اور نہایت پرہیزگار تھے۔ نامی گرامی استاذ وقت شمس الائمۃ ابو حنیفۃ الاصغر بکر بن محمد الزرنجری المتوفی ۵۱۲ھ کے شاگرد رشید، اور فقہ حنفی کی مشہور و مستند کتاب ہدایہ کے مصنف امام علی بن ابی بکر الفرغانی المرغینانی المتوفی ۵۹۳ھ کے استاذ تھے۔ یہ اپنے وقت کے اولیاء اللہ میں شمار ہوتے تھے اور وفات کے بعد صدیوں ان کی قبر زیارت گاہ اہل علم و نظر تھی، اب نہ جانیں کیا حال ہے۔

حسام الدین الصدر الشہید ابو محمد عمر بن عبد العزیز ابن مازہ الشہید ۵۳۶ھ (برہان الشریعۃ کے حقیقی چچا) صاحب الفتاوی الصغری والکبری والمنتقی فی الفقہ جنہیں کفار نے بمقام سمرقند شہید کر دیا تھا، اس علاقہ کے مقبول عالم اور زبردست مجاہد تھے، ان کے علم و عمل کی بڑی شہرت تھی اور وہ اپنے دور کے رئیس الفقہاء

ما ذ الاساتذہ تھے، ہدایہ کے مصنف شیخ الاسلام علی المرغینانی نے ان ہی سے فقہ کا علم حاصل کیا تھا۔ عبدالعزیز بن عمر بن مازہ، برہان الائمۃ، امام سرخسی کے مایۂ ناز شاگرد، برہان الشریعۃ کے جد امجد تھے جنہیں ہی میں سلطان سنجر بن ملک شاہ سلجوقی نے ائمۃ الکبیر کا خطاب دے کر سمرقند کا قاضی القضاۃ مقرر کیا۔ علم وفضل اور زہد و اتقاء کی وجہ سے محترم ومکرم تھے اور اس عہد میں علاقہ ماوراء النہر کے استاذ شمار ہوتے تھے۔

سی طرح برہان الشریعۃ کے نانا اور ماموں بھی بڑے بڑے مشائخ فقہاء اور صاحبان علم وفضل تھے جن کی کتابوں سے مصنف خزانۃ الواقعات وخلاصۃ الفقہ افتخار الدین طاہر البخاری جیسے علماء وفقہاء نے استفادۂ علم وعرفان کیا تھا۔

برہان الشریعۃ محمود صاحب المحیط البرہانی اس خانوادۂ فضل وکمال میں بمقام مرغینان ضلع فرغانہ، ماوراء النہر، ۵۵۱ ہجری (۱۱۵۶ شمسی) میں پیدا ہوئے۔ تعلیم وتربیت اپنے والد بزرگوار تاج الدین احمد سے حاصل کی۔ اور ان کے علاوہ دیگر علمائے وقت سے بھی تعلیم پائی۔ اس زمانہ میں مرغینان، فرغانہ، سمرقند بخارا مرکز علوم وفنون تھے۔ اور خود ان کے دادا عبدالعزیز برہان الائمہ کا قائم کردہ مدرسہ بہترین اساتذہ ماہرفن علماء سے بھرا ہوا تھا۔ ظہیر الدین المرغینانی، فخر الدین قاضی خان اور فقہ حنفی کی مقبول، مشہور کتاب ہدایہ کے مصنف علی بن ابی بکر الفرغانی اور رکن الدین الحمیدی جیسے اعیان فقہاء ہزاروں ہی کی تعداد اس مدرسہ سے مستفیض ہوئے ہیں۔

صاحب المحیط البرہانی نے مرغینان وفرغانہ کے مراکز علوم سے استفادہ کے علاوہ بخارا، سمرقند اور دیگر ممالک کا سفر کر کے اس عہد کے عظیم المرتبت اساتذہ سے کسب فیض کیا۔ یہاں تک کہ یہ اپنے وقت کے ذہین ترین قانون دان، بے مثال اصولی اور قانونی ہونے کے علاوہ ماہر فقیہ شمار کئے جانے لگے۔ انھوں نے مفتی اور منصف کی خدمات بھی انجام دی ہیں۔ ذاتی سیرت وکردار کے اعتبار سے یہ ایک متواضع، متورع اور عابد وزاہد تھے جن لوگوں نے ان کا تذکرہ کیا ہے، ان کے علم کی وسعت اور عمل کی استواری کے ساتھ ساتھ ان کی سنجیدگی اور فہم وذکاء کا ذکر بھی کیا ہے۔ مولانا عبدالحی فرنگی محلی نے اپنی کتاب الفوائد البہیہ میں ان کے متعلق لکھا ہے:

کان من کبار الائمۃ واعیان فقہاء الامۃ اماما ورعاً مجتہداً متواضعاً عالماً کاملاً بحراً زاخراً

حبراً فاحبراً۔

فقیر محمد جہلمی نے حدائق الحنفیہ میں ان کا ذکر اس طرح کیا ہے:

"محمود بن صدر السعید تاج الدین احمد بن صدر کبیر برہان الدین عبدالعزیز بن عمر بن مازہ صاحب محیط برہانی، برہان الدین لقب تھا، ائمہ کبار اور فقہائے نامدار میں سے ہیں۔ امام مجتہد ورع متواضع، عالم کامل اور بحر زاخر تھے"

مولانا عبدالحی فرنگی محلی نے التعلیق السنیہ میں لکھا ہے کہ:

عدہ ابن کمال باشا من المجتہدین فی المسائل۔

اور حق یہ ہے کہ محیط برہانی کے مطالعہ سے علامہ احمد بن سلیمان المعروف بہ ابن کمال پاشا الرومی المتوفی ۹۴۰ھ کا یہ قول بالکل صحیح ثابت ہوتا ہے۔ محیط برہانی کے مصنف اپنی باریک بینی اور نکتہ آفرینی میں مجتہد ہی نظر آتے ہیں۔

امام برہان الشریعۃ محمود صاحب محیط برہانی کا انتقال بمقام بخارا ۶۱۶ھ مطابق ۱۲۱۹ عیسوی میں ہوا۔ اور اسی سال حلب (شام) میں دوسرے حنفی فقیہ علامہ افتخار الدین عبدالمطلب بن الفضل الہاشمی العباسی کا بھی انتقال ہو گیا۔ یہ بزرگ بھی اپنے دیار میں رئیس الفقہاء کا مقام رکھتے تھے اور بہترین قانون دان شمار ہوتے تھے۔

صاحب محیط برہانی نے اپنی وفات کے بعد سینکڑوں ایسے تلامذہ چھوڑے جو علم وفضل کے حامل تھے اور زمانۂ مابعد میں آفتاب و ماہتاب ہو کر چمکے۔ ان ہی میں ان کے فرزند صدر الاسلام طاہر بن محمود المرغینانی بھی تھے، انھوں نے اپنے والد بزرگوار سے تعلیم کی تکمیل کرنے کے علاوہ اُس وقت کے بہت سے علماء سے بھی استفادہ کیا تھا جن میں مشہور کتاب فتاویٰ قاضی خان کے نامور مصنف قاضی خان حسن بن منصور الاوزجندی المتوفی ۵۹۲ھ بھی شامل ہیں۔ صدر الاسلام طاہر کا مجموعۂ فتاویٰ اور اُن کی کتاب الفوائد الفقہیہ ایک زمانہ تک متداول و معتبر کتابوں میں شمار ہوتی تھی۔

برہان الشریعۃ نے درس و افتاء کے علاوہ حسب ذیل تصانیف بھی اپنی یادگار چھوڑی ہیں۔ ممکن ہے کہ ان کتابوں کے علاوہ ان کی اور بھی تصانیف ہوں کیونکہ کوئی تذکرہ نگار اُن کی تمام تصانیف کی فہرست نہیں دیتا، دو چار کتابوں کے نام لکھنے کے بعد وغیر ذلک لکھ کر ختم کر دیتا ہے۔ بہرحال مختلف

نگاروں کے بیان سے اُن کی تصانیف کی جو فہرست بن سکی درج ذیل ہے:

- المحیط البرھانی فی الفقہ النعمانی۔
- ذخیرۃ الفتاوی (الذخیرۃ البرھانیۃ)۔
- تتمۃ الفتاوی۔
- شرح الزیادات للامام محمد بن حسن الشیبانی المتوفی ۱۸۹ھ۔
- شرح الجامع الصغیر
- شرح ادب القضاۃ لابی بکر احمد بن عمرو الخصاف المتوفی ۲۶۱ھ۔
- الطریقۃ البرھانیۃ۔
- الفتاوی البرھانیۃ۔
- الواقعات فی الفقہ۔
- الوجیز فی الفقہ۔
- التجرید فی الفروع۔

مراجع | مندرجہ بالا مختصر احوال مصنف کے لئے ملاحظہ ہو:-

۱ - الفوائد البھیۃ فی تراجم الحنفیۃ لابی الحسنات محمد عبد الحی اللکنوی، طبع القاہرہ ۱۳۲۴ھ ص ۲۴ و ص ۹۸ و ص ۱۴۹ و ص ۱۸۹ و ص ۲۰۵۔

۲ - ہدیۃ العارفین لاسماعیل باشا البغدادی، طبع استنبول ۱۳۷۱ھ ج ۲ ص ۴۰۴۔

۳ - الاعلام لخیر الدین الزرکلی، طبع القاہرہ ۱۳۷۱ھ ج ۸ ص ۳۶۔

۴ - تذکرۃ النوادر للسید ہاشم الندوی، طبع حیدر آباد الدکن ۱۳۵۰ھ ص ۶۰۔

۵ - حدائق الحنفیہ مصنفہ فقیر محمد جہلمی طبع لکھنؤ ۱۳۲۴ھ ص ۲۴۱۔

۶ - تاریخ ادبیات عرب مصنفہ بروکلمان طبع لیڈن ۱۹۳۷ شمسی و ۱۹۳۸ شمسی ضمیمہ ۱ ص ۷۴۲ و ضمیمہ ۲ ص ۹۵۳۔

۷ - الاسرۃ الحاکمۃ مترجمہ ذکی محمد حسن بک طبع القاہرہ ص ۳۱۹ و ص ۴۰۶۔

۸ - کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون لمصطفیٰ حاجی خلیفہ چلبی طبع استنبول ۱۳۶۲ھ، اسماء الکتب بہ ترتیب حروف تہجی۔

۹ - ایضاح المکنون لاسماعیل پاشا البغدادی طبع استنبول ۱۳۶۴ھ ” ” ”

- تاریخ حلب الشہباء الراغب الطباخ ۔ طبع حلب ۱۳۴۳ھ ص ۳۴۱۔
- الجواہر المضیئۃ لعبد القادر القرشی، طبع حیدرآباد الدکن ۱۳۳۲ھ ص ۴، و ص ۲۹۱۔

محیط برہانی | مصنف کی جس تصنیف کا تعارف مقصود ہے وہ اُن کی کتاب المحیط البرہانی ہے۔ اس کتاب کا ذکر کرتے ہوئے حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں لکھا ہے:۔

المحیط البرہانی فی الفقہ النعمانی للشیخ الامام العلامۃ برھان الدین محمود بن تاج الدین احمد بن الصدر الکبیر برھان الائمۃ عبد العزیز ابن مازۃ البخاری الحنفی المتوفی سنہ ۶۱۶ھ وھو ابن اخی الصدر الشہید حسام الدین فی مجلدات، ثم اختصرہ وسماہ الذخیرۃ۔ و اکثر اما یغالط الطلبۃ فیظنون ان صاحب المحیط البرھانی الکبیر ایضاً رضی الدین محمد بن محمد السرخسی ولیس کذلک،

اولہ:۔ الحمد للہ خالق الاشباح بقدرتہ وخالق الاصباح برحمتہ ۔ الخ

قال ابن الحنائی تتبعت ترجمتہ فی کتب الطبقات فلم اظفر واصحابنا یفرقون بین المحیطین فیقولون للکبیر المحیط البرھانی وللصغیر المحیط السرخسی ۔

حاجی خلیفہ نے مصنف کی دوسری کتاب الذخیرۃ البرھانیہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:۔

اختصرھا من کتابہ المشھور بالمحیط البرھانی وکلاھما مقبول عند العلماء۔

مولانا عبد الحی فرنگی محلی نے الفوائد البھیۃ فی تراجم الحنفیہ (ص ۲۰۶) میں المحیط البرھانی کا ذکر [illegible] کیا ہے:۔

[illegible] ابن امیر الحاج الحلبی فی حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی فی شرح الدیباجۃ وفی بحث الاغتسال انہ لم یقف علی المحیط البرھانی ونقل صاحب البحر الرائق عنہ انہ مفقود فی دیارنا ثم حکم بانہ لا یجوز الافتاء منہ واستند لما ذکرہ ابن الھمام انہ لا یحل النقل من الکتب الغریبۃ کما مرمنا نقلہ فی ترجمۃ رضی الدین محمد بن محمد السرخسی و ظن بعضھم ان حکمہ بعدم جواز الافتاء منہ لکونہ جامعاً للرطب والیابس وبناء علیہ ذکرتہ فی رسالتی النفع الکبیر فی عداد الکتب الغیر المعتبرۃ ثم لما منحنی اللہ مطالعتہ رأیتہ کتاباً نفیسا مشتملاً علی مسائل معتمدۃ متجنبا عن المسائل الغریبۃ الغیر المعتبرۃ الا فی مواضع قلیلۃ

ومثله واقع في كتب كثيرة فوضح لي ان حكمه لعدم جواز الافتاء منه ليس الا لكونه من الكتب
الغريبة المفقودة الغير المتداولة لا لامر في نفسه ولا لامر في مصنفه

ہی کتابیں ہیں جن کے نام المحیط ہیں اور بہت سے فنون میں المحیط نام کی کتابیں ملتی ہیں، لمحیط فی اللغۃ لاسماعیل بن عباد الصاحب الوزیر المتوفی ۳۸۵ھ، المحیط فی اللغۃ لعبد الملک المؤذن الہروی المتوفی ۴۸۹ھ، المحیط فی اللغۃ لاحمد بن سلیمان المعروف بابن کمال پاشا نی ۹۴۰ھ، اسی طرح علم کلام اور دوسرے فنون میں بھی المحیط کے نام کی متعدد کتابیں موجود علم فقہ میں بھی متعدد محیطات ہیں، مثلاً محیط زندوستی، محیط الاربلی، محیط شرح الوسیط، محیط سی، محیط الجوینی وغیرہ ۔

اس صورت حال کی وجہ سے لوگوں کو محیط کے پہچاننے میں وہ غلطی ہوئی جس کی طرف حاجی خلیفہ دلہ بالا عبارت میں اشارہ کیا ہے۔ اس پر مزید یہ کہ ان ہی برہان الدین صاحب المحیط البرہانی کے ذہ سے استفادہ کرنے والے متاخر حنفی فقیہ رضی الدین محمد بن محمد السرخسی المتوفی ۶۷۱ھ نے فقہ میں تین بڑی چھوٹی کتابیں المحیط الکبیر، المحیط الوسیط اور المحیط الصغیر کے نام سے تالیف کیں، یہ کتابیں مصر وشام میں پھیل گئیں، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ محیط برھانی جو محیط نام کی ساری کتابوں سب سے بڑی اور سب سے بہتر کتاب تھی، اس کی اور اس کے مصنف کی تمییز میں طلبہ کو اشتباہ ح ہوا۔ ایک وجہ یہ بھی تھی کہ المحیط البرھانی اتنی بڑی اور اس قدر ضخیم کتاب ہے کہ اس کی نقل مل کرنا کچھ آسان کام نہ تھا، جو لوگ تعلیم وتعلم میں مشغول تھے، اُن میں سے بہت ہی کم لوگوں کو یہ ب مل سکی، حتیٰ کہ ابن امیر الحاج اور ابن نجیم جیسے فقہاء بھی اس کے مطالعہ کا موقع نہ پاسکے۔

محولہ بالا عبارت میں مولانا عبدالحی فرنگی محلی کے بیان پر غور فرمائیے، فرماتے ہیں کہ "ہم نے اپنے لہ النفع الکبیر میں دوسروں کے (یعنی جن کو یہ کتاب نہیں ملی تھی) اُن کے بیان کی بنا پر اس کتاب کتب غیر معتبرہ کی فہرست میں لکھ دیا تھا، مگر جب اللہ تعالیٰ کی عنایت سے مجھے اس کتاب کے دیکھنے مطالعہ کرنے کا موقع ملا تو پتہ چلا کہ یہ تو بڑی نفیس کتاب ہے۔"

فقہ حنفی میں امام محمد کی متون ستہ یا ظاہر الروایہ کے بعد جب تصنیف وتالیف کی طرف توجہ ئی تو عموماً دو طرح کی کتابیں لکھی گئیں۔ اول وہ کتابیں جو کسی خاص موضوع سے متعلق تھیں، مثلاً

صلوٰۃ، صوم، زکوٰۃ، وصیت وغیرہ پر۔ دوم وہ کتابیں جو فقہ کی چاروں اقسام، عبادات، مناکحات، معاملات اور متفرقات پر مشتمل تھیں۔ اس دوسری قسم میں درسی ضروریات کے لئے مختصر متون بھی تیار کئے گئے اور مفصل کتابیں بھی۔ ان مفصل کتابوں میں سب سے بڑی کتاب جو اس وقت ہمارے ہاتھوں میں ہے امام سرخسی کی المبسوط ہے۔ اور اس کے بعد سب سے وسیع اور بعض اعتبارات سے المبسوط سے بھی زیادہ کارآمد کتاب المحیط البرہانی ہے۔ ان کتابوں کی قانون اسلامی میں وہی حیثیت ہے جو یورپ کی قوانین میں کوڈ آف جسٹینین یا برطانوی مجموعۂ قوانین میں سول لا اور کریمنل لا کے وسیع مجموعوں اور شروح کی ہے۔

المحیط البرہانی کے مطالعہ سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ مصنف کی نظر فقہ اور فتاوی پر نہایت وسیع ہونے کے علاوہ خود ان کا ذہن بہت ہی غیر معمولی حد تک نکتہ آفریں اور دقیقہ رس واقع ہوا تھا۔ فقہی اور قانونی موشگافیوں میں اتنی دقیق نظر کی مثال شاید بہت ہی کم نظر آسکے۔ ذلک فضل اللہ یوتیہ من یشاء۔

اس عظیم الشان کتاب کی تالیف کا خیال مصنف کو کس طرح پیدا ہوا، اس کے لئے وہ اپنی کتاب میں حمد و نعت اور تعریف و توصیف صحابہ و تابعین رضوان اللہ علیہم اجمعین کے بعد لکھتے ہیں کہ:

ولم یزل العلم موروثا من اول لآخر و منقولا من کابر لکابر حتی انتھی الی جدی و الی والدی السعیدین الشہیدین فکانہم شرحوا ما بقی من الفقہ مجملا ...... وقد وقع فی رائی ان اتشبہ بہم بتالیف اصل جلیل یجمع جل الحوادث الحکمیۃ والنوازل الشرعیۃ لیکون عونا لی فی حال حیاتی و احسانا لی بعد وفاتی وقد انضم الی ہذا الرائی التماس بعض الاخ فقابلت التماسہم بالاجابۃ وجمعت مسائل المبسوط والجامعین والسیرین والزیادات والحقت بہا مسائل النوادر والفتاوی والواقعات وضممت الیہا من الفوائد التی استفدت من والدی و من مشائخ زمانی واثبت اکثر المسائل بدلائل یعول علیہا وسمیت الکتاب بالمحیط۔

اس عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کتاب کی تالیف کا اولین مقصد مصنف کے نزدیک یہ تھا کہ ان کے جو فرائض ان کے ذمہ ہیں ان کی انجام دہی میں یہ کتاب ان کے لئے ممد و معاون ثابت ہو اور مصنف ایک متقی و پرہیزگار عالم تھے اس لئے وہ اپنے اس عمل سے اپنے اعمالِ صالحہ میں ایک ا

پاتے ہیں۔ اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کے سامنے نادر الروایہ اور الرازی کی شروح کے علاوہ بزرگوں کے افادات بھی ہیں۔ اور انھوں نے مسائل کے ساتھ ہی دلائل کا بھی اندراج کیا ہے۔

المحیط البرہانی کے مطالعہ سے ہر شخص مصنف رحمہ اللہ کے اس بیان کی تصدیق کرے گا کہ انھوں نے اپنی غیر معمولی قابلیت اور مخلصانہ مشقت کے ذریعہ دنیا کو فقہ اور قانون کی ایک ایسی کتاب عطا کی جو بہت سے اعتبارات سے اپنی مثال آپ ہے۔

مخطوطات | جہاں تک ہمارے ناقص علم کا تعلق ہے ہم کو اس کتاب کے طبع ہونے کی کوئی اطلاع نہیں ہے۔ غالباً یہ کہیں چھپی نہیں ہے۔ مولانا سید ہاشم ندوی نے ایسی کتابوں کا ایک مختصر تذکرہ مرتب کیا ہے جو ان کے خیال میں طبع ہونے کے قابل ہیں مگر ابھی تک طبع نہیں ہوئی ہیں۔ اس تذکرہ میں بر محیط برہانی کا بھی ذکر ہے۔ مولانا نے اس کے بعض ناقص و کامل نسخوں کی اطلاع بھی درج کی ہے۔ لیکن گڑھی افغاناں کے اس نسخہ کی اطلاع اُن کو نہیں مل سکی ہے جس سے ہم نے میکروفلم حاصل کیا ہے۔ نادر مخطوطات جو عام اور مشہور کتب خانوں میں موجود ہیں اُن کے متعلق اطلاعات تو کسی نہ کسی طرح مل جاتی ہیں لیکن شخصی ملکیت میں جو نوادر کتب ہیں اُن کے متعلق اطلاعات شاید و باید ہی ملتی ہیں۔ ہم آخر میں اس کتاب کے اُن قلمی نسخوں کا ذکر کریں گے جو مولانا موصوف کی کتاب تذکرۃ النوادر اور دوسرے ذرائع سے ہمیں معلوم ہو سکے ہیں۔ لیکن یہ ممکن ہے کہ ان نسخوں کے علاوہ بھی کچھ نسخے اہل علم حضرات کے پاس یا بعض ایسے کتب خانوں میں ہوں جن کی ہمیں اطلاع نہیں ہے۔ بہر حال یہ کتاب اپنی ضخامت کے باعث نوادر میں شمار ہوتی ہے اور اس کے مکمل نسخے نہایت کمیاب ہیں۔

نسخہ فاضلیہ | گڑھی افغاناں میں مسجد ... میں ایک کتب خانہ ہے جو اپنے فاضل بانی کے نام نامی سے منسوب ہو کر کتب خانہ فاضلیہ کے نام سے موسوم ہے۔ یہ درسی اور غیر درسی کتابوں اور رسالوں کا مختصر سا کتب خانہ ہے اس میں تقریباً ۱۴۵۰ کتابیں ہیں۔ اکثر مطبوعات اور متداول کتابیں ہیں، چند مخطوطات بھی ہیں جو زیادہ تر مطبوعہ کتابوں کے قلمی نسخے ہیں۔ ان ہی قلمی نسخوں میں المحیط البرہانی کا نسخہ بھی ہے۔ چونکہ اس خاندان ارشاد میں اہل علم بزرگ ہوتے رہے ہیں اور موجودہ بزرگ حضرت پیر محمد اعظم صاحب بھی صاحب علم ہیں اس لئے کتب خانہ کی طرف توجہ مبذول رہی ہے اور کتابیں اچھی حالت میں ہیں۔ یہ نسخہ بھی بڑی اچھی حالت میں ہے۔ اس کا حال لکھا جاتا ہے۔

المحیط البرہانی فی الفقہ النعمانی لبرہان الدین محمود الحنفی المتوفی ۵۵۱ھ/۱۱۵۶ شمسی و

فی ۶۱۶ھ/۱۲۱۹ شمسی۔

زبان ——— عربی۔

فن ——— فقہ حنفی۔

اجزاء ——— چار جلدیں۔

تقطیع $\frac{16 \times 10}{13 \times 6\frac{1}{2}}$ ۔ حجم ۲۹۴۲ صفحات۔ سطر فی صفحہ ۲۵۔ خط نسخ صاف بقدر ما یقراء اور

کہیں نستعلیق شکستہ مگر صاف۔ عنوانات سرخ۔ روشنائی سیاہ صمغ دودی۔ قلم کلک واسطی۔

دستی قطنی قسم سمرقندی مسحوق، بادامی۔

ءا: الحمد للہِ خالق الاشباح بقدرتہ وفالق الاصباح برحمۃ شارع الشرائع بفضلہ و

مبدع البدائع بطولہ منزل الکتب علی الانبیاء ومنشئ الشہب فی السماء مالک الرقاب

ومعید الصواب الخ۔

ام: یجب ان لا یقع فی عتق الشری قبل القبض کما فی غیرہا من البیوع الفاسدۃ والجواب

عنہ ماذکرنا انہ فاسد الا انہ فی الفساد دون سائر العقود الفاسدۃ وذلک ان یوجب

وہذا العقد قبل القبض ملکا موقوفاً لا یوجب غیرہا من الغیر الفاسد۔ الحمد لولیہ والصلوۃ

علی نبیہ۔

ب: محمد بن محمد صادق الاسترآبادی الہزارجیری۔

م کتابت: قریہ البیۃ بک در نزدیکی شہر بخارا، قرب مزار مرقد منور خواجہ بہاء الدین حسن زرفشان

ودر رباط ارکنجہا۔

ت کتابت: ایک سال اور پانچ مہینے (۱۷ ماہ)۔

م کتابت: یکم ربیع الثانی ۱۱۸۲ ہجری (مطابق دوشنبہ ۱۵ اگست ۱۷۶۸ شمسی)۔

یں: اس نسخہ پر کتب خانہ فاضلیہ کی جدید مہر بخط نستعلیق (ربڑ کی مہر) کے علاوہ دو قسم

کی قدیم مہریں پیتل کی سیاہ روشنائی سے لگی ہوئی ہیں، زمین سیاہ اور حروف خوشخط

نستعلیق ہیں۔

ں : جلد اوّل پر دو جگہ گول مہریں ہیں جن میں ہے ۔ العبد الضعیف خواجہ محمد عبدالستار بن قاضی مرزا عارف علی ۔

م : چھوٹی ہشت پہل مہر ہے ۔ جلد آخر کے پانچ صفحات پر حاشیہ ہے ، اس میں لکھا ہے :

واقف این نسخہ از بہر صمد   خدائے دادہ اش اسمش محمد

نی جلد کے اختتام پر کاتب نے حسبِ ذیل عبارتیں لکھی ہیں :

۔ فی التاریخ عزۃ شہر ربیع الثانی ۱۱۸۲ھ مم م

ا ۔ بتوفیق خدا و بحرمت ارواح پاک مصطفٰے

بہ ہمت سپردم کہ ہست ہادی ما

نہ گرفتہ ام دقیقہ نوم و آرام

بہ توفیق کہ داد خدائے لاینام

تا رساندم کتاب محیط را اتمام

دو جلد کتاب محیط شد تمام بیک سال و پنج ماہ

۲ ۔ بحسب خواہش علم العلماء والفضلاء محمد خدا ے داد بشانہ ظل سبحانی طول اللہ عمرہ ابن خواجہ علی
در بناء من محال الارکنج فی القریۃ البینۃ بک در نزدیکی شہر بخارا قرب مزار مرقد منور خواجہ بہاء الدین
زرفشان حسن خواجہ در رباط ارکنجہا در یک سال و پنج ماہ کتاب محیط را بدون آرام مع سعی
تمام باتمام رسانیدم بہ امید آنکہ جناب رب العالمین بحرمت ارواح پاک خیر المرسلین و
اہل بیتہ الطیبین الطاہرین و بحرمت جمیع ارواحان پاک دین متین و جمیع بندگان از مسلمانان
گویندۂ کلمۂ لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ، کہ از بند بندگی و غمیں انشاء اللہ تعالےٰ
ہمہ را کند خلاص و رسانند بمراد بحق محمد و آلہ الامجاد ؛ یا رب دعائے خستہ دلان مستجاب کن ، والدعا
آمین از مسلمین و مسلمات و از مؤمنین و مؤمنات ۔

۴ ۔ بہ امید آں کہ از بند غم کند مرا آزاد

اول بہ نام نامی آن واحدے کہ کرد علم را بنیاد

دوم بحرمت ارواح احمدے کہ دین اسلام داد

سوئیم بنام اسم شریفش کہ ہست خداے داد

۵ ۔ از ہر کہ خواند دعا طمع دارم

زانکہ من بندۂ گنہگارم
نوشتم خط کہ ماند یادگار
من نمانم خط بماند یادگار

کتبہ الحقیر الفقیر المذنب العاصی محمد بن محمد صادق استرآبادی الہزارجیری۔

اگرچہ یہ نسخہ اس وقت چار ضخیم جلدوں میں ہے لیکن کاتب نے اسے دو جلدوں میں لکھا اس لئے اوراق پر جو اعداد درج ہیں وہ ابتداء سے شروع ہوکر دوسری جلد میں مسلسل چلتے ہیں او آخری ورق پر ۸۸۷ کا عدد ہے پھر تیسری جلد کی ابتداء میں ایک سے شروع ہوکر چوتھی جلد میں مسلسل چلتے ہیں اور آخری ورق پر ۵۸۴ کا عدد ہے۔ اس طرح یہ مکمل کتاب ۱۴۷۱ اوراق یا ۲۹۴۲ صفحات پر مشتمل ہے۔

پہلی اور دوسری جلدوں پر کوئی فہرست نہیں ہے، تیسری جلد کی ابتداء میں دس صفحات پر ایک فہرست الواب لبقید صفحات موجود ہے۔ لیکن یہ فہرست اصل کتاب کے کاتب محمد بن محمد صادق استرآبادی کی لکھی ہوئی نہیں ہے بلکہ گیارہ سال کے بعد دوسرے شخص نے بنائی ہے۔ چنانچہ فہر کے اختتام پر یہ عبارت تحریر ہے:

تم کتابۃ فہرست المجموعۃ الثانیہ من المحیط للاحکام المفصل للحلال والحرام، الله لصاحبہ مادامت اللیالی والایام علی ید اضعف الخلائق والانام الراجی الی رحمۃ ربہ الا علی الدوام محمد مراد بن خدائے پیری وزیری فی تاریخ ۱۱۹۳ من ھجرۃ النبی صلی الله وعلی آلہ مادام اولاد الصفی، ومجموع عدد اوراقہا ھذا ۵۸۴ ۔

افسوس ہے کہ بڑی تلاش وجستجو کے باوجود حضرت خواجہ بہاء الدین حسن زرفشان کا تذکرہ مل سکا، اور نہ ہم یہ بتا سکتے ہیں کہ کاتب محمد بن محمد صادق استرآبادی الہزارجیری کون شخص ہے بخارا اور اس کے گرد ونواح پر نادر شاہ کے مقرر کردہ والی تنگیر خان کو امیر ابومحمد نے ۳ میں نکال دیا تھا، اور اس کے بعد طوائف الملوکی پیدا ہوگئی تھی، ۱۱۸۲ھ میں یہاں مقامی امراء کا تھی، معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں محمد خدائے داد فرماں روا ہو، کیونکہ کاتب کی تحریر سے یہی ہوتا ہے۔ اور اسی نے کاتب سے یہ نسخہ لکھوا کر وقف کیا ہو جیسا کہ مہر سے ظاہر ہے۔

یہ نسخہ محمد خدائے داد نے کاتب سے لکھوایا اور وقف کر دیا تھا، اس لئے اس پر تملیک کی ع

مہریں جو عام طور پر قدیم مخطوطات پر ملتی ہیں، نہیں ہیں۔ بلکہ وقف کی مہریں کئی صفحات کے حواشی پر ثبت ہیں۔ خواجہ محمد عبدالستار بن قاضی مرزا عارف علی کی گول بڑی مہر جو جلد اول کے دو صفحات پر ہے، یقیناً بہت مابعد کی ہے۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ خواجہ محمد عبدالستار کون بزرگ تھے۔

کاتب نے کہیں یہ ظاہر نہیں کیا کہ نسخہ منقول عنہا کب کا لکھا ہوا تھا۔ اور کاتب کو کیسے ملا تھا۔ البتہ یہ لیا جا سکتا ہے کہ اس نسخہ کا کاتب اچھا خاصا تعلیم یافتہ شخص تھا۔ کتابت کی غلطیاں بہت زیادہ نہیں نظر آئیں۔ اور یہ منقول عنہا نسخہ اس وقت قریہ البیتہ تک کی رباط ارکنجا میں موجود تھا۔

دوسرے نسخے اس کتاب کے دوسرے نسخوں کی اطلاع جو ہمیں حاصل ہو سکی ہے وہ یہ ہے:

۱۔ کتب خانہ شیخ الاسلام مدینہ منورہ میں محیط برہانی کا ایک مکمل نسخہ مکتوبہ ۱۰۹۵ھ موجود ہے۔

۲۔ کتب خانہ مدرسہ مظاہر العلوم سہارنپور میں ایک جدید الخط نسخہ ہے جو غالباً مدینہ منورہ کے نسخہ سے منقول ہے۔

۳۔ کتب خانہ ایا صوفیا استنبول میں ۱۴۰۶ سے ۱۴۱۵ اس کی مختلف جلدیں اور مختلف حصے ہیں مگر سب مل کر بھی مکمل نسخہ نہیں ہوتا۔

۴۔ مکتبہ ینی جامع استنبول میں اس کی چھ جلدیں ہیں ۵۴۸ سے ۵۵۴، یہ جملہ جلدیں مل کر کتاب کا تقریباً نصف ہوتی ہیں۔

۵۔ مکتبہ عاشر آفندی استنبول میں جلد ۱-۲-۳ تین جلدیں ہیں۔

۶۔ مکتبہ حمیدیہ استنبول میں ۵۵۶ تا ۵۵۸ تین جلدیں ہیں۔

۷۔ مکتبہ محمد پاشا استنبول میں ۶۴۵ تا ۶۴۸ اس کی چار جلدیں ہیں، معلوم نہیں کہ یہ مدینہ منورہ کے نسخہ کی نقل ہے یا کوئی اور نسخہ ہے، اور مکمل ہے یا نہیں۔

۸۔ دارالکتب المصریہ، قاہرہ میں ایک نسخہ ہے ۱۱۸۶ھ کا لکھا ہوا۔ چار جلدوں میں ہے۔

۹۔ دارالکتب المصریہ میں ایک اور نسخہ ہے مگر صرف جلد ۳-۴ ہے۔

۱۰۔ دارالکتب المصریہ میں ایک تیسرا نسخہ ہے دس جلدوں میں منقسم اور ان میں سے ۲-۳-۵-۷، صرف چار جلدیں ہیں، مگر بہ غایتہ کرم خوردہ۔

۱۱۔ رضا لائبریری میں صرف جلد ۱-۲-۳ ہے اور اس میں بھی بعض حصے ناقص ہیں۔

۱۲۔ کتب خانہ سعیدیہ سابق ریاست ٹونک راجپوتانہ میں صرف جلد اوّل ہے۔ والعلم عنداللہ

معانی القرآن للفرّاء کی خصوصیتیں

غلام مرتضیٰ آزاد

یحییٰ بن زیاد بن عبداللہ بن منظور الدیلمی، ابن الندیم کے بیان کے مطابق بنو منقر کے[1] اور
، الانباری اور خطیب بغدادی کے بیان کے مطابق بنو اسد[1] کے موالی میں سے تھے۔ ابو زکریا کنیت
، اور الفراء لقب۔ "فری" کے لغت میں دو معنی آتے ہیں ایک معنی ہیں سمو ربنانا یا سمو ربیچنا اور دوسرے
ی ہیں انداز سے کاٹنا۔ جیسا کہ "زھیر" کا ایک شعر ہے ؎

ولانت تفری ما خلقت وبعـ　　　　ـض القوم یخلق ثم لا یفری

ابن خلکان ان کے اس لقب کی مفصل وجہ لکھتا ہے کہ آپ نے کبھی فراء بنائی نہ بیچی، مگر چونکہ
، کا اندازِ گفتار دل نشین تھا اس لئے فراء (بمعنی کاٹنے والا یا خوش گو) کے لقب سے مشہور ہوئے[2]

ولادت

آپ ۱۴۴ھ میں کوفہ میں پیدا ہوئے اس وقت کوفہ عباسی حکومت کا پایہ تخت تھا، عباسی خاندان کا
سرا خلیفہ ابو جعفر منصور حکمران تھا۔ کوفہ ان دنوں مختلف علوم و فنون کا مرکز تھا۔ یہاں بڑے بڑے
ا موجود تھے۔ حدیث، فقہ، نحو، روایتِ شعر، قرأت، تفسیر غرض ہر قسم کے علوم کا چرچا تھا۔ الفراء
تعلیم زیادہ تر کوفہ میں ہوئی۔

۱۔ الفہرست ص ۶۶ مطبوعہ بیروت۔

۱۔ نزہتہ الالباء ص ۱۲۶ مطبوعہ　　　　و تاریخ بغداد ج ۱۴ ص ۱۴۹ مطبوعہ مصر۔
نیز معجم الادباء لیاقوت الرومی الجزء العشرون ص ۱۰۔

۲۔ وفیات الاعیان الجزء الخامس ص ۲۲۶ مطبوعہ (مطبعہ السعادۃ بجوار مصر)۔

نخ

ہنے کوفہ میں رہتے ہوئے علم نحو ابوجعفر الرواسی[1] سے، علم قراءت حمزہ بن حبیب الزیات
۱۵۶ھ[2] سے اور علم فقہ و حدیث قیس بن الربیع، مندل بن علی، ابوبکر بن عیاش اور سفیان بن
ـنی ۱۹۸ھ سے حاصل کیا[3]۔ اس کے بعد آپ بصرہ چلے گئے اور وہاں یونس بن حبیب البصری
۱۸۱ھ سے علم نحو کی تکمیل کی[4]۔ بعد ازاں آپ بغداد گئے اور وہاں علی بن حمزہ الکسائی متوفی ۱۸۹ھ
حاب میں شامل ہوگئے[5]۔ علی بن حمزہ نحو، لغت اور قراءت تینوں کے امام تھے۔

مون کے دربار تک رسائی

کسائی کے اصحاب میں احمر اور الفراء بہت ہی قابل سمجھے جاتے تھے۔ الکسائی کی وفات کے بعد الفراء کا
شہرت بلند ہونا شروع ہوا اور بغداد کے علاوہ دوسرے صوبوں میں بھی ان کے علم و فضل کا چرچا ہونے
پ کی خواہش تھی کہ کسی طور مامون کے دربار تک رسائی ہو جائے۔ ابوالعباس ثعلب کا بیان ہے کہ
ودز ثمامہ بن الاشرس نے جو مامون کا درباری تھا۔ مامون کے ہاں جاکر بیان کیا کہ آج ایک بہت
ادیب سے ملاقات ہوئی۔ میں اس کے پاس بیٹھ گیا اور اس سے لغت کے مسائل دریافت کرنے
وہ ایک بحر زخار معلوم ہوا۔ میں نے نحو کے سوالات بھی پوچھے تو ظاہر ہوا کہ یکتائے روزگار ہے، فقہ
ہاء کے اختلافات سے بھی بخوبی واقف ہے۔ علم نجوم اور طب میں بھی مہارت رکھتا ہے نیز ایام العرب اور
العرب میں حاذق ہے۔"

میں نے ان سے کہا: "کیا آپ الفراء ہیں"؟

انھوں نے جواب دیا: "جی ہاں"۔ (وفیات ۵: ۲۲۵۔ نزہتہ الالباء صہ ۱۳۲)

یہ بیان سن کر مامون بے حد متاثر ہوا، انہیں اپنے ہاں مدعو کیا اور شاہزادوں کو علم و ادب کی تعلیم

۔ الفہرست صہ ۶۶۔ ۲۔ مدرستہ الکوفہ صہ ۲۴ مطبوعہ مصر۔

۔ تاریخ بغداد ج ۱۴ صہ ۱۴۹ مطبوعہ مصر۔

ا۔ معجم الادباء ج ۲۰ صہ ۱۱ مطبوعہ وزارت المعارف العمومیہ بمصر۔

۔ نزہتہ الالباء۔ تاریخ بغداد۔ معجم الادباء۔

پینے پر مامور کر دیا۔

ایک دفعہ کا ذکر ہے کہ دونوں شاہزادے اپنے اُستاد کے نعلین درست کرنے میں ایک دوسرے سے جھگڑ پڑے۔ مخبروں نے مامون کو مطلع کیا اُس نے الفراء کو بلا بھیجا اور دس ہزار درہم انعام عطا کیا۔

الفراء کا علمی مرتبہ

ابن الانباری کا بیان ہے کہ اگر اہلِ بغداد اور اہلِ کوفہ کو الکسائی اور الفراء کے علاوہ کوئی اور عالم میسر نہ ہوتا، تب بھی ان دونوں کی موجودگی ان کے لئے باعثِ فخر تھی۔ اور یہ جملہ تو ایک عرصہ تک زبان زد خلائق رہا۔

"الفراء امیر المؤمنین فی النحو" (فراء نحو میں امیر المومنین ہیں) (نزہتہ الالباء، صہ ۳۳)

ابن الندیم کے الفاظ "یتفلسف فی تآلیفه و مصنفاته" (الفہرست صہ ۶۷) سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قدیم علوم کے ساتھ ساتھ اپنے دَور کے جدید علوم سے بھی واقف تھے۔ "یتفلسف" کا لفظ اس دَور کے عقلی رجحان و ذہنی ارتقاء کی غمازی کرتا ہے اور فراء کے لئے اس کا استعمال خود فراء کے علمی ذوق کو واضح کرتا ہے۔

آپ طب اور نجوم میں بھی دست گاہ رکھتے تھے فقہ اور ایّام عرب میں بھی ماہر تھے[۱]۔ ثمامۃ بن الاشرس کا بیان گزر چکا۔ آپ کو قدیم شعراء کے بے شمار اشعار حفظ تھے (جیسا کہ ان کی مصنفات و تالیفات سے واضح ہے) اور خود بھی شعر کہتے تھے۔ الفہرست میں (صہ ۶۷ پر) ان کے تین اشعار نقل کئے گئے ہیں۔

ان کی ذہانت اور خداداد قابلیت حیرت انگیز تھی۔ ان کے ایک ہم سبق (ہنّاد بن سری) کا بیان ہے:

"فراء ہمارے ساتھ اساتذہ کے پاس جایا کرتے تھے، مگر اُنہوں نے کبھی کچھ نہیں لکھا، البتہ کوئی اہم نکتہ بیان ہوتا تو اُستاد سے گزارش کرتے "اعدہ علی" یعنی میرے لئے دوبارہ بیان کیجئے"۔[۲]

سعدون کا بیان ہے، میں نے کسائی سے پوچھا "علم میں الفراء بڑے ہیں یا الاحمر؟" اس نے کہا احمر کی قوتِ حافظہ حیرت انگیز ہے اور فراء کی قوتِ فکر۔[۳]

۱۔ معجم الادباء، الجزء العشرون صہ ۱۱

۲۔ تاریخ بغداد، الجزء الرابع عشر صہ ۱۵۲

۳۔ نزہتہ الالباء صہ ۴۵

فراء کے بارے میں ابو العباس ثعلب کی یہ رائے بھی قدر سے لکھنے کے قابل ہے:
اگر الفراء نہ ہوتے تو عربی نہ ہوتی. اس لئے کہ انھوں نے اسے ضبط کیا. اگر فراء نہ ہوتے تو
زبان کی عمارت اکھڑ جاتی. کیونکہ نااہل لوگ اس کے مسائل میں بحث و مباحثہ کرتے اور غلط
دعاوی قائم کر لیتے اگر یہی صورت حال رہتی اور فراء اسے ضبط نہ کرتے تو عربی ختم ہو جاتی۔[1]
نے عربی زبان کے قواعد کی وضاحت میں کتاب "الحدود" تالیف کی تھی اور مذکورہ بالا بیان اسی
سے متعلق ہے۔

اس مقام پر الفراء کی ذہانت و ذکاوت اور زندہ دلی سے متعلق ایک لطیفہ بیان کرنا بے جا نہ ہوگا۔

المریسی نے ایک مرتبہ الفراء سے سوال کیا:

"اگر کوئی شخص سجدہ سہو کرنا بھول جائے تو کیا کرے؟"

"اس پر کوئی چیز واجب نہیں۔ فراء نے جواب دیا۔

بشر نے سوال کیا: آخر اس کی وجہ؟

فراء نے جواب دیا: میں نے فقہ کے اس مسئلہ کو عربی زبان کے اس قاعدہ پر قیاس کیا ہے کہ
مصغر کی مزید تصغیر نہیں ہوتی. اس لئے سجدہ سہو نہ کرنے پر کوئی سجدہ سہو نہیں۔[2]

تلامذہ

آپ کے تلامذہ بے شمار تھے جیسا کہ ابو بدیل الوضاحی کے بیان سے معلوم ہوتا ہے۔[3] ان کے چند
مشہور تلامذہ کے اسماء اور مختصر تعارف ملاحظہ کیجئے:

۱۔ ابو جعفر محمد بن قادم — معتز کے اتالیق رہے۔

۲۔ سلمہ بن عاصم — الفراء کی کتب کا راوی ہے خود بھی دو کتابوں کا مصنف ہے۔

۱۔ السقطت العربیۃ۔

۲۔ گزشتہ جملہ تذکرہ نگار۔

۳۔ نزہۃ الالباء و تاریخ بغداد۔

۴۔ تاریخ بغداد۔ ج ۱۴ ص ۱۵۰۔

- عبداللہ بن طاہر -
- ابو عبداللہ الطوال - [۱]
- عمر بن بکیر جن کی گزارش پر معانی القرآن کی املاء ہوئی -
- ابو بدیل الوضاحی - [۲]
- ابو طلحۃ الناقط یہ قرآن مجید کی تلاوت کرتے تھے اور الفراء املاء کراتے تھے -
- محمد بن الجہم السمری یا النمری مطبوعہ معانی القرآن کے راوی ہیں - شاعر بھی تھے - الفراء کی وفات پر اس کی یاد میں ۲۱ اشعار کا ایک مرثیہ بھی کہا ہے - [۳]

تالیفات

الفہرست میں ابن الندیم نے الفراء کی سترہ کتابوں کی فہرست دی ہے [۴] - معجم الادباء - یاقوت - نے بن کتابیں شمار کی ہیں، اس مقام پر ہم ان کی جملہ کتب کی فہرست پیش کرنا نہیں چاہتے، البتہ قرآن مجید سے متعلق موضوعات پر ان کی تالیفات درج ذیل ہیں:

۱ - کتاب اللغات یعنی لغات القرآن (ابن الندیم)
۲ - کتاب المصادر فی القرآن -
۳ - کتاب الجمع والتثنیہ فی القرآن -
۴ - المشکل الکبیر - (یبدو انہ فی مشکل القرآن کمشکل ابن قتیبہ - خیال ہے کہ یہ مشکل القرآن کے موضوع پر مشکل ابن قتیبہ کی طرح ہوگی - (مقدمہ تفسیر معانی القرآن)
۵ - کتاب معانی القرآن -

معانی القرآن

الفراء کے مشہور شاگرد عمر بن بکیر خلیفہ مامون کے وزیر حسن بن سہل کے مصاحب تھے، وزیر

---

۱ - الفہرست - ص ۶۷، ص ۶۸ -
۲ - تاریخ بغداد - ج ۱۴ - ص ۱۵۰ -
۳ - تاریخ بغداد - ج ۱۴ - ص ۱۵۴، ۱۵۵ -
۴ - الفہرست ص ۶۷ -

ے قرآن مجید کی مختلف آیات کی تفسیر پوچھا کرتے تھے۔ ...بن جبیر نے اپنے استاد الفراء سے
کی کہ اگر آپ اس سلسلہ میں کوئی کتاب وغیرہ املا کرادیں تو خوب ہو۔ الفراء نے اپنے تلامذہ
اور معانی القرآن املا کرانا شروع کردیا۔ مسجد میں ایک شخص اذان دیتا اور سب لوگ اُٹھے
ابو طلحۃ الناقط تلاوت کرتے اور الفراء آیات کی تشریح کرتے اور املا کراتے جاتے۔ یہ
۲۰۴ھ سے ۲۰۴ھ تقریباً دو برس تک جاری رہا۔ سلمۃ بن عاصم (جن کا ذکر گزر چکا ہے) اور
ے قدیم اور ممتاز شاگرد تھے۔ املا کرا چکنے کے بعد عبارت دوبارہ بلند آواز سے پڑھتے اور
اپنے نوشتوں کی تصحیح کرلیتے۔[2]

تفسیر کا تعارف

رآن پاک کی تفسیروں پر ایک طائرانہ نگاہ ڈالنے سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ کتب تفسیر چار اقسام
یم ہوسکتی ہیں:
تفاسیر جن میں آیات کی تشریح کے لئے صرف روایات پر اکتفا کیا گیا ہے۔
وہ تفاسیر جن میں آیات کی تشریح لغوی اور نحوی انداز سے کی گئی ہے۔
وہ تفاسیر جن میں روایات اور نحو و لغت دونوں کی روشنی میں آیات کی تشریح کی گئی ہے۔
وہ تفاسیر جن میں آیات کی تشریح کے لئے مشاہدات (سائنسی جغرافیائی یا تاریخی) سے استدلال
کیا گیا ہے۔

تفسیر معانی القرآن اس تقسیم کے لحاظ سے دوسری قسم کی تفسیر سمجھی جاتی ہے، لیکن بعض مقامات پر
کی تشریح کے لئے الفراء روایات بھی پیش کرتے ہیں۔
معانی القرآن کو مادر گیتی نے نوادرات میں سمجھ کر محفوظ کر رکھا تھا۔ اس متاع گراں بہا کو عام کرنے
یال سب سے پہلے ڈاکٹر صفیہ حسن معصومی کو ہوا۔ انھوں نے معارف اعظم گڑھ شمارہ ۶ ۱۹۴۷ء میں اس کے
رف پر ایک مضمون شائع کرایا اور اس کے بعد تفسیر کی تدوین کا کام شروع کردیا۔ لیکن اسی دوران میں مصر
دو علماء احمد یوسف النجاتی اور محمد علی النجار کی مساعی سے یہ تفسیر چھپ کر منظر عام پر آگئی۔ ابھی تک اس
دو جلدیں شائع ہوئی ہیں۔ پہلی جلد سورۃ فاتحہ سے سورۃ یونس تک ہے جو ۱۹۵۵ء میں شائع ہوئی۔
دوسری جلد سورۃ ہود سے سورۃ الزمر تک ہے جو ۱۹۶۶ء میں شائع ہوئی۔

۱۔ الفہرست۔ صہ ۶۷ ۲۔ تاریخ بغداد۔ الجزء الرابع عشر صہ ۱۵۴، ۱۵۵۔

معانی القرآن میں علی العموم مندرجہ ذیل موضوعات سے بحث کی گئی ہے:

اختلاف القراءات ۲۔ اعراب القرآن

مفردات القرآن (لغات القرآن) ۴۔ حقیقۃ الالفاظ ومجازھا

احتمال زیادۃ الکلمۃ ۶۔ احتمال الاضمار او الاستقلال

تعقیب ۸۔ رسم الخط

شانِ نزول۔

پہلے آٹھ مباحث لغت ونحو وادب سے متعلق ہیں اور آخری بحث روایات سے ہے۔

ان موضوعات کی تشریح وتفصیل سے قبل الفراء کے اندازِ کلام، طرزِ بیان اور ان کی تفسیر کی چند خصوصیات کی وضاحت کرنا نہایت ضروری ہے۔ تاکہ آیات کی تشریح وتفسیر کے مطالعہ سے قارئین کما حقہٗ استفادہ کر سکیں۔

۔ الفراء جب کسی مسئلہ پر بحث کرتے ہیں تو اس کے کسی پہلو کو تشنہ نہیں چھوڑتے۔

۔ فراء کا اندازِ بیان کچھ ایسا ہے کہ ایک ایک نکتہ ذہن نشین ہو جاتا ہے۔ اسی وصف کی وجہ سے آپ کو الفراء کہا جاتا ہے۔

۱۔ الفراء کسی آیت کی تشریح کرتے ہیں تو عام قاعدہ بیان کرتے ہیں اور اس قاعدہ کی مناسبت سے قرآن مجید کی ان تمام آیتوں کو، جو اس قاعدہ کے تحت آتی ہیں، یکجا ذکر کر دیتے ہیں اس طرح متعلقہ آیات کی تشریح بھی ہو جاتی ہے اور وہ قاعدہ بھی ذہن نشین ہو جاتا ہے۔ ان تشریحات کی تائید میں کلامِ عرب اور اشعارِ عرب سے بھی مثالیں پیش کرتے ہیں۔ الفراء کی اس خصوصیت کی مزید وضاحت کے لئے ہم آیت پاک 'ذلک الکتاب لا ریب فیہ' کی تشریح کا خلاصہ پیش کرتے ہیں:

قاعدہ۔ 'ھذا' اور 'ذلک' ایک دوسرے کی جگہ بکثرت استعمال ہوتے ہیں۔

مثلاً: واذکر عبادنا ابراھیم واسحٰق ویعقوب اولی الایدی والابصار ہ انا اخلصنٰھم بخالصۃٍ ذکری الدار ہ وانھم عندنا لمن المصطفین الاخیار ہ واذکر اسمٰعیل والیسع وذا الکفل وکل من الاخیار ہ ھذا ذکر۔ (سورۃ ص: ۴۵-۴۹)

مثال ۲: وعندھم قاصرات الطرف اتراب ہ ھذا ما توعدون لیوم الحساب ہ (سورۃ ص: ۵۲-۵۳)

مثال ۳: وجاءت سکرۃ الموت بالحق ط ذلک ماکنت منہ تحید۔ (سورۃ ق ۱۹)

ان مثالوں سے یہ قاعدہ بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ ایسے مواقع میں کبھی 'ھذا' استعمال کیا جاتا ہے

لت ، الفراء نے ایسے مقامات کی نشان دہی بھی کی ہے جہاں ھذا کی بجائے ذالک کہنا ہیں ۔ چنانچہ اگر آپ کے سامنے ایسے دو آدمی ہوں جن میں سے ایک سے آپ کا تعارف ہو اور سے نہیں تو جس سے تعارف نہیں ہے اس کے بارے میں آپ من ذالک ؟ نہیں کہہ سکتے ذا الذی معک ؟ ہی کہنا ہوگا ۔

فراء کی تفسیر معانی القرآن میں اکثر مختلف موضوعات زیر بحث آ گئے ہیں لیکن اس تفسیر کا یادی مقصد قرآن مجید کے الفاظ و تراکیب کلام کی وضاحت ہے اور یہ بحث ایسی واضح او رلل ہے جس کی نظیر دوسری کتابوں میں نہیں ملتی ۔ الفراء نے لغات القرآن اور شان نزول سے بہت م بحث کی ہے اس لئے کہ ان موضوعات پر اس سے قبل تابعین ، تبع تابعین اور ان کے ساتذہ کی راء و تشریحات قلمبند ہو چکی تھیں نیز لغات القرآن کے موضوع پر انھوں نے ایک مستقل کتاب ملاء کرائی تھی ۔

بعض لوگوں نے الفراء کے متعلق یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ وہ معتزلی تھے (یاقوت الجزء العشرون ص ۱۱) لیکن بعض ایسے مسائل ہے جن کی تشریح میں کسی مفسر کے عقیدے کی وضاحت ہو سکتی ہے ، معانی القرآن میں کوئی بحث نہیں ۔ اس سلسلہ میں آیت ختم اللہ علی قلوبھم (البقرۃ ۷) خاص طور پر قابل ذکر ہے مگر الفراء نحوی خوبیوں سے بحث کر کے آگے نکل گئے ۔

ماضی کے واقعات یا ایسی اصطلاحات و الفاظ کی تشریح کے لئے جن کا تعلق زیادہ تر نقل سے ہے الفراء یا تو وجاء فی التفسیر کہہ دیتے ہیں یا کوئی منقطع اور موقوف روایت کر کے اس کی تشریح کرتے ہیں ۔ اس کتاب میں مرفوع روایات بہت کم ہیں جس کی بظاہر دو وجہیں بیان کی جا سکتی ہیں ۔ اول یہ کہ فراء اصولی طور پر نحوی نکتوں سے بحث کرتے ہیں ۔ دوم یہ کہ ان کی ایک دوسری مستقل تالیف مشکل القرآن ہے جو مشکل القرآن کے موضوع سے تعلق رکھتی ہے مشکلات القرآن ایک ایسا موضوع ہے جس میں لغت اور روایات صحیحہ سے استدلال کرنا پڑتا ہے ۔ علاوہ ازیں محدثین کا عام طریقہ یہ تھا کہ روایات کی سند پوری پوری بیان کرتے تھے ، فقہاء اور اصولیین روایتوں کی نقل کے لئے سند کی چنداں پروا نہیں کرتے تھے اور ان کی روایتیں اکثر و بیشتر متداول ہوتی تھیں ۔

۔ اس کتاب میں الفراء نے کہیں کہیں متقدمین کی آراء سے اختلاف بھی کیا ہے ، ثم استوی الی السماء ، فلا تشمت بی الاعداء اور ان ھذان لساحران کی تشریحات اظہار اختلاف کی واضح

مثالیں ہیں جن کی تفصیل آگے ملے گی۔

معانی القرآن کی ان خصوصیات کی مزید توضیح اجمالی طور پر آئندہ صفحات میں ملاحظہ کیجئے۔

اختلاف القراءات

اختلاف قراءات کی چار قسمیں ہوسکتی ہیں: تلفظ کا اختلاف، صیغہ کا اختلاف، حروف کا اختلاف اور اعراب کا اختلاف۔ تلفظ کا اختلاف بین الاقوامی حیثیت رکھتا ہے اور یہ کم و بیش ہر زبان میں موجود ہے۔ اس اختلاف سے لفظ کے معنی میں کوئی فرق نہیں پیدا ہوتا۔ مثلاً 'الحمدُ للّٰہ' (بضم الدال) کو بعض لوگ الحمدِ للّٰہ (بکسر الدال) بھی پڑھا کرتے تھے۔ الفراء نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ مرکب کلمات کبھی سرعت تلفظ کی وجہ سے سننے میں ایک کلمہ سمجھے جاتے ہیں جیسے 'ای شی' سے 'ایشٍ' اور 'بابیٰ' سے 'بابا'۔

صیغہ کا اختلاف۔ صیغہ کا اختلاف البتہ ایسا اختلاف ہے جس سے معنی میں تھوڑا سا فرق ضرور پیدا ہوجاتا ہے لیکن یہ فرق چنداں اہم نہیں۔ جیسا کہ

وما انزل علی الملکین ببابل ھاروت وماروت۔ (البقرۃ: ۱۰۲)

اس مقام پر بقول الفراء جملہ قراء اسے بفتح اللام ملکین (من الملائکۃ) پڑھتے ہیں اور ابن عباس سے بکسر اللام مِلکین (من الملوک) مروی ہے۔

حروف کے اختلاف اور اعراب کے اختلاف سے بھی معنی میں کچھ زیادہ فرق نہیں پڑتا البتہ بعض ایسے الفاظ ہیں جن میں متعدد معانی کا احتمال ہوتا ہے ایسے اختلاف سے ان کا ایک معنی متعین کیا جاسکتا ہے۔ اعراب اور اس کے اختلاف کی بحث خاصی طویل ہے اس کی تشریح آئندہ صفحات میں اعراب القرآن کے تحت درج کی جائے گی۔ اختلاف حروف کی ایک مثال اس مقام پر پیش کی جاتی ہے۔

حٰفظوا علی الصلوات والصلوٰۃ الوسطی وقوموا للّٰہ قانتین۔ (البقرۃ: ۲۳۸)

مگر عبداللہ بن عباس کی قراءت میں (وعلی الصلوٰۃ الوسطی (علی کے اضافہ کے ساتھ) ہے اس لئے 'الصلوٰۃ' کا اعراب رفع نہیں خفض ہے۔

الفراء کہتے ہیں اگر اس مقام پر نصب پڑھا جائے تو بھی عمدہ ہے اس لئے کہ کسی امر کی ترغیب دلانے کے لئے اسے منصوب ہی پڑھتے ہیں۔ جیسے علیک بقرابتک والاُمّ (بفتح المیم) تم اپنے قرابت داروں کے ساتھ سلوک کرو لیکن خاص طور پر ماں کے ساتھ حسن سلوک کو ملحوظ رکھو۔

(جاری ہے)

برِّ صغیر میں

قانون بابت توہینِ مذاہب کی رُوداد

شاہ محی الحق فاروقی

یہ تو نہیں معلوم کہ علیگڑھ کے زمانۂ طالب علمی میں مولانا محمد علی مرحوم مولانا شبلی نعمانی مرحوم کے باضابطہ شاگرد رہے یا نہیں لیکن اس حقیقت کا اعتراف مولانا محمد علی نے اپنی خود نوشت سوانحعمری نیز اپنے مختلف مکاتیب میں بھی کیا ہے کہ انھوں نے مولانا شبلی سے اکتساب علم کیا تھا۔ بہرحال دونوں بزرگوں کے یہاں بہت سی باتیں مشترک ہیں۔ دونوں اچھے شاعر اور اچھے ادیب تھے۔ دونوں اسلام کے نام پر فدا اور ملک و ملّت کی معمولی سی تکلیف پر بے چین ہوجاتے تھے۔ کانپور کی مسجد کا حادثہ اس کی ایک مثال ہے۔ کوئی غیر مسلم اسلامی نظریات و معتقدات پر اعتراض کرتا تو دونوں تیغ براں بن جاتے۔ عرب کے مشہور عیسائی مؤرخ جرجی زیدان نے التمدن الاسلامی لکھ کر اسلامی تہذیب پر چھینٹے اڑائے تو اس کا جواب کسی عرب ادیب یا مؤرخ نے نہیں بلکہ ہندوستانی عالم مولانا شبلی نعمانی نے "النقد علی التمدن الاسلامی" لکھ کر مصر کے مشہور مجلہ المنار کے ایڈیٹر جناب رشید رضا مصری کی زبان میں عالم اسلام کی جانب سے فرض کفایہ ادا کر دیا۔ اسی طرح نومبر ۱۹۱۴ء میں (جو اتفاق سے مولانا شبلی کا ماہ و سال وفات بھی ہے) جب لندن ٹائمز نے پہلی جنگ عظیم میں شرکت اور عدم شرکت کے سلسلہ میں ترکوں کے خلاف ایک نہایت اشتعال انگیز مضمون لکھا تو وہ بھی ہندوستان ہی کے مسلمان رہنما مولانا محمد علی تھے جو اس مضمون کو پڑھ کر تڑپ اٹھے اور مسلسل چالیس گھنٹے صرف چائے اور قہوہ پر گزار کر انھوں نے نہایت طویل زوردار جوابی مضمون (CHOICE OF TURKS) لکھ کر کامریڈ میں شائع کیا جس کی پاداش میں انہیں پانچ سال کی نظربندی کے بعد رہائی نصیب ہوئی۔

مولانا محمد علی اور مولانا شبلی کی یہی مماثلت ہمیں ہندوستان کی تاریخ قانون سازی میں بھی ملتی ہے۔ ہمارے ہاں ایسے لیڈروں کی کمی نہیں جو ملک و ملّت کے مسائل پر تقریر و تحریر کے ذریعہ اپنی رائے کا اظہار کرتے رہیں،

صدائے احتجاج بلند کریں اور ہو سکے تو آگ بھی لگادیں لیکن عالم جوش میں ہوش سے کام لینے والے اور لگی ہوئی آگ کو نہ صرف بجھانے بلکہ آئندہ کے لئے اس کا سدّباب کر دینے والے رہنماؤں میں مولانا شبلی اور مولانا محمد علی جیسے رہنماؤں کو ہمیشہ یاد کیا جائے گا۔

ہندوستان کے مسلمان فضول خرچی اور عیاشی میں اپنی جائدادیں ہندوؤں کے ہاتھ بیچ دیتے تھے۔ اس طرح غیر منقولہ جائداد مسلمانوں سے نکل کر رفتہ رفتہ ہندوؤں کے ہاتھوں میں جارہی تھیں۔ کچھ دُور اندیش مسلمانوں نے اپنی جائدادیں وقف کے ذریعہ محفوظ کرنا چاہیں تو پریوی کونسل کا فیصلہ مزاحم ہوگیا۔ یہ کیفیت دیکھ کر مولانا شبلی دل ہی دل میں کڑھ رہے تھے لیکن انھوں نے یہ نہیں کیا کہ کھڑے ہو کر بیچنے والوں کو گالی اور خریدنے والوں کو بد دعا دینے لگتے یا پریوی کونسل پر طنز و تشنیع کے تیر برسانے لگتے۔ انھوں نے انتہائی تدبیر کے بعد اس کا مستقل حل "وقف علی الاولاد" کو قانونی شکل دلانے میں نکالا۔ یہ قانون انہیں کی کوششوں سے اپنے آخری مراحل تک پہنچا اور قائداعظم محمد علی جناح نے مرکزی اسمبلی میں اسے پیش کرکے وقف ایکٹ مجریہ ۱۹۱۳ء منظور کرایا تفصیل کا یہاں موقع نہیں۔ اس وقت ہمارا موضوع وہ کوششیں ہیں جو اس واقعہ سے چودہ سال بعد مولانا محمد علی نے قانون فوجداری میں ترمیم کے سلسلہ میں کیں اور ان کی یہ کوشش تعزیرات ہند کی دفعہ ۲۹۵ میں ترمیم اور دفعہ ۲۹۵ الف کے اضافہ کی شکل میں آج بھی موجود اور نافذ العمل ہے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ۱۹۲۷ء میں رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات پاک سے متعلق ایک نہایت گستاخانہ کتاب پنجاب کے ایک بدزبان آریہ کے قلم سے نکلی۔ اس سے پہلے بھی شدھی سنگھٹن کے یہ پرچارک اسی قسم کی متعدد کتابیں لکھ چکے تھے جن سے برصغیر کے مسلمانوں میں بے انتہا اشتعال پھیل چکا تھا۔ بالآخر حکومتِ وقت نے اس کتاب کے مصنف پر پنجاب ہائی کورٹ میں مقدمہ چلایا۔ مقدمہ کی سماعت جسٹس دلیپ سنگھ نے کی جو مذہباً عیسائی ہونے کے باوجود نام سے ہندو یا سکھ معلوم ہوتے تھے۔ اپنے فیصلہ میں جسٹس دلیپ سنگھ نے لکھا کہ کتاب کی عبارتیں کیسی ہی ناخوشگوار کیوں نہ ہوں، بہرحال یہ کسی قانون کی خلاف ورزی نہیں کرتیں بلکہ حدود قانون کے اندر ہیں۔

اس فیصلہ نے تمام اسلامی ہند میں آگ لگادی اور لوگوں نے تقریر و تحریر کے ذریعہ ہندوؤں، حکومت پر، عدلیہ پر اور خاص طور سے جسٹس دلیپ سنگھ پر سخت تنقیدیں کیں۔ لیکن ایک مولانا محمد علی ... اس مقدمہ سے متعلق تمام ہنگامہ میں خاموش تھی۔ انھوں نے نہ اس موضوع پر تقریر کی نہ اپنے ہمدرد

بعد تحریر اس پر اظہار خیال کیا. یہ وہی محمد علی تھے جو عام [illegible] اور [illegible] مسلمانوں کے کان
جانے پر تڑپ اٹھتے تھے. یہی محمد علی جو [illegible] بات میں گاندھی جی کو [illegible] نہ ماننے کے باوجود [illegible] جلسے [illegible] مسلمان
نے کہتے کہ جہاں تک عقیدہ اور ایمان کا تعلق ہے میں ایک [illegible] مسلمان کو بھی گاندھی جی [illegible] ترجیح دیتا ہوں
یہ وہی محمد علی تھے جو خاموشی سے حالات کا ضبط [illegible] کر [illegible] تھے کہ ان کی [illegible]
نے شک و شبہ میں مبتلا کرنے کا باعث ہوئی [illegible] انھوں نے [illegible]
انگریس سے تنخواہ پانے اور ہندو [illegible] کے ہاتھوں بک جانے کا الزام لگانا شروع کر دیا۔

آخر کچھ دنوں کے غور و خوض کے بعد مولانا محمد علی نے ۲۰ جون ۱۹۲۷ء کے [illegible]
پر اپنی رائے دی [illegible] شروع [illegible] تو جوشیلے مسلمان اتنی ٹھنڈی بات سننے پر بھی آمادہ نہ [illegible]
انھوں نے بار بار وہی بات دہرائی [illegible] آہستہ آہستہ [illegible] اس تجویز پر غور کرنے کے لئے آمادہ ہوتے گئے۔

اس سلسلے میں جولائی ۱۹۲۷ء کو لکھنؤ میں ایک عظیم الشان جلسہ منعقد ہوا جس میں ناموس [illegible]
کے دینی تقاضہ نے تمام دیابنوں، بریلویوں، شیعوں اور سنیوں کو [illegible] مسلمان کی حیثیت سے
ایک پلیٹ فارم پر لاکر کھڑا کر دیا. اس جلسہ میں [illegible] محمد علی کے [illegible] تخت پر لقب
اہل سنت انجمن کے مدیر اور شیعہ کانفرنس کے سیکریٹری [illegible] ہوئے تھے۔

جلسہ کی ابتدا مولوی ظفر الملک علوی مرحوم کی تقریر سے ہوئی. تقریر اتنی [illegible] مجمع جو پہلے ہی سے
مشتعل تھا، بھڑک اٹھا اور چشم دید گواہوں کے بیان کے مطابق ایسا معلوم ہو رہا تھا کہ مجمع بے قابو ہو کر قانون کو
اپنے ہاتھ میں لے لے گا. اس عالم میں مولانا محمد علی کی تقریر شروع ہوئی. ان کی تقریر [illegible] جوش و خروش
کا ایک نہایت دلچسپ اور اثر آفرین مجموعہ تھی [illegible] گرمایا اور پھر ٹھنڈا بھی خوب کیا
ان کی طویل تقریر کا ایک اقتباس آپ بھی سنیے:-

"ایسی کتابیں اور مضامین یقیناً ہر مسلمان کا خون کھولا دینے کے لئے کافی ہیں جتنا بھی جوش و خروش آپ
میں پیدا ہو سب بجا ہے لیکن اصل کوشش فتنہ کے سرچشمہ کو بند کرنے کی ہونی چاہئے نہ کہ فلاں جج کو ہٹا دینے
کی. قصور قاضی کا نہیں، قصور خود قانون کا ہے [illegible] نہیں. قانون میں نے جو کچھ سیکھا
ہے وہ بار بار ملزم کی حیثیت سے عدالت کے کٹہرے میں کھڑے ہو کر سیکھا ہے. تو مجھ عامی کا پُر زور مشورہ یہی
ہے کہ آئندہ سدباب فتنہ کے لئے قانون ہی کو بدلوائیے اور تعزیرات ہند میں ایک مستقل دفعہ بڑھوا کر توہین

بانیانِ مذہب کو جرم قرار دیجئے۔ اب تک یہ کوئی مستقل جرم ہی آپ کے ملکی قانون میں نہیں۔ رعایا کے فرقوں کی
دل آزاری کے تحت بعض عدالتیں ایسے مجرموں کو سزا دے دیتی ہیں لیکن یہ تو حاکم کی رائے ہوئی کوئی مستقل قانون
تو نہ ہوا۔ میں اسمبلی کا ممبر نہیں۔ دفعہ کا مسوّدہ میں تیار کئے دیتا ہوں، کوئی ممبر صاحب اس میں مناسب لفظی ترمیم
کر کے اسے اسمبلی میں پیش کریں اور منظور کرائیں تاکہ ہمارے آقا و ہادیؐ اور ان کے ساتھ تمام دوسرے مذہبوں
کے محترم بانیوں کی شخصیتیں بدزبان و بے لگام لکھنے والوں کے حملے سے محفوظ رہیں۔ علمی رنگ میں کسی مذہب پر
تاریخی حیثیت سے کسی مذہب کے بانی پر سنجیدہ تنقید کرنا بالکل دوسری شئے ہے اس کا دروازہ ہمیشہ کھلا رہنا
چاہیئے لیکن جو طعن و تعریض، توہین اور سبّ و شتم کسی مذہب کے بھی پیمبروں یا دوسرے بزرگانِ دین کے حق
میں ہو آج سے اسے ہندوستان کے قانون میں قطعی جرم قرار دینا چاہیئے۔"

ہندوستان کے مشہور عالم مولانا عبدالماجد دریابادی کی زبان میں:۔

"یہ تقریر محمد علی کی صحیح اور تاریخی رہنمائی کی ایک مثال تھی۔ شروع شروع اقبالؒ تک اس کے مؤید نہ تھے
رفتہ رفتہ سارا ملک تائید کرنے لگا اور کہاں تو قوم ایک محدود اور شخصی مقصد (جسٹس کنور دلیپ سنگھ کی برطرفی)
کے پیچھے لگی ہوئی تھی۔ کہاں اس بلند اور اصولی مقصد کو اس نے اپنا نصب العین بنالیا! کامریڈ تو بند ہی ہو چکا
تھا۔ اب دے دے کے ہمدرد رہ گیا تھا جس کی اشاعت محدود تھی اور زائد ہوتی بھی کیسے۔ محمد علی کی تاکید تھی کہ "ا
سنسنی خیزی" سے ہمدرد اپنا دامن بچائے رکھے۔ بہر حال کچھ اس کے سہارے کچھ زبانی تقریروں سے اللہ تعالیٰ
نے اتنی برکت دے دی کہ یہی تحریک مقبول ہو گئی اور چند ہفتوں کے اندر ایک ممبر نے اسمبلی میں تعزیرات
ہند کی دفعہ ۲۹۵ میں اضافہ کرا کے دفعہ ۲۹۵ الف کے نام سے یہ دفعہ بھی منظور کرا دی جس کے
الفاظ تک اصلاً محمد علی ہی کے مرتب کئے ہوئے ہیں اور یہ دفعہ جب تک بھی ملک کے قانون میں موجود
رہے گی اس کا اجراء ان کے نامۂ عمل میں ثبت ہوتا رہے گا۔"

توہین رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حادثہ سے پہلے قانون کی متعلقہ دفعہ (دفعہ ۲۹۵ مجموعہ
تعزیراتِ ہند۔ اب مجموعہ تعزیراتِ پاکستان) حسبِ ذیل الفاظ پر مشتمل تھی:۔

"جو کوئی شخص کسی عبادت گاہ کو یا کسی ایسی چیز کو جو اشخاص کی کسی جماعت کی طرف سے مقدس
سمجھی جاتی ہو، اس نیت سے برباد کرے، نقصان پہنچائے یا ناپاک کرے کہ بایں طور وہ اشخاص کی کسی جماعت
کے مذہب کی تذلیل کرے یا اس علم کے ساتھ کہ اشخاص کی کسی جماعت کی مذکورہ بربادی، نقصان یا ناپاکی

مذہب کی تذلیل سمجھنے کا احتمال ہے تو اسے کسی ایک قسم کی سزائے قید اتنی مدت کے لئے دی جائے گی جو
تک ہو سکتی ہے یا جرمانے کی سزا یا دونوں سزائیں دی جائیں گی۔

اس دفعہ میں ترمیمی بل (دفعہ ۲۹۵ الف) حکومت ہند کے ہوم ممبر آنریبل مسٹر جیمس کریرار سی،
آئی۔ سی، آئی، ای) نے ہندوستان کی قانون ساز اسمبلی کے سامنے ۵ ستمبر ۱۹۲۷ء کو ان الفاظ پیش کی
بل (مسودہ) کو حسب ذیل اراکین پر مشتمل ایک مجلس منتخبہ (SELECT COMMITTEE) کے سپرد
کیا جائے تاکہ وہ سات روز کے اندر اندر اپنی رپورٹ دیں

(۱) مسٹر سری نواسن آئینگر (۲) مسٹر نرمل چندر چندر (۳) مولوی محمد شفیع (۴) مسٹر [illegible] رنگا سوامی
آئینگر (۵) مسٹر ایم۔ اے جناح (۶) مسٹر اسمعیل خان (۷) مسٹر عبدالحئی (۸) مسٹر آیتھ [illegible] (۹) مسٹر [illegible]
غزنوی (۱۰) مسٹر این۔ سی۔ کیلکر (۱۱) مسٹر ایم آر جایکر (۱۲) مسٹر جے کو ٹمین (۱۳) مسٹر کے سی رائے
(۱۴) سر عبدالقیوم (۱۵) سر ڈینس برے (۱۶) لالہ لاجپت رائے (۱۷) ہوم ممبر

مجلس منتخبہ کا کورم نو اراکین کی موجودگی تجویز کی گئی اس بل کو پیش کرتے وقت ہوم ممبر نے بل کے اغراض
۸۰
مقاصد پر ایک طویل تقریر کی اور بتایا کہ ضابطہ فوجداری کے ابتدائی مسودہ پر تبصرہ کرتے ہوئے اسّی
سال پہلے انڈین لاء کمشنروں نے ضابطہ میں مذہب سے متعلق باب پر جو تبصرہ کیا تھا، وہی اس بل کے
بارے میں بھی کیا جا سکتا ہے۔

"جس اصول پر اس باب کو قائم کیا جا رہا ہے وہ یہ ہے کہ ہر شخص کو اس بات کی اجازت ہونی چاہیئے
کہ وہ اپنے مذہب کی پیروی کرے لیکن کسی کو اس بات کی اجازت نہیں ہونی چاہیئے کہ وہ دوسرے کے مذہب
کی بے عزتی کرے۔"

ہوم ممبر نے کہا کہ یہ بل بہت اہم مسائل پر مشتمل ہے۔ اس کی فوری طور پر ضرورت ایک ایسے معاملہ
کی وجہ سے ہے جو ان دنوں ہندوستان کو درپیش ہے۔ ہوم ممبر نے کہا کہ پہلے میں یہ تجویز کرنا چاہتا تھا کہ یہ بل
فوراً منظور کر لیا جائے لیکن مجھے معلوم ہوا ہے کہ بعض حلقے چاہتے ہیں کہ اس پر مکمل غور و خوض مجلس منتخبہ
میں ہونا چاہیئے۔ ہوم ممبر نے مجموعہ تعزیرات ہند کی متعلقہ دفعات کا تجزیہ کر کے بتایا کہ مجموعہ تعزیرات
ہند یا ضابطہ فوجداری کی موجودہ دفعات کا اطلاق کسی مذہب یا مذہبی جذبات کے خلاف کسی گستاخانہ
تقریر یا تحریر پر نہیں ہوتا۔

اس بل پر اراکین میں سب سے پہلے مشرقی پنجاب کے مسلمان مسٹر عبدالحئی بولے۔ ابھی وہ اس بل کے پیش کرنے پر حکومت کو مبارکباد ہی دے پائے تھے کہ ممبئی کے مسٹر ڈی۔ وی۔ بیلوی (غیر مسلم) نے صدر اسمبلی (آنریبل مسٹر وی۔ جے۔ پٹیل) کی توجہ اپنی ایک ترمیم کی جانب مبذول کرائی جس میں انھوں نے تجویز کیا تھا کہ بل کو رائے عامہ کے لئے مشتہر کر دیا جائے۔ لیکن صدر نے ان سے اپنی باری تک صبر کرنے اور مسٹر عبدالحئی سے تقریر جاری رکھنے کے لئے کہا۔

مسٹر عبدالحئی نے افسوس ظاہر کیا کہ اس مقصد کے لئے قانون سازی کی ضرورت پیش آئی۔ انھوں نے کہا "میں یہ نہیں چاہتا کہ اس بل پر تقریر کر کے پہلے ہی سے قابلِ افسوس حالات کو اور بدتر کر دوں کیونکہ اس ایوان سے باہر مختلف فرقوں کے بعض رہنما حالات کو سدھارنے کی کوشش کر رہے ہیں۔" (ان رہنماؤں میں مولانا محمد علی یقیناً شامل ہوں گے۔) مسٹر عبدالحئی نے کہا کہ جہاں تک میرے مذہب کا تعلق ہے تو ہمارے یہاں پہلے ہی سے قرآن پاک میں یہ حکم موجود ہے کہ کوئی مسلمان کسی مذہب یا مذہبی فرقے کے بانی کو برا بھلا نہ کہے۔ انھوں نے کہا کہ اگر کسی مسلمان نے "انیسویں صدی کا مہارشی" (یا ایسا ہی کوئی اور پمفلٹ) لکھا ہے تو مجھے یہ کہنے میں کوئی باک نہیں کہ اس نے بڑی غیر اسلامی حرکت کی ہے۔ مسٹر عبدالحئی کی رائے تھی کہ سزا کی مجوزہ مدت بہت کم ہے۔

مسٹر ڈی۔ وی۔ بیلوی نے تقریر کرتے ہوئے کہا کہ یہ قانون بڑا ہیجان خیز ہے اور اسے رائے عامہ کے لئے مشتہر کرنا چاہئے۔

لالہ لاجپت رائے (جالندھر، غیر مسلم) نے تقریر کرتے ہوئے مسٹر بیلوی کی رائے سے اختلاف کیا اور کہا "مجھے جب رنگیلا رسول کے مقدمہ میں فیصلہ کا علم ہوا تو میں نے اسی وقت کہا کہ اگرچہ فنی بنیادوں پر رنگیلا کا مصنف بری ہو گیا ہے اور جج کا فیصلہ قانون کی نظروں میں بالکل صحیح ہے لیکن مصنف اخلاقی مجرم ہے۔" لالہ لاجپت رائے نے اپنے ایک اخباری بیان کا اوپر اقتباس بھی سنایا جو ۲۹ مئی ۱۹۲۷ء کو لاہور کے ایک انگریزی اخبار پیپلز میں شائع ہوا تھا۔ اس بیان میں انھوں نے مہاشے راجپال سے اپنی کتاب کی فروخت بند کرنے اور آریہ سماج سے اس قسم کی کتابوں کی اشاعت کی ہمت شکنی کرنے کی اپیل کی گئی تھی۔ آخر میں انھوں نے درخواست کی کہ مجلس منتخبہ میں ان کی جگہ پنڈت مدن موہن مالویہ کو رکھ لیا جائے۔ یہ درخواست منظور ہو گئی۔

اسی دن یعنی ۵ ستمبر کو دوپہر کے ۱۲ بجے مسٹر ایم۔ اے۔ جناح (ممبئی شہر، مسلم شہری) نے ایوان میں مسٹر بیلوی کی اس تجویز کی کہ بل کو رائے عامہ کے لئے مشتہر کیا جائے مخالفت کرتے ہوئے کہا کہ ان

وئی فائدہ نہیں ہوگا۔ انھوں نے مسٹر بلوی سے اپنی تجویز واپس لینے پر اصرار کیا۔ انھوں نے آخر میں کہا
معلوم ہوا ہے کہ میرے دوست نواب سر ذوالفقار علی خان بھی مجلس منتخبہ میں شامل ہونا چاہتے ہیں۔" مسٹر
ح نے امید ظاہر کی کہ ہوم ممبر یہ اضافہ منظور کرلیں گے ایوان نے یہ اضافہ منظور کرلیا۔

اس کے بعد جنوبی ارکاٹ بشمول چنگل پٹ (غیر مسلم دیہی) کے مسٹر ایم۔ کے اچاریہ نے ایک طویل تقریر
ہندومت کی تعریف کی۔ ان کے اس جملہ پر قہقہہ پڑا کہ اگر ایک بھی سچا برہمن دنیا میں رہا تو دنیا محفوظ رہے
انھوں نے مسٹر بلوی کی تائید کی۔

مدراس شہر (غیر مسلم شہری) کے مسٹر الیس۔ سری نواس آئنگر نے ایک سلجھی ہوئی تقریر میں مسٹر بلوی
ے اپنی تجویز واپس لینے کی درخواست کی۔

مولوی سید مرتضےٰ صاحب بہادر (جنوبی مدراس مسلم) نے اسلام کی تشریح کرتے ہوئے کہا کہ اسلام
معنی ہی امن کے ہیں۔ ہمارے مذہب کا فلسفہ یہ ہے کہ ؎

مے خور و مصحف بسوز و آتش اندر کعبہ زن
ہرچہ خواہی کن ولیکن مردم آزاری مکن

انھوں نے کہا کہ یہ فلسفہ مجھے مسٹر اچاریہ نہیں پڑھایا ہے۔

مولوی محمد شفیع (ترہٹ مسلم) اور میاں محمد شاہ نواز (مغربی وسطی پنجاب) نے بھی مسٹر بلوی
سے اپنی تجویز واپس لینے کی اپیل کی۔

پنڈت مدن موہن مالویہ (حلقہ الہ آباد و جھانسی، غیر مسلم دیہی) کی تجویز پر سر ہری سنگھ گوڑ کو
ی مجلس منتخبہ میں شامل کر لیا گیا۔

شام کی نشست میں حلقہ انبالہ (غیر مسلم) کے پنڈت ٹھاکر داس بھارگو نے سید مرتضےٰ صاحب
بہادر کے پڑھے ہوئے فارسی شعر کا مذاق اڑایا اور کہا میں نے آج تک کبھی ایسا کفریہ کلمہ نہیں سنا۔

متعلقہ کارروائی کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر ایک طرف تمام کے تمام مسلمان اراکین اس بات کے
حق میں تھے کہ بل کو جلد از جلد پاس کر دیا جائے تو دوسری جانب ہندو اراکین کی ایک اچھی خاصی تعداد یہ
چاہتی تھی کہ بل کو مشتہر کیا جائے اور تمام صوبوں سے رائے لی جائے۔

ہندو اراکین یہ تاثر بھی دے رہے تھے کہ اس بل کی زد ہندوؤں ہی پر پڑے گی۔

ں ایک مضمون کا بھی ذکر کیا گیا جو حسن نظامی صاحب کے منادی میں شائع ہوا تھا لیکن حکومت
ر نہیں چلایا کیونکہ انھوں نے معافی مانگ لی تھی۔

صدق احمد خان شیروانی نے کہا کہ چونکہ اس قانون کا مطالبہ مسلمان کی اپنی قوم نے کیا ہے اس لئے وہ
ت نہیں کرتے ورنہ ذاتی طور پر وہ ایک ایسے ایوان سے جو خود اپنی حفاظت نہیں کر سکتا ایسا
یں بے عزتی محسوس کرتے ہیں جو ان کے پیغمبرؐ کی حفاظت کرے۔ انھوں نے بل کے الفاظ کو پسند
ہا کہ مذہب سے آگے بڑھ کر خود ایک ہی مذہب کے بہت سے فرقوں میں اختلافات موجود
انون کی زد ان پر بھی پڑ سکتی ہے۔ انھوں نے کہا کہ آج ہی بحث میں گفتگو پیغمبروں سے شروع
ں اور اورنگ زیب تک آ گئی تھی اور ہو سکتا ہے کہ کل وہ پنجاب کے دو معزز اراکین تک پہنچ
ں نے مجلس منتخبہ کے ممبروں سے اپیل کی کہ بل کے دائرہ کو ممکن حد تک محدود کر دیا جائے۔

م ممبر کی آخری تقریر کے بعد ایوان کی رائے لی گئی جس نے مسٹر بیلوی کی ترمیم مسترد کر دی اور بل
جلس منتخبہ کے سپرد کر دیا گیا۔

ں منتخبہ کی رپورٹ پر قانون ساز اسمبلی نے ۱۶ ستمبر سے ۱۹ ستمبر ۱۹۲۷ء تک غور کیا۔ بہت سے
، اس پر رائے دی۔ مسٹر بیلوی نے تجویز پیش کی کہ مجلس منتخبہ کی رپورٹ کو ۱۵ جنوری ۱۹۲۸ء تک
ے حاصل کرنے کے لئے مشتہر کر دیا جائے۔

سٹر بیلوی نے کہا کہ ایوان کے باہر انھوں نے بہت سے لوگوں سے رائے لی ہے اور وہ ان سے متفق ہیں
میں ایک بہت بڑی شخصیت احمدیہ فرقہ کے سربراہ کی بھی ہے۔ وہ بھی اس بل کے الفاظ سے مطمئن
ں اور چاہتے ہیں کہ اسے رائے عامہ کے لئے مشتہر کر دیا جائے۔

اج شاہی ڈویژن کے مسٹر کبیر الدین احمد نے مسٹر بیلوی کی تردید کی اور کہا کہ "تقدس مآب" اس بل کے
رعا سے متفق ہیں۔ مسٹر بیلوی نے کہا کہ میری تردید کرنے سے بہتر یہ ہے کہ "تقدس مآب" کے سیکرٹری
اسی عدالت میں موجود ہیں پوچھ لیا جائے۔ لیکن اسمبلی کے صدر (آنریبل مسٹر وی جے پٹیل) نے فوراً
ساراکین گیلری کے کسی تماشائی کا حوالہ کسی حیثیت پر نہ دیں۔

اصل بل میں "ارادی اور کینہ ورانہ مقصد سے" کے الفاظ نہیں تھے۔ یہ اضافہ مجلس منتخبہ نے کیا تھا
ترمیم کی تشریح کرتے ہوئے مسٹر ایم اے جناح نے کہا کہ ہمارا مقصد ایمان دار کی حفاظت تھا

جلس دلیپ سنگھ کی قانونی لیاقت پر بھی تنقید کی گئی۔

مسٹر شیروانی اپنی بات پر مصر رہے کہ یہ قانون غیر ضروری ہے۔ انھوں نے کہا کہ اس سے مذہبی جنون
نہیں ہوگی بلکہ زیادتی ہوگی۔ انھوں نے کہا کہ مجھے اپنے پیغمبرؐ کو بچانے کے لئے کسی ہندوستانی قانون کی
ت نہیں ہے اگر کوئی میرے رسولؐ کو رنگیلا کہے گا تو میں اس سے کہوں گا کہ اس کی شخصیت وہ ہے جس نے
۲ سال کے عرصہ میں ایک وحشی، جنگلی اور خوفناک قوم کو دنیا کا فاتح بنا دیا۔ اگر اس قسم کے رسول رنگیلے
نے ہیں تو میں خدا سے دعا کروں گا کہ وہ ہر قوم کو ایسے رنگیلے نصیب کرے۔ مسٹر شیروانی نے کہا کہ میری
یت ایک نمائندہ کی ہے۔ اور بدقسمتی سے میں جن سات شہروں کی نمائندگی کرتا ہوں ان میں سے چار نے
قانون کے حق میں تجویزیں منظور کی ہیں اس لئے میں بھی اس کی تائید کرتا ہوں۔ انھوں نے کہا کہ ہم مذہبی
دیوانوں کو قانون کے ذریعہ درست نہیں کر سکتے۔ ان کی سزا یہی ہے کہ یہ جہنم میں جائیں گے۔

صاحبزادہ نواب سر عبدالقیوم (شمال مغربی سرحدی صوبہ، نامزد غیر سرکاری) نے مسٹر شیروانی کی
تقریر کا مذاق اڑاتے ہوئے کہا کہ یہ منبر کا ایک اچھا خطبہ ہے۔

راجہ غضنفر علی خان (شمالی پنجاب مسلم) نے ایک طویل تقریر میں امرناتھ دت کے اس الزام کی تردید کی
رنگیلا رسول کے خلاف مسلمانوں کے مظاہرے مصنوعی تھے۔ انھوں نے مسٹر شیروانی کی تقریر کا ذکر کرتے
ہوئے کہا کہ مجوزہ قانون کا مقصد پیغمبر یا پیغمبروں کی حفاظت یقیناً نہیں ہے کیونکہ وہ ان چیزوں سے بلند ہیں
اس قانون کا مقصد تو ملک معظم کی رعایا کے مختلف طبقوں میں رنجش اور دشمنی کو روکنا ہے۔ انھوں نے کہا کہ اس
قانون کی مخالفت زیادہ تر ان اراکین نے کی ہے جن کا تعلق پریس سے ہے اور میں اگرچہ پریس کی آزادی کا قائل ہوں
لیکن آج کل ہمارے پریس کی جو حالت ہے اسے دیکھتے ہوئے کسی بھی فرقہ کا ہوش مند آدمی یہی کہے گا کہ خدا
ہمیں پریس سے بچائے۔

بل کے مسودہ میں مختلف ترمیمات پیش کی گئیں اور ان پر بحث اور اراکین کی تقسیم (DIVISION)
ہوئی۔ مذہبی رہنماؤں کی تعریف پر بھی خاصی دلچسپ بحث ہوئی اور مسٹر بی، داس نے کہا کہ:۔

"بڑھا تو میر، گھٹا تو فقیر، مرا تو پیر"

بعض ہندو ممبروں نے جو اس بل کے مخالف تھے اس کا مذاق اڑانے کی کوشش کی اور ترمیم پیش
کی کہ یہ بل مسلمانوں کے پیغمبرؐ سے مخصوص ہونا چاہئے۔ سر ہری سنگھ گوڑ نے اس قانون پر ایک دستوری

زامن یہ کیا کہ ہم ہندوستان میں انگریزی قانون کی مثال نہیں لے سکتے کیونکہ انگلستان کے قانون میں بادشاہ می دین" ہوتا ہے اور بادشاہ اور پارلیمنٹ کی ذمہ داری ہے کہ وہ پروٹسٹنٹ چرچ کی حفاظت کریں لیکن ومت ہندوستان اس ملک میں امن کی محافظ ہے عقیدہ کی محافظ نہیں ۔

آخرکار ایک طویل بحث کے بعد اسمبلی کے صدر نے مسودۂ قانون کو رائے شماری کے لئے ایوان کے امنے پیش کر دیا اور چھبیس[۲۶] ووٹوں کی مخالفت اور اکسٹھ[۶۱] ووٹوں کی موافقت سے قانون ساز اسمبلی ے ۱۹ ستمبر کو یہ بل منظور کر کے کونسل آف اسٹیٹ بھیج دیا۔ ان چھبیس[۲۶] مخالف اراکین میں کوئی مسلمان رکن نہیں تھا۔ اس قانون کے حق میں رائے دینے والے ہندو ممبروں میں گوپال سوامی آئنگر، جی. ایس. باجپئی، سری واس آئنگر، سر بھوپندر ناتھ مترا اور ڈاکٹر بی. ایس. مونجے نمایاں تھے۔

۲۱ ستمبر ۱۹۲۷ء کو کونسل آف اسٹیٹ کے سامنے ہوم سیکرٹری مسٹر ایچ. جی. ہیگ نے یہ مسودۂ قانون پیش کیا۔ کونسل کی صدارت آنریبل سر ہنری مانکریف اسمتھ نائٹ. سی. آئی. ای کر رہے تھے۔ بل پر بولنے والے مسلمان اراکین کونسل میں مسٹر محمود سہروردی (مغربی بنگال) سید محمد بادشاہ صاحب بہادر (مدراس) اور سر عمر حیات خان (پنجاب) اور ہندو اراکین میں سیٹھ گوبند داس (سی پی) اور پنڈت شیام بہاری مصرا قابل ذکر ہیں۔ کونسل میں بھی عام رجحان یہی تھا کہ ہندو ممبروں کی ایک معتد بہ تعداد مسودہ کی مخالفت کر رہی تھی اور مختلف ترمیموں کے ذریعہ اسے ہلکے سے ہلکا بنانا چاہتی تھی۔ بحث کے بعد مسودۂ قانون رائے شماری کے لئے پیش ہوا اور کونسل نے کثرت رائے سے اسے منظور کر لیا۔

ان تمام مراحل سے گزر کر وہ مسودۂ قانون جسے اصلاً مولانا محمد علی مرحوم نے اور قانوناً ہوم ممبر نے پیش کیا حسب ذیل الفاظ میں اب جزو قانون ہے اور دفعہ ۲۹۵ الف کی شکل میں مجموعہ تعزیرات پاکستان میں موجود ہے

"جو کوئی شخص (پاکستان کے شہریوں)[۱] کی کسی جماعت کے مذہبی جذبات کی بے حرمتی کرنے

---

[۱] فرمان تطبیق ۱۹۶۱ء کی دفعہ ۲ اور جدول کی رو سے "ملک معظم کی رعایا" کی بجائے تبدیل کیا گیا۔ (نفاذ پذیر از ۲۳ مارچ ۱۹۵۶ء)

ی اور کینہ ورانہ مقصد سے الفاظ کے ذریعے خواہ زبانی ہوں یا تحریری یا دکھائی دینے والے
ے ذریعے مذکورہ جماعت کے مذہب یا مذہبی اعتقادات کی تذلیل کرے یا تذلیل کرنے کی
ش کرے تو اسے کسی ایک قسم کی سزائے قید اتنی مدت کے لئے دی جائے گی جو دو سال
و سکتی ہے یا جرمانے کی سزا یا دونوں سزائیں دی جائیں گی۔"

کتابیات

۱۔ حیاتِ شبلی از سید سلیمان ندوی، مطبوعہ دارالمصنفین اعظم گڑھ۔

۲۔ "محمد علی" حصہ اوّل از عبدالماجد دریا بادی مطبوعہ دارالمصنفین اعظم گڑھ۔

۳۔ تیسری قانون ساز اسمبلی (۱۹۲۷ء) کے پہلے اجلاس کی روداد۔ جلد چہارم و پنجم
مطبوعہ گورنمنٹ آف انڈیا پریس، شملہ، جنوری ۱۹۲۸ء۔

۴۔ دوسری کونسل آف اسٹیٹ (۱۹۲۷ء) کے تیسرے اجلاس کی روداد۔ جلد دوم
مطبوعہ گورنمنٹ آف انڈیا پریس، شملہ، نومبر ۱۹۲۷ء۔

۵۔ مجموعہ تعزیراتِ پاکستان۔ ناشر مینیجر مطبوعات حکومتِ
پاکستان۔ مطبوعہ ایجوکیشنل پریس، کراچی۔ شائع کردہ وزارتِ
قانون و پارلیمانی امور (شعبۂ قانون)

ترکی میں تحریکِ تجدّد

محمّد رشید فیروز

عالمِ اسلام کے تقریباً ہر ملک میں جدید تعلیم یافتہ طبقے کے اکثر و بیشتر افراد نظریات و افکار
ے تجدّد پسند نظر آتے ہیں۔ اور ان کے ذہنوں پر مغربی ممالک کے فلسفوں اور نظریوں کے
ہیں۔ اس کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ گزشتہ دو سو برس کے عرصے میں اکثر اسلامی ملکوں
غربی قوم کا سیاسی تسلط یا غلبہ رہا ہے۔ اور مسلمان قومیں اپنے سیاسی و اقتصادی زوال
تھ علمی و اخلاقی زوال میں بھی مبتلا رہی ہیں۔ اس دورِ انحطاط میں سیاسی و اقتصادی نقصانات
ان قوموں میں ایک ایسا فکری اور معنوی بحران پیدا ہو گیا ہے جو روز بروز شدت اختیار
۔ اور جس کے نتیجے میں اُمتِ مسلمہ مجموعی طور پر اسلام کے اصولوں اور ثقافتی ورثے سے مستفید
بائے محروم ہوتی چلی جارہی ہے۔ اس افسوس ناک صورتِ حال کے پیدا ہونے میں بہت سے محرکات
رفرما موجودہ زمانے میں مسلم ممالک کے اربابِ فکر و نظر میں اس حقیقت کا احساس ہے کہ ہماری
ہیں جو رکاوٹیں ہیں انھیں دُور کیا جائے اور مسلم اقوام کو متحد کر کے ایک مضبوط بلاک قائم کیا جائے۔
سے قبل کہ ہم عالمِ اسلام کو متحد اور منظم کرنے کے لئے کوئی لائحہ عمل تیار کریں۔ ضروری ہے کہ عالم
زشتہ دو سو برس کی تاریخ پر ایک ناقدانہ نظر ڈالی جائے اور ان اسباب و علل کا تجزیہ کیا جائے
ہارا موجودہ تہذیبی زوال پیدا ہُوا۔

امی تہذیب و تمدن کی چودہ سو سالہ تاریخ میں مسلم اقوام کے عروج و زوال کے کئی مختلف دَور
ن موجودہ زوال سولھویں صدی عیسوی سے شروع ہوتا ہے۔ سلطنتِ عثمانیہ اسی صدی میں اپنے عروج پر
ی صدی سے دنیا کی سب سے بڑی اسلامی سلطنت کا زوال شروع ہُوا۔ یورپ کی مختلف اقوام نے
صدی سے تیزی کے ساتھ زندگی کے مختلف شعبوں میں خصوصاً تجارت و صنعت میں ترقی حاصل کی۔

در ایشیائی ملکوں میں اپنی نو آبادیاں قائم کیں۔

سلطنت عثمانیہ کے بانی غازی عثمان بے تھے جو سلجوقی سلطنت کے سرحدی سپاہیوں میں ایک امیر کی حیثیت کے مالک تھے۔ ان کی ایک چھوٹی سی ریاست انقرہ اور ایسکی شہر کے درمیان واقع تھی۔ جو ۱۳۰۰ء میں سلجوقی سلطنت کے خاتمہ پر ایک آزاد ریاست بن گئی اور آگے چل کر سلطنتِ عثمانیہ کہلائی۔ سلطان محمد ثانی نے مئی ۱۴۵۳ء میں استنبول فتح کیا اور بازنطینی سلطنت کا خاتمہ کر دیا۔ ان کے پوتے یاوز سلیم نے ۱۵۱۷ء میں قاہرہ فتح کیا اور خلافت قاہرہ سے استنبول منتقل ہوگئی۔ ۱۵۲۰ء میں سلطان سلیم کے انتقال پر ان کا بیٹا سلیمان تخت نشین ہوا جس نے بہت سی شاندار فتوحات حاصل کیں۔ اور بے شمار اصلاحی قوانین نافذ کئے جن کی وجہ سے وہ تاریخ میں قانونی سلیمان کے نام سے مشہور رہے۔ سلطنتِ عثمانیہ اسی سلطان کے عہد میں اوجِ کمال تک پہنچ گئی تھی اور اسی زمانے سے اس عظیم الشان سلطنت کا شیرازہ بکھرنا شروع ہوا۔ سلطان محمد ثانی (فاتح استنبول)، یاوز سلیم اور قانونی سلیمان جیسے مدبر، شجاع اور قابل حکمرانوں کے بعد ان کے جانشین عیش پسند اور نااہل بن گئے۔ شاہی محلات کا ماحول فتح استنبول کے بعد ایسا ہوگیا تھا کہ اس میں بیگمات کو امورِ سلطنت میں مداخلت کے مواقع میسر تھے۔ [1] چنانچہ سلطنت کے مختلف حصوں میں حکام کا تقرر بیگمات کے اشارے پر ہوتا تھا — رشوت ستانی عام ہوگئی۔ جگہ جگہ بغاوتیں ہونے لگیں۔ حتیٰ کہ فوج بھی بغاوت کرنے لگی اور اپنی مرضی سے سلاطین کو تخت نشین کرانے کے بعد جب فوج کے سردار چاہتے تھے سلطان کو ہلاک کر دیتے تھے۔

سلطان سلیمان نے ۱۵۳۵ء میں حکومت فرانس سے ایک معاہدہ کیا جس کی رُو سے حکومت فرانس کو سلطنتِ عثمانیہ سے تجارت کے لئے بہت سی مراعات دی گئیں، اس کے بعد مختلف اوقات میں دوسرے یورپین ممالک سے بھی معاہدے کئے گئے اور انہیں اسی قسم کی مراعات دی گئیں۔ لیکن جب سترہویں صدی سے سلطنت عثمانیہ کمزور ہونے لگی تو یورپین حکومتوں نے انہی مراعات سے ناجائز فائدہ اٹھایا اور ان کو اپنے حقوق جتا کر سلطنتِ عثمانیہ کے اندرونی معاملات میں دخل اندازی شروع کر دی جس کا مقصد اپنے تجارتی مفادات کی بہتری اور سلطنتِ عثمانیہ کے غیر مسلم شہریوں کو جاسوسی کے لئے استعمال کرنا اور بغاوت پر آمادہ کرنا تھا۔

۱۵۹۱ء میں آسٹریا اور سلطنتِ عثمانیہ کے درمیان ایک جنگ ہوئی جو پندرہ سال تک جاری رہی۔ ۱۶۰۶ء میں دونوں حکومتوں کے درمیان ایک معاہدہ ہوا جس کی رُو سے سلطان اور شاہ آسٹریا کے

اوی درجے کو قبول کر لیا گیا۔ اس سے قبل آسٹریا کے بادشاہ کا درجہ سلطان عثمانی کے وزیروں کے برابر تسلیم کیا جاتا تھا۔ اور آسٹریا کی حکومت "سلطنتِ عثمانیہ کو سالانہ خراج ادا کرتی تھی۔ لیکن اس معاہدے کے بعد آسٹریا کی حکومت نے خراج دینا بند کر دیا۔ یہ سلطنتِ عثمانیہ کے زوال کا پہلا اعتراف تھا جو سرکاری طور پر کیا گیا۔

۱۶۸۳ء میں عثمانی افواج کا دوسرا محاصرۂ 'وی آنا' ناکام ہو گیا۔ اس موقع پر آسٹریا کی حکومت نے ہالینڈ سے مدد طلب کر لی جو ابھی تک سلطنتِ عثمانیہ کی باجگزار ریاست تھی۔ ترک افواج کی وی آنا سے واپسی پر یورپین اقوام کے حوصلے بلند ہو گئے اور وہ ترکوں کو یورپ سے نکالنے کے منصوبے تیار کرنے لگے۔ آسٹریا۔ ہالینڈ اور وینس کی حکومتوں نے چاروں طرف سے سلطنتِ عثمانیہ پر حملہ کر دیا۔ ترک افواج نے صدر اعظم فاضل مصطفےٰ پاشا کی قیادت میں دشمن کو دریائے ڈینیوب کے پار دھکیل دیا۔ لیکن اسی اثنار میں فاضل مصطفےٰ پاشا میدانِ جنگ میں شہید ہو گئے۔ اس واقع کے بعد روسی افواج نے ترکوں پر حملہ کیا۔ ان حالات سے مجبور ہو کر سلطنتِ عثمانیہ کو ۱۶۹۹ء میں ایک معاہدے پر دستخط کرنے پڑے جس کا نام CARLOWITZ ہے۔ اس معاہدے کے مطابق سلطنتِ عثمانیہ کے وسیع علاقے آسٹریا، روس، ہالینڈ اور وینس کو دے دیئے گئے۔

۱۷۱۸ء میں PASSAROWITZ کے معاہدے کی شرائط کے تحت ہنگری اور بلغراد بھی سلطنت عثمانیہ کے قبضے سے نکل گئے۔ لیکن ۱۷۷۴ء میں کوچک قینارجہ کے معاہدے سے سلطنتِ عثمانیہ کو ناقابلِ تلافی نقصان ہُوا۔ کیونکہ اس معاہدے کی رُو سے زارِ روس کو سلطنتِ عثمانیہ کے GREEK ORTHODOX عیسائی شہریوں کا مذہبی پیشوا تسلیم کر لیا گیا اور اس طرح سے روسی حکومت کو سلطنتِ عثمانیہ کے اندرونی معاملات میں دخل دینے کا موقع مل گیا۔ ان شکستوں کا اثر یہ ہُوا کہ سلطنتِ عثمانیہ کے حکمرانوں نے مغربی ممالک کی فوجی برتری کو تسلیم کر لیا۔ اور عثمانی حکومت اور افواج کے نظم و نسق کو یوروپین اصولوں پر مرتب کرنے کے لئے صلاح مشورے ہونے لگے۔ چنانچہ اس موضوع پر کتنی کتابیں لکھی گئیں۔ حاجی خلیفہ نے اپنے رسالے میں جس کا عنوان "دستور العمل لاصلاح الخلل" ہے اور غالباً ۱۶۵۳ء میں شائع ہُوا تھا۔ حکومت کے اداروں کی اصلاح کے لئے کئی مفید تجاویز پیش کیں اسی قسم کا ایک دوسرا رسالہ قوچی بے نے لکھا۔ ابراہیم متفرقہ نے جو ہنگری کا رہنے والا نو مسلم تھا،

محمود اول کو (۱۷۳۰ء تا ۱۷۵۴ء) اپنی تجاویز پر مشتمل ایک عرضداشت پیش کی تھی۔ قوچ بے کا
ایک رسالہ بھی اس قسم کی تصانیف میں مشہور ہے۔ آخری دور کی کتابوں میں نصائح الوزراء و
... ہے جو صاری محمد پاشا نے لکھی ہے۔ ۲

مندرجہ بالا واقعات سلطنت عثمانیہ میں تجدد کی تحریک کا پس منظر ہیں۔ ۱۷۸۹ء میں جب فرانس کا
... رونما ہوا اس وقت سلطان سلیم ثالث فرانس کے بادشاہ سے اصلاحات کے نفاذ کے سلسلے میں
کتابت کر رہے تھے۔ انقلاب کے بعد فرانس سے فوجی افسروں اور ماہرین کو استنبول بلایا گیا تاکہ
... کی افواج کے افسروں اور سپاہیوں کی تربیت یوروپی اصولوں کے مطابق کر سکیں۔ سلطان سلیم ثالث
پہلی بار مؤثر اصلاحات نافذ کیں۔ بحریہ کے افسروں اور سپاہیوں کی تربیت کے لئے بحریہ کی ... تربیت
... گاہ قائم کی گئی۔ توپ خانہ کی تربیت کے لئے بھی ایک علیحدہ مرکز بنایا گیا۔ نئے قسم کے اسلحہ یورپ
... درآمد کئے گئے۔ عثمانیہ سلطنت کی تاریخ میں یہ اصلاحات بہت اہم تھیں اس سے قبل بھی بعض اصلاحات
... نفاذ کے لئے کوششیں کی جاچکی تھیں۔ لیکن اتنے وسیع پیمانے پر یوروپین علوم و فنون کو اس سلطنت کی
... سلطان نے اپنی سرپرستی میں نہ لیا تھا۔ سلطان سلیم ثالث نے یوروپین ممالک سے باقاعدہ سفارتی تعلقات
استوار کرنے کی غرض سے لندن، پیرس اور ویانا میں سفارت خانے بھی قائم کئے۔ اور سفارتی کاموں
... سہولت کے لئے ایک دارالترجمہ بھی قائم کیا۔ لیکن علماء اور ینی چری سپاہیوں نے سلطان کی ان اصلاحات
... کھل کر مخالفت کی۔ سلطان نے چونکہ اصلاحات کو نافذ کرنے سے پہلے شیخ الاسلام سے فتویٰ حاصل
نہیں کیا تھا۔ اس لئے شیخ الاسلام نے "نظام جدید" کے نام سے نافذ کی گئی اصلاحات کے خلاف فتویٰ
جاری کر دیا۔ اور ینی چری فوج نے بغاوت کر دی۔ اسی بغاوت میں سلطان سلیم ثالث ۱۸۰۷ء میں شہید
ہو گئے۔ اور ان کی جگہ خاندان سلاطین آل عثمان ... سلطان محمود ثانی تخت نشین ہوا۔

سلطان محمود ثانی کی تخت نشینی کے وقت سلطنت عثمانیہ نہایت کمزور ہو چکی تھی۔ نپولین بونا پارٹ
نے جب مصر پر حملہ کیا تو اس کے مقابلے کے لئے سلطان نے محمد علی پاشا کو مصر روانہ کیا تھا لیکن نپولین کے
مصر سے جانے کے بعد محمد علی پاشا ایک آزاد مصر ... قائم ... کے لئے کوشش کرتا رہا حتیٰ کہ
عثمانی حکومت نے اس کو مصر کا والی مقرر کر دیا۔ محمد علی پاشا نے فرانس سے فوجی افسر بلائے اور بری فوج اور
بحریہ کی تنظیم و تربیت میں اپنی تمام توجہ صرف کر دی۔ نہریں کھدوائیں اور زرعی نظام کی ترقی کے لئے تدابیر

۱۸۲۱ء میں یونانیوں نے روس کی مدد سے بغاوت کر دی تو عثمانی حکومت نے والیٔ مصر محمد علی پاشا کو بغاوت فرو کرنے کے لئے بھیجا جس میں وہ کامیاب رہا۔

سلطان محمود ثانی نے یورپین طرز کی جدید فوج بنانے کے لئے ایک منصوبہ بنایا جس کا مقصد یہ تھا کہ ینی چری فوج کا خاتمہ کر دیا جائے کیونکہ وہ اکثر سلاطین کے خلاف بغاوت کرنے کی عادی ہو چکی تھی۔ ۱۸۲۶ء میں سلطان محمود نے ینی چری کے تمام سپاہیوں اور افسروں کو توپ خانے کی مدد سے ختم کر دیا۔ اور اس طرح سے ایک قوت کا خاتمہ ہو گیا۔

انگلستان اور فرانس نے یونانیوں کی مدد کے لئے اپنے بحری بیڑے روانہ کئے جہاں وہ عثمانی اور مصری بحری بیڑوں کو جلانے میں کامیاب ہو گئے۔ روسی افواج نے بھی بلقان کی طرف سے حملہ کر دیا۔ اور روسی افواج ادرنہ یعنی ایڈریانوپل (ADRIANOPLE) (EDIRNE) تک پہنچ گئیں۔ ۱۸۲۹ء میں معاہدہ ایڈریانوپل سے یونان کی آزادی کو تسلیم کر لیا گیا جو اس سے پہلے سلطنت عثمانیہ کا ایک صوبہ تھا۔

۱۷۷۴ء کے معاہدہ کو چک قینارجہ کے بعد کا دور یورپین تاریخ میں سلطنت عثمانیہ اور یورپین بڑی طاقتوں خصوصاً انگلستان، فرانس اور روس کی باہمی کشمکش اور رقابت کا زمانہ ہے۔ یورپین طاقتیں سلطنت عثمانیہ کو ختم کرنے اور آپس میں اس کے حصوں کو تقسیم کرنے کے لئے کوشش کرتی رہیں۔ یہاں تک کہ پہلی جنگ عظیم میں سلطنت عثمانیہ ختم ہو گئی۔ یورپین مؤرخین اس مسئلے کو "مسئلہ مشرقیہ" (EASTERN QUESTION) کے نام سے یاد کرتے ہیں۔

معاہدہ ایڈریانوپل کے بعد محمد علی پاشا نے شام پر حملہ کر دیا۔ سلطان محمود ثانی نے روسی حکومت سے مدد طلب کی اور روسی افواج استنبول پہنچ گئیں۔ انگلستان اور فرانس کی حکومتوں نے سلطان سے کہا کہ روسی افواج کو استنبول سے واپس بھیج دیا جائے۔ چنانچہ ایک معاہدے کے مطابق روسی افواج کو استنبول سے جانا پڑا۔ انگلستان اور فرانس کی مدد سے سلطان محمود ثانی نے محمد علی پاشا کو شکست دی۔ اور عثمانی حکومت نے مصر کو سلطنت سے ملحقہ لیکن خود مختار صوبہ تسلیم کر لیا جس کی حکومت کا حق محمد علی پاشا اور اس کی اولاد کو دے دیا گیا۔ ۱۸۳۹ء میں جب سلطان محمود ثانی اور محمد علی پاشا کے درمیان جنگ ہو رہی تھی، سلطان محمود کا انتقال ہو گیا۔

سلطان محمود نے اپنے تیس سالہ عہد حکومت میں یورپین طرز کی فوج اور بحریہ بنانے کے علاوہ

یہ اور تعلیمی نظام میں بھی بہت سی اصلاحات کیں ... حکومت میں ترک طلباء کو یورپ

میں اعلیٰ تعلیم کے لئے بھیجا ...

سرکاری اخبار MONITEUR OTTOMAN ۱۸۳۱ء میں شائع ...

ساتر کی ایڈیشن تقویم وقائع بھی چھپنے لگا۔

محمد علی پاشا نے قاہرہ میں ۱۸۲۸ء میں ... کے نام سے ایک اخبار کی اشاعت شروع کی ...

دوسرا ترکی اخبار ۱۸۴۰ء میں ...

ثانی نے ڈاک خانہ ...

ہو گئیں۔ استنبول ... ۱۸۴۲ ...

تھا۔ لیکن کچھ عرصہ ... پہلی بار ترکی میں مطبع

۱۷۲۱ء میں قائم کیا گیا۔

سلطان محمود ثانی نے علماء کے اقتدار کو ختم کر دیا ...

بھی سلطان نے ختم کر دیا تھا۔ ... کے لئے زمین ہموار

ہوئی۔ اور اس تحریک کو چلانے والے ... طبقے ... نظام پیدا

... ہو کر تجربہ

ہو گئے جنہوں نے سلطان محمود ثانی سے ...

... حاصل کی۔

حاصل کیا۔ اور مغربی ممالک کے ...

۱۸۳۹ء سے ۱۸۷۶ء تک سلطان ... پاشا ...

اس دور کو تنظیمات کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

سلطان عبدالمجید نے ۳ نومبر ۱۸۳۹ء کو ...

فرمان میں یہ اعلان کیا گیا کہ حکومت رعایا کی جان، مال ...

نظام جن کے ذریعے ... سے زمیندار حکومت کو ...

فوج میں نئے سپاہیوں کی بھرتی کا ...

دلایا کہ تمام مجرموں کے ... یقین دلایا جائے کہ

کا سلوک کیا جائے گا۔ اس ...

سلطان کی حکومت آزاد خیال اور تجدد پسند ہے۔ اس کے چند ماہ بعد مارچ ۱۸۴۰ء میں ایک دوسرا ...
فرمان جاری کیا گیا جس کا نام "خط ہمایون" ہے۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ سلطان محمود ثانی کی قائم کی ہوئی مجلس ...
عدلیہ کو از سر نو منظم کیا جائے۔ انتظامیہ کو فرانسیسی اصولوں پر منظم کیا گیا۔ مئی ۱۸۴۰ء میں ایک نیا قانون ...
نافذ کیا گیا۔ جو شریعتِ اسلامی کے قوانین کے مطابق ہوتے ہوئے فرانسیسی قوانین سے متاثر تھا۔ فرانسیسی
قوانین کے طرز پر تجارتی قوانین کا ایک نیا ضابطہ بھی تیار کیا گیا۔ علماء نے سلطان کی ان اصلاحات کی سخت
مخالفت کی تو انھوں نے وزیر خارجہ مصطفیٰ رشید پاشا کو برطرف کر دیا۔ اور ۱۸۴۶ء میں رشید پاشا کو
وزیر اعظم مقرر کیا۔ مغربی طرز کے نئے اسکول قائم کرنے کے علاوہ سلطان کی حکومت نے ایک جدید یونیورسٹی
قائم کرنے کا منصوبہ تیار کیا لیکن اس پر عمل نہ ہو سکا۔ تعلیمی منصوبوں کی تیاری کے لئے ایک وزارت تعلیم بھی
بنائی گئی۔ ۱۸۴۷ء میں مخلوط دیوانی اور فوجداری عدالتیں قائم کی گئیں جن میں عثمانی اور یورپین حاکموں کی
تعداد برابر تھی۔ ۱۸۵۹ء میں دوبارہ علماء کی مخالفت کی وجہ سے مصطفیٰ رشید پاشا کی وزارت ٹوٹ گئی
۱۸۵۴ء میں مجلسِ عدلیہ کو دو اداروں میں تقسیم کر دیا گیا۔ ایک مجلس عدلیہ جس کا کام صرف قانونی معاملات
انجام دینا تھا۔ دوسری مجلس تنظیمات جس کا کام تمام اصلاحات کو نافذ کرنے کے لئے تدابیر اختیار کرنا تھا

۷ مئی ۱۸۵۵ء کو ایک اور شاہی فرمان کے ذریعے جزیہ ختم کر دیا گیا جو غیر مسلم رعایا کی حفاظت کے لئے
وصول کیا جاتا تھا۔ اس کے ساتھ ہی غیر مسلم رعایا کو فوجی خدمت سے مستثنیٰ کرنے کے لئے جو بدل ٹیکس
لیا جاتا تھا وہ بھی معاف کر دیا گیا۔ ان تمام اصلاحات کے باوجود یورپین حکومتیں عثمانیہ سلطنت میں
ترقی کی رفتار سے مطمئن نہ تھیں اور ان کا خیال تھا کہ اصلاحات صرف نمائش کے لئے ہیں۔ کریمیا کی جنگ
کے بعد جو انگلستان اور فرانس کے ایما پر روس کا اثر کم کرنے کے لئے لڑی گئی تھی انگلستان اور فرانس
کی حکومتوں نے دوبارہ سلطان کی حکومت پر دباؤ ڈالا کہ اصلاحات پر حسبِ وعدہ عمل کیا جائے چنانچہ
۱۸ مئی ۱۸۵۶ء کو خط ہمایون کے نام سے ایک اور شاہی فرمان جاری کیا گیا جس کے ذریعے عثمانی
عدالتوں میں مسلمانوں کے خلاف عیسائیوں کے شہادت دینے کے حق کو تسلیم کر لیا گیا۔ اس فرمان سے
سلطان کی مسلم رعایا میں شدید ردعمل ہوا اور انتہائی رنج اور غصے کا اظہار کیا گیا۔ لیکن ترکی حکمرانوں
نے اس ردعمل کی کوئی پروا نہ کی اور وہ سلطنتِ عثمانیہ کو دولِ یورپ میں شامل کرنے کے لئے اصلاحات
کے نام سے مغربی قوانین رائج کرتے رہے۔ اور مغربی تہذیب کو اپنانے کے لئے تدابیر اختیار کرتے رہے۔

[redacted]

جون ۱۸۶۱ء میں سلطان عبدالمجید نے وفات پائی اور ان کا بھائی سلطان عبدالعزیز تخت نشین ہوا۔ جو مغربی اصلاحات کا مخالف تھا۔ لیکن یورپین طاقتوں کے دباؤ کی وجہ سے اسے بھی حکومت کی اصلاح کے لئے تدابیر اختیار کرنی پڑیں۔ سلطان عبدالعزیز نے جودت پاشا کو جو ایک اچھے عالم اور مؤرخ تھے وزیر قانون مقرر کیا اور جودت پاشا کی صدارت میں حنفی قوانین معاملات کا وہ ضابطہ تیار کرایا جو "مجلۂ احکام عدلیہ" کے نام سے مشہور ہے۔

مصطفیٰ کمال نے ۱۹۲۶ء میں یورپین قوانین نافذ کر کے مجلۂ احکام عدلیہ کو منسوخ کر دیا۔ سلطان عبدالعزیز حنفی قوانین کی تدوین سے مغربی قوانین کے اثرات کو روکنا چاہتے تھے۔ لیکن مغربی قوانین اور افکار اثر اب بہت آگے بڑھ چکا تھا۔ ۱۸۶۸ء میں استنبول میں غلاطہ سرائے ثانوی اسکول کھولا گیا۔ جہاں مسلم اور غیر مسلم طلباء یورپین تعلیم حاصل کرنے لگے۔

سلطان عبدالعزیز کے اسراف کی وجہ سے عثمانی حکومت بے حد مقروض ہوگئی اور یورپین حکومتیں سلطان کی حکومت کے اُمور میں دخل اندازی کرنے کی دھمکیاں دینے لگیں۔ انہی دنوں سلطان کے اختیارات کو کم کرنے اور حکومت کی اصلاح کی غرض سے بعض ترک تعلیم یافتہ نوجوانوں نے ایک خفیہ تنظیم بنائی جس کے بانیوں میں نامق کمال، ضیا، پاشا اور مصطفیٰ فاضل پاشا جیسے ممتاز ادیب اور اہل علم شامل تھے۔ کچھ عرصے کے بعد اس تنظیم کا نام YOUNG OTTOMANS رکھا گیا۔ ترکی زبان میں اس کا نام GENÇ OSMANLILAR ہے۔

یہ ایک انقلابی تحریک تھی جو چند سال کے بعد ہی ختم ہوگئی۔

انیسویں صدی عیسوی کے وسط تک سلطنت عثمانیہ میں مغربی تعلیم یافتہ نوجوانوں کی ایک نئی نسل تیار ہو چکی تھی جو دستوری حکومت قائم کرنے اور سلطان کے اختیارات کو کم کرنے کے لئے جدوجہد میں مصروف تھی۔ نامق کمال، ضیا پاشا اور ابراہیم شناسی نے اخبارات اور کتابوں کے ذریعے نوجوان طبقے کو یورپ کی نئی فکری اور سیاسی تحریکوں سے روشناس کرایا۔ نامق کمال پہلا ترک ادیب اور شاعر ہے جس نے انیسویں صدی کے آخری دور میں جذبۂ قومیت اور وطنیت کو اُبھارا۔ اس دور کے ترک مفکرین نے سلطنتِ عثمانیہ کو تباہی سے بچانے کے لئے مختلف تجاویز اپنی تحریروں میں پیش کیں۔ لیکن ان کی کوئی تجویز کامیاب نہ ہو سکی۔ انہی نئے مفکرین میں مدحت آفندی بھی تھے جو آگے چل کر

سلطان عبدالحمید کے وزیر اعظم مقرر ہوئے اور جنہوں نے سلطنت عثمانیہ کا پہلا دستور نافذ کیا۔

مئی ۱۸۷۶ء میں سلطان عبدالعزیز نے خودکشی کر لی اور ان کی جگہ مراد خامس تخت نشین ہوا لیکن چند ماہ کے بعد اس کو دماغی خلل کی بنا پر معزول کر دیا گیا۔ اور سلطان عبدالحمید ثانی نے عنان حکومت سنبھال لی۔ اور ۲۳ دسمبر ۱۸۷۶ء کو انھوں نے وزیر اعظم مدحت پاشا کا بنایا ہوا دستور نافذ کر دیا جو انھوں نے بلجیم کے دستور سے اخذ کیا تھا۔ عثمانی پارلیمنٹ جس کے ۸۰ مسلم اور ۵۰ غیر مسلم رکن تھے صرف دو اجلاس کے بعد جو علی الترتیب ساڑھے تین ماہ اور اڑھائی ماہ تک جاری رہے برخاست کر دی گئی۔ کیونکہ اراکین نے سلطان کے اختیارات کو محدود کرنے کی کوشش کی تھی۔ اس کے بعد تقریباً ۳۱ برس تک سلطان عبدالحمید ثانی حکومت کرتے رہے۔ سلطان نے اپنے مخالفین اور تجدد پسندوں کو تنگ سے دبایا اور YOUNG TURK تنظیم کے اکثر و بیشتر اراکین کو جلاوطن کر دیا۔ لندن اور پیرس سے اس تحریک کے اخبارات اور رسائل شائع ہوتے رہے۔ مدحت پاشا کو سلطان نے حجاز میں قید کر دیا جہاں طائف میں ان کو نامعلوم اشخاص نے ہلاک کر دیا۔ ترک مؤرخین کا خیال ہے کہ سلطان عبدالحمید نے مدحت پاشا کو قتل کروایا تھا۔ نامق کمال کو بھی اپنی زندگی کے آخری ایام عزلت میں بسر کرنے پڑے۔

جولائی ۱۹۰۸ء میں YOUNG TURKS تنظیم کے اراکین نے جن میں زیادہ تر مغربی تعلیم یافتہ اور دہریت کی طرف مائل نوجوان تھے فوجی افسروں کے ساتھ مل کر ایک انقلاب برپا کیا جس نے سلطان عبدالحمید ثانی کو ۱۸۷۶ء کا دستور دوبارہ نافذ کرنے پر مجبور کیا۔ ترکی تاریخ میں اس واقعہ کو اعلان مشروطیت کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

مندرجہ بالا واقعات کے تجزیئے سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ دنیا کی سب سے بڑی اسلامی سلطنت عثمانیہ میں تجدد کی تاریخ مسلمانوں کے زوال اور انحطاط کے دور سے وابستہ ہے جس میں مغربی تعلیم یافتہ اور حکمران طبقے نے نہ صرف مغربی اقوام کے قوانین اور نظم ونسق کے اصولوں کو اپنایا بلکہ مغربی تہذیب کی نقالی کی اور اسی کو اپنی معراج سمجھتے رہے۔ علماء اور عوام الناس کا اس تحریک میں کوئی حصہ نہیں تھا۔ بلکہ وہ ہمیشہ مغرب کی کورانہ تقلید کے سخت مخالف رہے۔ مسلم معاشرہ تجدد پسند اور دیندار لوگوں میں تقسیم ہو گیا۔ دینی تعلیم اور دنیوی تعلیم کی درس گاہیں ایک دوسرے سے علیحدہ ہو گئیں۔ تجدد پسندوں نے براہ راست کبھی دین کی مخالفت نہیں کی بلکہ وہ آڑے وقت میں ہمیشہ دین کا سہارا لیتے رہے۔ مگر

[redacted]

رسلطان عبدالحمید ثانی کے عہد حکومت کے اختتام پر ہی ختم ہو گیا۔ اس کے بعد ایک نیا دور شروع ہوا، میں دین کے دشمن حکومت، سیاست اور تعلیم پر مسلط ہو گئے اور دین کو مسلمانوں کی پستی کا سبب نے لگے۔ اس سے قبل تجدد پسند علمائے سو کی مذمت کرتے تھے۔ اور انہی کو مسلم معاشرے کی بیوں کا ذمہ دار ٹھہراتے تھے۔ ہندوستان مصر اور عرب ممالک میں بھی جدید تعلیم کے اثرات سے علماء ر دیندار مسلمانوں کا طبقہ تجدد پسندوں سے علیحدہ ہو گیا۔ سلطنت عثمانیہ میں ۱۹۰۸ء کے YOUNG TURK نقلاب کے بعد کوئی دینی تحریک نہ ابھر سکی۔ البتہ برصغیر ہند و پاکستان میں اور دوسرے مسلم ممالک میں ربی تہذیب کے اثرات کے باوجود دینی تحریکیں چلتی رہیں۔

حواشی وحوالہ جات

۱- MOURADGEA d'OHSSON پہلا یورپین مصنف ہے جس نے سلطنت عثمانیہ کی مفصل تاریخ سات جلدوں میں فرانسیسی زبان میں لکھی ہے۔ اس کتاب میں اس نے سلاطین عثمانی کے محلات میں بیگمات کے اقتدار اور سازشوں کا بھی ذکر کیا ہے۔ (MOURADGEA d'OHSSON, TABLEAN GENERAL DE L EMPIRE OTTOMAN, 7 VOLS, PARIS, 1788-1824)

HAROLD BOWEN اور H.A.R GIBB نے اپنی کتاب ISLAMIC SOCIETY AND THE WEST جلد اول، حصہ اول، مطبوعہ لندن میں صہ۲۷ سے صہ۵۷ تک انہی واقعات کا تذکرہ کیا ہے۔

۲- اس کتاب کا ترکی متن انگریزی ترجمے کے ساتھ پرنسٹن یونیورسٹی سے ۱۹۳۵ء میں شائع ہو چکا ہے۔ WALTER LEVINGSTON WRIGHT, OTTOMAN STATECRAFT, PRINCETON, 1935,

۳- استنبول میں پہلا مطبع اسپین سے آنے والے یہودیوں نے ۱۴۹۳ء میں قائم کیا تھا جس کو کچھ عرصے کے بعد شیخ الاسلام کے فتوی کے تحت بند کر دیا گیا تھا۔ یہودیوں نے اس کے علاوہ بھی سالونیکا میں مطابع قائم کئے تھے۔ شیخ الاسلام کا فتوی صرف ترکی کتابوں کی طباعت کے لئے تھا۔ یہودی دوسری زبانوں میں کتابوں کی طباعت کرتے رہے۔ یہاں تک کہ سعید چلبی اور وزیر اعظم داماد ابراہیم پاشا کی کوششوں سے ۱۷۲۷ء میں شیخ الاسلام نے ترکی مطبع کے قیام کے حق میں فتوی دے دیا۔ اس پہلے ترکی مطبع کا بانی و منتظم ابراہیم متفرقہ تھا جو ہنگری کا رہنے والا تھا اور مسلمان ہو گیا تھا۔

۴- جودت پاشا نے مئی ۱۸۵۷ء کے خط ہمایوں کے متعلق کہا تھا کہ "یہ مسلمانوں کے لئے سوگ منانے کا دن ہے۔ کیونکہ آج ہم ان حقوق سے محروم کر دیئے گئے ہیں جن کو ہمارے آباء و اجداد نے اپنے خون سے حاصل کیا تھا۔"

زوجہ کتابیہ کی میراث

مفتی امجد العلی

قرونِ اُولیٰ، صحابہ وتابعین ومابعد کے تمام ائمہ فقہاء مجتہدین کا اس امر پر اجماع رہا ہے کہ اختلافِ دین میراث سے محرومی کا سبب ہے۔ لہٰذا ایک غیر مُسلمہ عورت خواہ کتابیہ ہی کیوں نہ ہو، اپنے مُسلم شوہر کی وارث نہ ہوگی۔ اس قول کی دلیل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مبارک پیش کیا جاتا رہا ہے، فرمایا ہے: (لا یتوارث اھل ملتین لا یرث المسلم الکافر ولا یرث الکافر المسلم) حتیٰ کہ شیعہ امامیہ وزیدیہ بھی اس مسئلہ میں متفق ہیں کہ زوجہ کتابیہ اپنے مسلم شوہر کی وارث نہ ہوگی۔ (۱)

لیکن موجودہ دور میں ایک طبقہ کا یہ خیال ہے کہ جب اسلام نے ایک غیر مُسلمہ کتابیہ کے نکاح کی اجازت دے کر اُسے زوجہ بنا لینے کو جائز وصحیح قرار دیا ہے تو پھر اس کو زوجیت کے تمام حقوق کیوں نہ دیئے جائیں۔ اس کے کیا معنی کہ اس کے حق میں بعض احکام زوجیت کے منطبق ہوں اور بعض احکام منطبق نہ ہوں۔ یعنی ایک طرف مہر، نفقہ، عدت وغیرہ میں تو وہ ایک زوجۂ مُسلمہ کے حکم میں ہو، اور دوسری طرف جب تقسیم میراث کا مسئلہ درپیش ہو تو اُسے میراث سے محروم کر دیا جائے۔ اگر صرف اسلام نہ لانے کی وجہ سے اُسے میراث سے محروم کیا جا رہا ہے تو گویا یہ محرومی بالطبع اُسے اپنا دین چھوڑ کر اسلام قبول کر لینے پر مجبور کرنے کے مترادف ہوگی حالانکہ اسلام اس کی اجازت نہیں دیتا۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:۔ لا اکراہ فی الدین قد تبین الرشد من الغی) دین میں جبر نہیں ہدایت وگمراہی دونوں واضح ہو چکی ہیں۔ (البقرہ: ۲۵۶)

---

(۱) ملاحظہ ہو فقہ حنفی میں: مبسوط جلد ۳۰ صـ ۴۶-۴۸۔ فقہ شافعی میں، المہذب ج ۲ صـ ۲۶۔ فقہ مالکی میں، شرح دردیر و حاشیہ دسوقی ج ۴ صـ ۵۰۰۔ و فقہ حنبلی میں، کشاف القناع ج ۲ صـ ۶۴۷۔ والمغنی ابن قدامہ جلد ۶ صـ ۲۹۲۔ فقہ شیعی، شرح مفتاح الکرامہ ج ۸ صـ ۱۴ ومابعد۔

جہاں تک ہمارا خیال ہے مذکورہ آیت کریمہ (لا اکراہ فی الدین قد تبین الرشد من الغی) نہ تو اپنے سیاق وسباق کے اعتبار سے زوجہ کتابیہ کی وراثت کے حق میں حجت ہے اور نہ اپنے شان نزول وکیفیت نزول کے اعتبار سے۔ آیت مذکورہ کے نزول کے متعلق مفسرین نے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ تشریف لانے سے قبل کسی انصاری عورت نے جس کے بچے زندہ نہ رہتے تھے یہ منت مانی تھی کہ آئندہ جو بچہ اس کا زندہ رہے گا وہ اس کو یہودی بنا دے گی۔ چنانچہ اس نے اس کے بعد پیدا ہونے والے بچہ کو یہود کے سپرد کر دیا تھا۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ تشریف لائے اور آپ نے یہود کے قبیلہ بنی نضیر کو جلا وطن کرنا چاہا تو یہ بچہ جو اب نوجوان تھا اور اس کے مانند دیگر نوجوان انصاری بچے یہود میں موجود تھے، یہود نے برضا ورغبت یہودیت اختیار کر لی تھی اور اس پر قائم رہنا چاہتے تھے۔ ان نوجوانوں کے والدین نے ان کو جبراً مسلمان کر کے روک لینا چاہا۔ اس وقت یہ آیت (لا اکراہ فی الدین) نازل ہوئی۔ اسی واقعہ کی طرح دیگر واقعات بھی اس کی کیفیتِ نزول میں منقول ہیں جس پر تمام مفسرین ومؤرخین کا اتفاق ہے۔ اس واقعہ اور روایات سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ انصار کا اپنی نوجوان اولاد کے ساتھ جو مسلمان بنا کر روک لینے کا عمل تھا وہ اسلام لانے کے لئے جبر کرنے پر مبنی تھا۔ اور آیت کے شانِ نزول کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے جو مسئلہ پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ کوئی فطری غیر مسلم فرد جو عاقل وبالغ اور عقل ودرایت رکھتا ہو اس پر کسی عمل وقول سے اسلام لانے کے لئے جبر نہیں کیا جائے گا۔ (لا اکراہ فی الدین) بلکہ اس کو اس کی حالت اور خوشی پر چھوڑ دیا جائے گا۔ چنانچہ یہ یا اس سے مشابہ دوسری صورتوں میں آیت (لا اکراہ فی الدین) حجت قرار دی جا سکے گی۔

یہ تقریر اس بنیاد پر ہے کہ آیت کو محکم اور اپنے حکم پر قائم تصور کیا جائے، لیکن جن صحابہ وفقہاء تابعین کا قول یہ ہے کہ جہاد کی اجازت کی آیات کے نزول کے بعد اس آیت کا حکم منسوخ ہو گیا، جیسا کہ حضرت سدی اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا مسلک ہے، تو ایسی صورت میں آیت مذکورہ بالا کسی مسئلہ پر حجت بننے کے قابل نہ ہوگی۔

ہم اس امر کو سمجھنے سے قاصر ہیں کہ مذکورہ آیت سے یہ کس طرح ثابت ہوتا ہے کہ ایک یہودیہ یا نصرانیہ زوجہ کو مسلم شوہر کا وارث بنایا جائے اگر ایسا نہ کیا گیا تو اس آیت کے حکم کی خلاف ورزی ہوگی۔ آیت کا شانِ نزول اور سیاق وسباق کوئی بھی اس مسئلے سے متعلق ہونے پر نصاً یا دلالۃً یا اشارۃً یا اقتضاءً دلالت نہیں کرتا۔ بلکہ اگر انصاف کی نظر سے دیکھا جائے تو آیت اس مسئلے سے بالکل غیر متعلق ہے۔

ممکن ہے کہ یہ تصور قائم کر لیا گیا ہو، کہ اگر زوجہ کتابیہ کو اس کے مسلم شوہر کی وفات کے بعد شوہر کا وا
بنایا گیا تو یہ سمجھا جائے گا کہ اسلام نے زوجہ کو اس لئے وارث نہ بنایا کہ وہ مسلمان کیوں نہ ہوئی اور یہ اس
طرف سے زوجہ پر اسلام لانے کے لئے اس پر جبر کے مترادف ہوگا۔ حالانکہ زوجہ کتابیہ کے وارث قرار
سے شرع اسلام کا یہ منشا نہیں ہے کہ اُس پر اسلام لانے کے لئے جبر کیا جائے۔ اگر یہ منشاء ہوتا تو کسی کتابیہ
سے اس کے اپنے مذہب پر قائم رہتے ہوئے نکاح کی اجازت ہی نہ دی جاتی جب تک کہ وہ اسلام نہ
جیسا کہ دیگر مشرک عورتوں کے حق میں بھی حکم ہے، اور پھر قرآن کی اس آیت کا جس میں اہل کتاب کی عورتوں
حلال ہونے کی اجازت دی گئی ہے، کوئی معنی نہیں رہتا۔ کیونکہ زوجہ کتابیہ اُسی صورت میں کتابیہ کہلائے
وہ اپنے دین پر بدستور قائم رہتے ہوئے ایک مسلم کی زوجیت میں داخل ہو، اور وہ مسلم [illegible] حالت پر
درحقیقت زوجہ کتابیہ کے وارث نہ ہونے کا حکم اُس کے اور زوجہ مسلمہ کے فرق مراتب پر
یعنی ایک مسلمان عورت کے حقوق اُس کے مسلم شوہر پر زوجہ کتابیہ کے مقابلے میں زیادہ ہوں گے
زوجہ کتابیہ سے اپنے مرتبہ و حقوق میں اعلیٰ و افضل ہے، اور یہ فرق مراتب ایک ایسا امر ہے کہ دنیا کے تما
نے اس کو ملحوظ رکھا ہے، بلکہ شریعتِ اسلامیہ کے مقابلے میں اگر دیگر مذاہب کا مطالعہ کیا جائے
اکثر احکامات کو قطعی طور پر ظالمانہ عمل قرار دیا جائے گا۔

اس فرق مراتب کے سلسلہ میں تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ کائنات کی تمام موجودات، جمادات و نباتا
فطری طور پر موجود ہے، اور اسلام نے اپنے احکام میں جا بجا اس کا لحاظ فرمایا ہے، چنانچہ ایک مسلم او
جو دارالاسلام میں امن لے کر داخل ہوا ہو، تمام حقوق میں مساوی نہیں ہوتے، اسی طرح دارالاسلام کا مسلم شہ
غیر مسلم شہری ذمی کلیۃً حقوق میں مساوی نہیں ہوتے، حالانکہ دونوں ایک ہی ملک کے شہری ہوتے ہ
اگر ایک شخص کے نکاح میں حرہ (آزاد) مسلمہ ہو اور دوسری اس کی اپنی کنیز مسلمہ ہو جس کو اُم ولد بنا لیا گیا
بھی حقوق میں مساوی نہیں ہوتیں، باوجودیکہ وہ دونوں مسلمان ہونے میں مساوی ہوتی ہیں، لیکن آزاد او
کی صفت میں مختلف ہوتی ہیں جس کی بنا پر دونوں کے حقوق میں فرق ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر ایک شخص نے آزاد عورت سے نکاح کرنے کی طاقت نہ رکھتے ہوئے کسی شخص کی مسلمہ
کر لیا ہے تو اس کنیز کے شوہر کے حق میں وہ احکام نہیں ہوں گے جو ایک آزاد مسلمہ زوجہ کے حق میں ہوتے
زوجیت اور اسلام کی صفات میں دونوں برابر ہیں۔ ایک آزاد شوہر کو آزاد زوجہ مسلمہ پر تین طلاق کا حق

برمسلہ پر صرف دو طلاق کا۔ آزاد زوجہ کی مدت تین حیض ہوتی ہے اور لونڈی کی مدت صرف دو حیض ہوتے ہیں۔

نیز خود اہل اسلام کے درمیان اس فرقِ مراتب کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ قرآن میں فرماتا ہے (ہل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون) اور فرمایا ہے (ضرب لکم مثلاً من انفسکم هل لکم من ما ملکت ایمانکم من شرکاء فیما رزقناکم فانتم فیه سواء تخافونهم کخیفتکم انفسکم) (الروم ۲۸) یعنی ہم تمہاری [illegible]وں میں سے ایک مثال بیان کرتے ہیں کیا تمہارے لونڈی غلام تمہارے نزدیک تمہارے اُس مال میں شریک سمجھے [illegible]تے ہیں جو ہم نے تم کو دیا ہے [illegible] دونوں [illegible] برابر ہو جائیں کیا اُس مال کے حق میں تم اُن سے اسی طرح [illegible] کھاتے ہو جیسے [illegible] سے خوف [illegible] نہیں ہے بلکہ تم کو اُن سے اس قسم کا کوئی خوف نہیں [illegible] جس قسم کا اپنے آزاد [illegible] تمہارے نزدیک تمہارے مال میں وہ حق نہیں رکھتے جو تمہار[illegible] اپنے جیسے لوگوں کا ہوتا ہے)۔

معلوم ہوا کہ مساوات [illegible] ثابت ہوگا جب کہ ایسی تمام صفات میں یکسانیت ہو جن [illegible] یکسانیت وتفاوت پر [illegible] نے حکم کی یکسانیت وتفاوت کا مدار رکھا ہے۔ خصوصاً دینی اختلاف کو اسلام نے اپنے [illegible] اسلام میں ایک مخصوص درجہ دیا ہے [illegible] جس میں (الاسلام یعلو ولا یعلیٰ) فرمایا گیا ہے، چنانچہ ہمارے اس [illegible] بیان کی وضاحت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس بیان سے بھی ہوتی ہے (امرت ان اقاتل الناس حتی یشهدوا ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله، فاذا شهدوا ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله [illegible] قبلتنا واکلوا ذبیحتنا، وصلوا صلاتنا فقد حرمت علینا دماؤهم واموالهم الا بحقها، لهم ما للمسلمین وعلیهم ما علیهم)[1] یعنی مجھے لوگوں سے اُس وقت تک لڑنے کا حکم دیا گیا ہے، جس وقت تک وہ کلمہ (لا اله الا الله محمد رسول الله) نہ پڑھ لیں، اور جب وہ اس کلمہ کی شہادت دے کر ہمارے قبلہ کی طرف رُخ کرنے لگیں، ہمارا ذبیحہ کھانے لگیں، ہماری طرح نماز ادا کرنے لگیں، تو اب ہمارے لئے ان کے جان ومال حرام ہو جائیں گے اُن پر کسی قسم کی غیر صحیح دست اندازی جائز نہ ہوگی، مگر یہ کہ اس کلمہ کے حق کی بنا پر ہو، (کہ کوئی ایسا جرم وجود میں آ جائے جس کی سزا میں اس کلمہ کی شریعت نے جانی یا مالی سزا کا حکم دیا ہو) پھر ایسے لوگوں کے لئے (اسلام کے بعد) وہ تمام حقوق ثابت ہوں گے جو مسلمانوں کے باہم ایک دوسرے پر ہوتے ہیں، اور وہ تمام ذمہ داریاں

---

[1] سنن نسائی، ج ۲ ص ۲۲۴۔ مطبوعہ کارخانہ تجارت کراچی۔

عائد ہوں گی جو باہم ان کے درمیان عائد ہوتی ہیں) یہ حدیث دراصل اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی تفسیر ہے (فان تابوا واقاموا الصلواة وآتوا الزکواة فاخوانکم فی الدین[1]) اگر یہ اسلام کی جانب رجوع کرلیں ۔۔ ادا کرنے لگیں، زکوٰۃ دینے لگیں تو اب دین میں تمہارے بھائی ہیں۔

چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث واضح کر رہی ہے کہ جب تک ایک غیر مسلم مکمل طور پر ... قبول نہیں کرلیتا اس وقت تک اس کو وہ حقوق کاملاً حاصل نہ ہوں گے جو ایک مسلم کے دوسرے مسلم پر ہوتے ہیں ... یہ ہوسکتا ہے کہ غیر مسلم ہونے کے باوجود بعض حالات میں اسلام کی طرف سے کچھ خصوص رعایات دے دی ... مثلاً معاہدہ، ذمیت وغیرہ، چنانچہ ان حالات مذکورہ کے تحت قرآن عظیم نے بذات خود رعایات کا اعلان ... دیا ہے۔ ارشاد ہے (ودّوا لو تکفرون کما کفروا فتکونون سواء فلا تتخذوا منہم اولیاء ... یہاجروا فی سبیل اللہ، فان تولوا فخذوھم واقتلوھم حیث وجدتموھم ولا تتخذوا منہم ولیا ولا نصیرا ہ الا الذین یصلون الی قوم بینکم وبینہم میثاق، او جاؤکم حصرت صدورھم ان یقاتلوکم او یقاتلوا قومہم ولو شاء اللہ لسلطہم علیکم فلقاتلوکم، فان اعتزلوکم فلم یقاتلوکم والقوا الیکم السلم فما جعل اللہ لکم علیہم سبیلا[2]) یعنی غیر مسلم افراد کو یہ پسند آتا ہے کہ جس طرح وہ کافر ہیں اسی طرح تم بھی کفر اختیار ... پھر تم سب برابر ہو جاؤ، پس تم اُن میں سے کسی کو دوست نہ بناؤ، حتیٰ کہ دمسلم ہوکر) اپنا وطن چھوڑ آئیں اللہ کی راہ ... پس اگر وہ اس بات کو قبول نہ کریں تو ان کو پکڑو اور قتل کرو، جہاں ان کو پاجاؤ اور ان میں کسی کو دوست و ... نہ بناؤ۔ مگر یہ کہ وہ ایسی قوم سے معاہدہ رکھتے ہوں کہ اُس قوم سے اور تم سے بھی معاہدہ ہے۔ یا تمہارے پاس ... دل ہوکر آئے ہیں، تم سے اور اپنی قوم کی جانب سے لڑنا نہیں چاہتے۔ اور اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو اُن کو تم پر قابو ... دیتا تو وہ تم سے ضرور لڑتے، سو اگر تم سے ایک طرف رہیں پھر تم سے جنگ نہ کریں۔ اور تم پر صلح کی پیش کش کریں تو ا... نے تم کو اُن سے جنگ کرنے کا حق نہیں دیا ہے۔

دوسری آیت میں فرمایا ہے۔ (وان جنحوا للسلم فاجنح لہا وتوکل علی اللہ انہ ھوالسمیع العلیم[3]) یعنی ... وہ صلح کی جانب مائل ہوں تو آپ بھی اس جانب مائل ہو جائیں، اور خدا پر بھروسہ کریں وہ یقیناً سننے والا اور ... والا ہے۔ نیز فرمایا ہے۔ (واما تخافن من قوم خیانۃ فانبذ الیہم علی سواء[4]) یعنی اگر تم کو کسی (غیر مسلم

---

[1] توبہ: ۱۱۔ [2] سورہ نساء: ۸۹۔ [3] سورہ انفال: ۶۱۔ [4] سورہ انفال: ۵۷۔

خوف ہو، تو ان کا عہد ان کی طرف واپس کر دو، برابر برابر، یعنی عہد کی واپسی اور رد کرنے میں تمہاری طرف
[illegible] نہ ہو۔ اور فرمایا ہے: "الا الذین عاهدتم من المشرکین ثم لم ینقصوکم شیئاً ولم یظاهروا علیکم
[illegible] فاتموا الیهم عهدهم الی مدتهم ان الله یحب المتقین"[1] یعنی جن لوگوں نے [illegible] کیا ہو اور پھر
[illegible] عہد میں کوئی قصور نہ کیا، اور تمہارے مقابلے میں کسی غیر کی مدد نہ کی، تو تم ان کے لئے ان کے عہد کو پورا کرو،
مدت تک، بے شک اللہ تعالیٰ پرہیزگاروں کو پسند فرماتا ہے۔ اور فرمایا ہے: "[illegible] من
[illegible] استجارک فاجره حتی یسمع کلام الله ثم ابلغه مامنه"[2] یعنی اگر کوئی مشرک آپ سے پناہ [illegible] طلب
[illegible] پ اس کو پناہ دے دیں، یہاں تک کہ وہ اللہ تعالیٰ کا کلام سن لے، پھر اس کو اس [illegible] دیں۔
[illegible] رہ بالا آیات میں غیر مسلموں کے ان حقوق پر روشنی ڈالی گئی ہے جو مسلمانوں سے تعلقات [illegible] پر ان کو دیے
چنانچہ ایک وہ قوم ہے جو مسلمانوں سے جنگ جدال پر آمادہ ہو اور اپنے اس طرز میں کسی طرح تغیر کرنے پر آمادہ
[illegible] ن کے لئے اسلام میں کسی قسم کی رعایت نہیں رکھی گئی ہے، دوسری وہ غیر مسلم قوم ہے جس نے مسلمانوں سے جنگ
[illegible] معاہدہ کر لیا ہو یا مسلمانوں سے تعاون کا معاہدہ کر لیا ہو، تیسری وہ قوم جو مسلمانوں کے معاہدین کے معاہد
[illegible] معاہدین کے طرز پر ان کا عمل ہے، ان سے جا ملے ہیں۔ [illegible] غیر جانبدار رہنا چاہتے ہیں نہ غیر مسلم قوم کے ساتھ ہو کر
[illegible] سے جنگ کرنا چاہتے ہیں اور نہ مسلمانوں کے ساتھ تعاون سے غیر مسلموں کا مقابلہ کرنا چاہتے ہیں۔ ان تینوں کے لئے
یہ رعایت دی گئی ہے کہ اہل اسلام ان سے کوئی تعارض نہ کریں، اور اگر صلح جوئی کے خواہش مند ہوں تو ان کی
[illegible] رائی کی جائے، چوتھی وہ قسم ہے کہ معاہدے کے بعد اس معاہدے کو توڑ کر اس کی خلاف ورزی کرے،
[illegible] ن کے ہمراہ ان جیسا ہی عمل کیا جائے بغیر کسی کمی اور زیادتی کے۔ لیکن اگر وہ معاہدے پر قائم رہیں تو جتنی مدت
معاہدہ کیا گیا ہے اس کو پورا کیا جائے [illegible] معاہدہ کا [illegible] نہ کی جائے، پانچویں وہ لوگ
[illegible] ں سے اپنے حق میں امن لے لیں، ان کو امن دیا جائے اور حالت امن میں مسلمانوں کی طرح مامون سمجھے جائیں۔
[illegible] ارے اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ غیر مسلم قوم کے مختلف حالات و کیفیات کے اعتبار سے مسلمانوں پر
مختلف مخصوص قسم کے حقوق عائد ہو جاتے ہیں، یہ نہیں ہے کہ باوجود اختلاف دین کے کسی معاہدے صلح یا کسی
[illegible] ب ان کو وہ تمام حقوق دیئے گئے ہوں جو مسلمانوں کے باہم ایک دوسرے پر ہوا کرتے ہیں۔

---

[1] سورہ توبہ: ۴۔ [2] سورہ توبہ: ۶۔

رقِ مراتب کی بنیاد پر قرآن کریم نے ایک آزاد اور کنیز کے حقوق میں، صفت آزادی وکنیزی کے اختلاف کی وجہ
تفریق فرمائی ہے۔ (ومن لم یستطع منکم طولاً ان ینکح المحصنات المؤمنات فمن ما ملکت ایمانکم
المؤمنات واللہ اعلم بایمانکم بعضکم من بعض فانکحوھن باذن اھلھن وآتوھن اجورھن
محصنات غیر مسافحات ولا متخذات اخدان فاذا احصن فان اتین بفاحشۃ فعلیھن
على المحصنات من العذاب - الآیہ) یعنی جو شخص تم میں کسی آزاد حرہ عورت سے نکاح کی طاقت نہ
رکھے اس کے حقوق کا پورا کرنا اپنی طاقت سے باہر خیال کرتا ہے، تو پھر نوجوان مومن کنیزوں سے نکاح کرے
تمہارے مومن ہونے کو جانتا ہے۔ تمہارے بعض افراد دوسرے بعض ہی جیسے ہیں۔ اور ان کنیزوں کے نکاح
بطور مہر کے مقرر کیا ہو خوبی کے ساتھ دے دو، ان کنیزوں سے بدکاری کی یا داشتہ بنانے کی نیت سے کوئی عمل
رجب نکاح کے ذریعہ محصنہ ہو جائیں۔ اور پھر اس کے بعد ان سے بدکاری کا عمل وجود میں آجائے تو ان کی
عورتوں کی سزا کے مقابلے میں نصف سزا دی جائے۔

چنانچہ اس آیت میں متعدد ہدایات دی گئی ہیں جن کے منجملہ ہمارے موضوع سے متعلق ایک یہ ہے کہ چونکہ آزاد عورت زوجہ
ن ایک کنیز زوجہ کے مقابلے میں کم ہوتے ہیں اور آزاد زوجہ کی جانب سے جو ذمہ داری شوہر پر عائد ہوتی ہے ایک کنیز
سے وہ ذمہ داری شوہر پر عائد نہیں ہوتی اس لئے آزاد عورت سے نکاح کی استطاعت نہ رکھنے پر کسی دوسرے
کی لونڈی سے نکاح کرلو تاکہ تمہارے لئے سہولت کا باعث ہو۔ اس صورت میں ایک آزاد عورت اور ایک کنیز اگرچہ مسلم اور زوجہ
کی صفت میں یکساں ہیں لیکن آزادی اور کنیزی کی صفت کے اختلاف سے ان کے حقوق میں زیادتی وکمی رکھی گئی ہے۔ چنانچہ
آزاد عورت کے مہر کے مقابلے میں ایک کنیز کا مہر بہت معمولی درجہ کا مقرر کیا جائے گا۔ اسی طرح نفقہ میں دونوں کے بڑا تفاوت
یہاں تک کہ بدکاری کی سزا میں اسے ایک آزاد عورت کے مقابلے میں نصف سزا دی جائے گی طلاق کی صورت میں صرف دو حیض کی عدت
ن طلاق کی بجائے شوہر صرف دو طلاق کا مالک ہوگا اور دو طلاق سے ہی لونڈی مغلظہ کے درجہ کو پہنچ جائے گی۔
معلوم ہوا کہ ایک کتابیہ عورت ایک مسلمہ کی طرح اگرچہ زوجیت کی صفت میں یکسانیت رکھتی ہے لیکن چونکہ اس کا دین شوہر
سے مختلف ہے، اس لئے صفت زوجیت کے اتحاد کی بنا پر اس کو بعض مخصوص قسم کے حقوق دیئے جائیں گے اور اختلاف
کی بنا پر بعض حقوق سے محروم رہے گی۔ چنانچہ نفقہ، عدت، طلاق، حضانت جیسے حقوق حاصل ہوں گے، لیکن شوہر کا اس
اح سے محصن ہونا یا زوجہ کا وراثت پانا جیسے حقوق حاصل نہ ہوں گے، جس کی وجہ محض فرق مراتب بر بنا فرق صفات
ہے۔ واللہ اعلم۔

قسط ۱۱

فہرست مخطوطات

کتب خانہ ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی

(محمد طفیل۔ ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد)

مخطوطہ نمبر ۳۸ داخلہ نمبر ۴۸۷۳

نام:۔ کشف الاسرار عن قرأۃ ائمۃ الاخیار فن تجوید

تقطیع $\frac{۱۰ \times ۷}{۷ \times ۵}$ **حجم** ۲۲۸ صفحات

مصنف: ابو العباس احمد بن اسمٰعیل الکورانی متوفی ۸۹۳ھ

کاتب: محمود بن احمد تلمیذ شیخ محمد بیومی مصری۔ سنِ تالیف ۸۹۰ھ

سنِ کتابت ۱۳۱۴ھ۔ **کاغذ** دستی مصری۔ **روشنائی** معمولی صمغ دودی

خط نسخ بدخط، متن سرخ رنگین۔ **زبان**: عربی

آغاز بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ؕ

الحمد للہ الذی جعل حملۃ کتابہ، مع السفرۃ الکرام البررۃ واثنیٰ علیہم فی محکم کتابہ وکررہ۔ والصلوۃ علی من جعلہ فی حلیۃ الرسالۃ بجلی وصدرہ وعلی آلہ وصحبہ ممن ھاجر الیہ وآواہ ونصرہ، محمّد الذی لبشّر [illegible] خیرامتہ من تعلّم القرآن وعلّمہ، وصلی اللہ علیہ وشرفہ وکرمہ۔

اختتام: فرغ من شرحہ افقر عباد اللہ الی عفوہ وغفرانہ احمد الکورانی فاضت علیہ سجال الرضوان فی اواخر ربیع الاول من سنۃ تسعین وثمان مائۃ

فن تجوید کے مشہور عالم شمس الدین ابو الخیر محمد بن محمد بن علی المعروف بابن الجزری الدمشقی الشافعی (۷۵۱-۸۳۳ھ) نے نظم و نثر میں متعدد کتابیں فن تجوید پر تصنیف کیں جن میں سے ان کی ایک نظم ہے جسے "نظم الجزری" کہا جاتا ہے۔ اس کا پہلا شعر یہ ہے:

بدأت بحمد الله نظمی اولا - واهدی صلاتی للنبیّ ومن تلا

اور آخری شعر اس طرح ہے :

وحالة ارفع أصل حفظٍ وکبروا - لکلهم من والضحی مثل من هلا

اس نظم میں امام جزری نے قرأت ابن محیص، اعمش اور حسن بصری رحمہم اللہ تعالیٰ کو بیان کیا ہے۔
شیخ ابوالعباس احمد بن اسماعیل الکورانی نے ۸۹۰ھ میں اس منظومہ کی تفصیلی شرح لکھی۔ اور اس کا نام "کشف الاسرار عن قرأة ائمة الاخیار" رکھا ہے۔ وہ خطبہ کے بعد فرماتے ہیں۔

فان خیر کلامٍ کلام الله، وقد اثنی علی من تلاه لقوله ان الذین یتلون کتاب الله، والآیات والاخبار فی ذلك متکاثرة ومتواترة، ثم انی مذ کنت یافعاً وکنت لآیاته تالیا وسامعا کنت لالفاظه ومعانیه الحواشی والشروح ومیزت بین المقبول والمجروح، ثم وقفت علی نظم الامام استاذ المتاخرین شیخ الاسلام محمد بن محمد الجزری تغمده الله تعالی لغفرانه یشتمل علی قراءة ابن محیص والاعمش والحسن البصری وهو نظم فی غایة الاشکال لم یسبق له مثال، والا نسج علی منوال، فاستخرت الله فی حل رموزه، والاحاطة لفرائد کنوزه فشرحته شرحا وافیا بالغرض مع زوائد وهی فرائد وسمیته کشف الاسرار عن قراءة الائمة الاخیار وقبل الشروع فی المقاصد اقدم المحاسن الفوائد۔

اس شرح کا ذکر حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں کیا ہے۔ مصنف کا تذکرہ امام سخاوی نے اپنی کتاب "الضوء اللامع" کی جلد اوّل صفحہ ۲۴۱ پر کیا ہے۔ اور الاعلام الزرکلی میں بھی ذکر ملتا ہے۔ احمد بن اسماعیل الکورانی، سلطان محمد فاتح قسطنطنیہ کے استاذ تھے۔ ان کا انتقال بھی قسطنطنیہ ہی میں ہوا تھا۔ اور ان کے جنازے کی نماز سلطان بایزیدؒ نے پڑھائی تھی۔ انھوں نے اور بھی بہت سی کتابیں لکھیں جن میں بخاری شریف کی شرح متعدد جلدوں میں غایة الامانی فی شرح السبع المثانی اور کافیہ ابن حاجب کی شرح بھی شامل ہیں۔

کشف الاسرار کا زیر نظر نسخہ بڑی اچھی حالت میں ہے اور ہماری اطلاع میں تاحال یہ کتاب طبع نہیں ہوئی ہے۔

انتقاد کے لئے
کتاب کے دو نسخے
آنا ضروری ہیں

انتقاد

پانچویں صدی ہجری سے قبل مسلمانوں کی تعلیمی اور علماء کی سماجی حیثیت

تاریخِ بغداد کی روشنی میں

مؤلفہ ڈاکٹر منیر الدین احمد، ورلاک، دیر اسلام۔ زورخ ۔ ۱۹۶۸ء، قیمت درج نہیں ہے۔
صفحات ۲۹۰۔ کتاب خوبصورت اور کتابت و طباعت اعلیٰ ہے۔

مصنف کو جولائی ۱۹۶۷ء میں ہیمبرگ یونیورسٹی سے اس کتاب پر پی ایچ ڈی کی ڈگری دی گئی تھی۔

کتاب کا نام بتا رہا ہے کہ اس میں پانچویں صدی ہجری سے قبل مسلمانوں کی تعلیم و تربیت اور علماء کی معاشرتی حیثیت سے بحث کی گئی ہے اور اس کتاب کی بنیاد حافظ ابوبکر احمد بن علی بن الخطیب البغدادی کی کتاب تاریخ بغداد پر رکھی گئی ہے۔ جو ایک قسم کی قاموس المشاہیر ہے اور ۱۹۳۱ء میں قاہرہ اور بغداد سے ۱۴ جلدوں میں طبع ہوئی تھی۔ مصنف نے کتاب کے تعارف میں بالکل صحیح کہا ہے کہ یہ "خزینۂ معلومات" ہے جس میں ۷۸۳۱ ایسے علماء کے سوانح حیات محفوظ ہیں جن کا شہر بغداد سے کچھ نہ کچھ تعلق رہا ہے اور اسلامی تاریخ کی ابتدائی پانچ صدیوں میں اپنے علمی کارناموں کی وجہ سے شہرت کے مالک رہے ہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ پانچ صد سالہ مدت اسلامی تاریخ میں اپنی اصل سے سب سے زیادہ قریب، سب سے زیادہ کامیاب اور انتہائی اہم مدت ہے۔ علومِ اسلامیہ کے حاملین، علمائے آداب و فنون، ائمۂ مجتہدین اور شہرۂ آفاق مسلم مفکرین اسی دور میں مشہورِ عالم ہوئے۔ نیز عظیم الشان سیاسی اور ثقافتی کامیابیاں سب اسی دور سے تعلق رکھتی ہیں۔

ان حالات کے پیشِ نظر یہ بالکل ناقابلِ فہم حقیقت ہے کہ — مصنف کی طرح — یہ کہا جائے کہ

مدارس کا رواج پانچویں صدی ہجری کے بعد وقوع میں آیا اور یہ کہ مدرسہ کوئی اختراع نہیں تھا بلکہ درا
اس تعلیمی نظام کی ترقی یافتہ صورت ہے جو نظام مدرسہ کے قیام سے چار سو سال قبل تک رائج رہا۔ (صفحہ
غرض یہ کہنا بظاہر حقیقت سے بعید ہے کہ تاریخ اسلام میں مدرسہ کے رواج کی ابتداء بغداد کے مدرسہ نظا
کے قیام کی مرہونِ منت ہے۔ اس لحاظ سے اس کے قیام سے قبل کے سارے تعلیمی نظام کو "مدر...
قبل کا دور" کہا جائے گا (صفحہ ۵)؟ جیسا کہ زیرِ نظر کتاب کے مؤلف ڈاکٹر منیر احمد میں باور کرا تے
ہیں۔ اس تاریخی واقعہ سے انکار کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں کہ حضرات صحابہ اپنے نئے مسلمان ہو نے
ساتھیوں کو قرآن کریم پڑھانے پر مامور تھے۔ حضرت عمرؓ نے اپنی ہمشیرہ کو ایک صحابی سے سورۂ طٰہٰ
ابتدائی آیات پڑھتے ہوئے سُن لیا تھا۔ یہ ایک ایسا واقعہ تھا جو ان کے قلب کو نورِ اسلام سے
کرنے کا سبب بن گیا۔ مدینہ میں مساجد کی تعمیر سے قبل بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمار
اسیدؓ صحابی کو یثرب میں انصار کو قرآن کریم اور اسلامی اصول و عقائد سکھانے کے لئے بھیجا تھا

مساجد کے علاوہ مکہ، مدینہ، کوفہ، بصرہ، فسطاط، دمشق اور دوسرے شہروں اور مقامات میں
اہلِ علم صحابہ اور تابعین کی رہائش گاہیں دیکھتے دیکھتے علوم و فنون کا مرکز بن گئیں۔ پہلی صدی ہجری
ہی میں ایک شخص نے تدریس حدیث کے لئے ایک نشست گاہ بنوائی اور اس مقصد کے لئے انہوں
درختوں کے چالیس تنے خریدے اور ہر تنے کی ایک دینار قیمت ادا کی" (ابن سعد جلد ۷-۱ ۹
الازہر کی جامع مسجد ۳۶۱ھ مطابق ۹۷۲ء میں مکمل ہوئی (ٹریٹن، ب ۹۸) اور ۳۷۸ھ مطابق ۹۸
میں وزیر یعقوب ابن کلیس نے ۳۵ تنخواہ پانے والے ماہرین قانون کو قانون کی تعلیم دینے کے لئے
کیا، اور ان کے قیام کے لئے الازہر کے قریب ہی ایک رہائش گاہ بھی بنوائی (ٹریٹن صفحہ ۱۰۱) مختصر
سمجھنا بڑی غلطی ہوگی کہ مدرسہ نظامیہ سے قبل کوئی مدرسہ موجود نہ تھا، یا یہ کہ مدرسہ کی اصطلاح
موجودہ مفہوم میں نظامیہ سے پہلے مستعمل نہ تھی۔ مدرسہ نظامیہ کے قیام سے مدتوں پہلے ہم دیکھتے ہیں کہ
(متوفی ۲۴۶ھ مطابق ۸۶۰ء) کے ایک شعر میں لفظ مدارس استعمال ہوا ہے، جو مدرسہ کی جمع ہے

مدارس آیات خلت من تلاوۃ   و منزل وحی مقفر العرصات

ترجمہ: آیاتِ قرآنی کے مدرسے جو تلاوت سے خالی ہو چکے ہیں، اور وہ مستقر وحی جس کے دالان
ہو چکے ہیں۔ اس شعر کے سیاق و سباق میں درس و تدریس کے مرکزوں کا ذکر ہے۔

س کے علاوہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ طالبانِ علم کی ایک بڑی تعداد صحابہ اور ان کے جانشینوں
د جمع ہوگئی تھی جو مساجد کے علاوہ اپنی قیام گاہوں پر بھی تعلیم و تدریس کی خدمات انجام دیتے تھے۔
، کی قیام گاہیں علم و معرفت کے بڑے بڑے مرکز شمار ہوتے تھے۔

ضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ کا حلقۂ تلامذہ بھی وسیع تھا، یہ حلقہ بالکل اُ ی آن بان کا
تھا جو بادشاہوں کا طرۂ امتیاز ہے (ذہبی: تاریخ ذہبی جلد ا صفحہ ۲۲)۔ حضرت معاذ بن جبل ۲ ۳ دوکے
کے ساتھ علیہ میں اپنے شاگردوں کو احادیثِ نبوی سنایا کرتے تھے (امام احمد بن حنبل جلد ۵
۲۲۸)۔ حضرت حذیفہ بن الیمان رضی اللہ عنہ کوفہ کی ایک مسجد میں شائق طلبہ کی ایک جماعت کو علم
، پر لیکچر دیا کرتے تھے (ابن سعد: طبقات، جلد سوم صفحہ ۲۳)۔ حضرت ابی بن کعب ان کثیر صحابہ
ے ایک تھے جو مدینہ کی مسجد میں طلبہ کو حدیث پڑھایا کرتے تھے (حوالہ مذکورہ)۔ بیان کیا جاتا ہے
، ایک صحابی حدیث بیان فرما رہے تھے تو طلبہ کی اتنی بڑی تعداد ان کے گرد جمع ہوگئی کہ ان کو اپنا
بادی رکھنے کے لئے ایک مکان کی چھت پر چڑھنا پڑا (حوالہ مذکورہ ۵ صفحہ ۲۱۳)۔ اسلامی قانون
ی مدرسۂ فکر کے بانی امام ابوحنیفہ بیان کرتے ہیں کہ جب وہ حج کرنے کے لئے اپنے والد
اہ مکہ مکرمہ گئے تو انھوں نے وہاں ایک بڑے مجمع کو دیکھا جو بڑے غور سے ایک صحابی کی باتیں
ں محو تھا، اور یہ صحابی لوگوں کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی احادیث سنا رہے تھے۔

اگرچہ مصنف کی یہ رائے کافی حد تک درست ہے کہ "جاہلیت کی اصطلاح کے جواز کے لئے غیر مہذب
حشی حرکتوں کے وجود کو قرار دینا حقیقت پر مبنی نہیں" (صفحہ ۲۵) پھر بھی یہ بات ذہن نشین کرلینی
ئے کہ عرب قبل الاسلام پر لفظ جاہلیت کا اطلاق اس بات کی وضاحت کے لئے نہیں ہوتا کہ وہ لوگ
ڑھے لکھے، وحشی یا غیر مہذب تھے، بلکہ یہ واضح کرنے کے لئے ہوتا ہے کہ وہ اپنی جہالت اور
ھمنڈ کی وجہ سے بعض غلط رسوم و عادات پر مُصر تھے اور سارا عرب اس روایت کا پابند تھا۔

فاضل مصنف کی اس رائے پر اگرچہ بحث کی گنجائش نہیں کہ "علم قراءت نے فی الواقعہ بعد میں
کی" (صفحہ ۳۰) لیکن یہ ضرور کہا جاسکتا ہے کہ اس علم کی بنیاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ
ے طریقۂ تلاوت پر تھی۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ ہی کی تلاوت اور تلفظ کی مماثلت و
بقت میں اُسے ترقی دی گئی اور اس کے اُصول و قواعد منضبط ہوئے۔ تجوید، تفسیر اور مطالعۂ قرآن

سے متعلق دوسرے وہ تمام علوم جو پیچھے بعد دیگرے منصۂ ظہور پر آئے بالقوہ اس زمانے میں موجود تھے۔ لئے کہ صحابہ چونکہ عرب تھے وہ قرآن کریم کے اسالیبِ بیان اور اس کے ٹکسالی و محاوراتی تراکیب کے معانی کو بخوبی سمجھتے تھے اور پوری صحت و درستگی کے ساتھ اس کا تلفظ بھی کرتے تھے، جس طرح جاہلی علوم عربیہ مثلاً نحو، خطابت اور عروض سے ناواقف ہوتے ہوئے بھی فصیح و بلیغ شعر نظم کرتے تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان غیر عرب مسلمانوں کی رہنمائی کے لئے جو عربی زبان اور اس کے جملہ لوازمات سے ناآشنا ہو تھے ان تمام اسلامی علوم کو عربوں کے رواج اور ان کے عمل کے مطابق ترقی دی گئی۔ مصنف نے کا حد تک اس زیرِ بحث مسئلہ کی حمایت کی ہے اور کہا ہے کہ "قرآن کے زیادہ مشکل حصوں کی تشریح خود رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) سے مروی ہے ...." (صفحہ ۲۰)۔

موجودہ زمانے میں یہ خیال عام طور پر پایا جاتا ہے کہ عصرِ حاضر کی نسل کو اس کے آباء و اجداد سے بر ثابت کیا جائے، منفعت کے لحاظ سے یہ ایک بالکل لاحاصل تصور ہے۔ غالباً اسی تصور کو ذہن میں ر ہوئے مصنف نے بھی لکھا ہے "ماہرین علم فلسفہ و خطابت اپنے اجداد کی نسبت قرآن کو سمجھنے کی زیادہ رکھتے تھے" (صفحہ ۲۵)۔ یقین و ایمان کے نقطۂ نظر سے جو علم کے واجبی لوازمات میں سے ہیں اگلے لوگ بعد کے لوگوں پر یقیناً شرف و فضیلت رکھتے ہیں۔ یہ مفروضہ کہ ہر نسل اپنے بعد میں آنے والی نسل پر اگر شرف رکھتی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان خیر القرون قرنی ثم الذین یلونھم الخ کے زمانۂ نبوی سے قرب کی وجہ سے بھی حق بجانب ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ایک نسل اور اس کی جانشین دوسری کے درمیان کوئی تقابل و موازنہ ہو ہی نہیں سکتا۔ ہماری ثقافتی عمارت کی تمام تر بنیاد ہمارے آباء و اجداد کے معارف پر قائم ہے اور اس عمارت کی درجہ بدرجہ ترقی کو اس کی اصل بنیاد سے ہٹ کر محض زمانے کی روشنی دیکھا نہیں جا سکتا۔

مصنف نے آگے چل کر لکھا ہے: "کہا جاتا ہے کہ ابن جریج وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے حدیثیں جمع کیں" (صفحہ ۳)۔ مؤلف کے بیان کردہ واقعہ کے متعلق دو باتیں قابلِ غور ہیں۔ اوّل یہ کہ وہ ابنِ جریج کو حدیث کا پہلا جامع کہتے ہیں، دوم یہ کہ ابن جریج واقعی حدیث کے جامع ہیں۔ اس خبر کی بنیاد بغدادی کے متن ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابنِ جریج اور ابن ابی عروبہ سب سے پہلے بزرگ ہیں جنہوں نے کتابیں تصنیف کیں (تاریخ بغداد جلد دوم صفحہ ۴۰۱)۔

اخبرنا عبداللہ ابن احمد ابن حنبل — اجازۃ — قال: قلت لأبی: من أول من صنف الکتب؟ قال: ابن جریج و ابن ابی عروبۃ۔ (بظاہر کتابوں کی تصنیف سے احادیث کا جمع کرنا سمجھ لیا گیا ہے، حالانکہ ان دنوں دوسرے موضوعات پر بھی کتابیں مرتب کی جارہی تھیں)۔ یہ بھی قابلِ ذکر ہے کہ ابنِ شہاب الزہری (متوفی ۱۲۴ھ / ۷۴۲ء) کو بھی حدیث کا پہلا جامع بتایا جاتا ہے۔ عبداللہ بن عمرو بن حزم تابعی نے بھی احادیث کا ایک مجموعہ تیار کیا تھا۔

غالباً گولڈزیہر، گئوم اور دوسرے مستشرقین کے نظریات کے زیرِاثر مؤلف نے بانگِ دہل یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ: "چاروں پہلے خلفاؑ اور اُمویوں نے فقہ کو ترقی دے کر ایک باقاعدہ علم کی شکل اختیار کرنے کا بمشکل ہی کچھ موقعہ دیا" (صفحہ ۳۸)۔ مصنف نے آگے چل کر لکھا ہے کہ "چاروں سُنّی فکری مسلک عباسیوں کے دَور میں پیدا ہوئے"۔ یہ لکھتے ہوئے شاید وہ بھول گئے کہ ان تمام مسلکوں کی بنیاد حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم اور ان کے تلامذہ کے ان فیصلوں پر ہے جو اُمویوں کے ابتدائی دَور میں ہی شائع و ذائع ہو چکے تھے اور ان فیصلوں پر لوگ عباسی اقتدار سے قبل بھی عمل کرتے رہے تھے۔ مختلف مسلکوں میں امتیاز بیشک عباسیوں کے ابتدائی ایام میں شروع ہوا۔ ان دنوں قرآن و حدیث کا تقریباً ہر معروف و مشہور استاذ ایک جداگانہ مدرسۂ فکر کا قائد سمجھا جاتا تھا، حتیٰ کہ اگر کوئی طالب علم ذرا مشہور ہو جاتا تو اس کے دل میں بھی اس طرح کی قیادت کی خواہش کروٹیں لینے لگتی تھی۔ شام میں مکحول اور اوزاعی، مصر و عراق میں سفیان ثوری، ابن ابی لیلیٰ، حسن، زفر، ابن القاسم اور لیث بن سعد اور بہت سے دوسرے علماء اپنے اپنے علیحدہ مذاہب کے بانی شمار ہوتے تھے۔

معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ نے سب سے پہلے اپنے حلقہ میں مناظرہ کو ایک طریقۂ تدریس کے طور پر متعارف کرایا۔ کچھ دنوں میں یہ نیا طریقہ ترقی کر کے ایک باقاعدہ نظام بن گیا اور بڑے بڑے مشاہیر علماء نے اسے قبولیت کی نظروں سے دیکھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس طریقہ کا ابتدائی خاکہ ہم شورائی نظام میں معلوم کر سکتے ہیں جس کی بنیاد باہمی مشاورت پر ہوتی تھی۔ استاد کی موجودگی میں مناظرہ کرنا بھی ایک طرح کا باہمی مشورہ ہی ہوتا تھا جو آخر کار کسی صحیح اور متفقہ فیصلہ تک پہنچا دیتا تھا۔ ایسی صورت میں جب طویل اور مسلسل بحث و مباحثہ کسی فیصلہ پر منتج نہ ہوتا تو اُستاد خود مداخلت کیا کرتا تھا اور اپنے معقول دلائل و براہین کے ذریعے کسی فیصلہ تک پہنچنے میں طلبہ کی رہنمائی کرتا تھا۔ تاہم کبھی کبھی استاد کے دلائل

بھی اعتراض کیا جاتا اور ان کی رائے ناقابلِ قبول قرار پاتی۔ چنانچہ بہت سی صورتوں میں ہم دیکھتے ہیں کہ
یوسف اور امام محمد الشیبانی نے متفقہ طور پر یا علیحدہ علیحدہ امام ابوحنیفہ کی آراء سے اختلاف کیا ہے۔
امام شافعی بھی اپنے استاذ امام محمد الشیبانی سے بحث کرتے اور ان سے اختلاف کرتے ہیں، یہ بھی
کی ایک قسم ہے جس کا کتاب الام اور تاریخ بغداد (جلد دوم صفحات ۱۷۲ - ۱۸۲) میں بارہا تذکرہ
لیکن مؤلف نے حقیقت سے چشم پوشی کرتے ہوئے کسی قدر بھونڈے انداز میں اس مناظرہ کا ذکر کیا ہے،
ہیں:

حنفی مدرسۂ فکر نے نہ صرف اسے (مناظرہ کو) دوسرے مدارسِ فکر کا مقابلہ کرنے کے لئے ایک جائز
ذریعے کے طور پر تسلیم کیا بلکہ اپنے تعلیمی نظاموں میں بھی مناظرہ کو بطور ایک ذریعۂ تعلیم کے اپنا لیا (صفحہ ۰۰)
چونکہ تقریری علمی مقابلے اس زمانے میں علماء و فضلاء کے مابین عام ہو گئے جو بعض اوقات باہمی تکرار
تلخ کلامی پر ختم ہوتے تھے اس لئے علماء نے اس طرح کے مباحثے منعقد کرنے کے لئے کچھ قواعد و ضوابط وضع
ے۔ اس طرح مناظرہ بعد میں ایک باقاعدہ فن بن گیا اور علم المناظرہ کہلایا۔

مؤلف کا یہ بیان (صفحہ ۷۸) کہ ایک ملازمہ نے اپنے آقا کے خطبات کے مسودات میں کچھ تصحیح کی
تاریخ بغداد میں نہیں ملتا۔ اسی طرح چند دوسرے حوالوں میں بھی بعض غلطیاں رہ گئی ہیں (مثال کے طور پر
حوالوں کو دیکھئے: ۲۰۷، ۱۲۳-۳، ۱۰۳-۱۷۴، ۱۰۰-۲، ۱۲-۲، ۲۶۶، ۲۶۷)۔

غلطی کرنا انسان کی فطرت ہے اور بعض اوقات بڑے بڑے ماہرینِ فن اپنے بیانات میں غلطی کر
تے ہیں، لیکن اس طرح کی غلطیوں سے ان کے وقار اور ان کی علمی حیثیت میں کوئی فرق نہیں آتا، مصنف
بیان کردہ واقعہ مشہور محدث احمد ابن سلیمان سے متعلق ہے، انھوں نے درس دیتے وقت کسی لفظ کو قواعد
رو سے غلط پڑھ دیا تھا، حاضرین میں سے ایک شخص نے کچھ نامناسب طریقے سے ان کی اصلاح کر دی،
ب وہ املا ختم کر چکے تو انھوں نے ایک شخص سے کہا کہ وہ ان کا خیال رکھا کرے، پھر انھوں نے بلال ابن العلی
رقی کے یہ اشعار پڑھے:

سیبلی لسان کان یعرب لفظہ　　فیا لیتہ فی موقف العرض یسلم
وما ینفع الاعراب ان لم یکن تقی　　وما ضرذا التقوی لسان معجم

"فصیح و بلیغ گفتگو کرنے والی ہر زبان بہت جلد بوسیدہ ہو جائے گی، کاش وہ عمل نامہ پیش ہونے

پر لغزشوں سے سلامت رہے، عدم تقویٰ کی صورت میں درست اعراب پڑھنا کسی کام نہیں آسکتا، اور زبان کی لکنت کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتی۔

ظاہر ہے کہ ایک معلم سے اگر ایک آدھ مرتبہ غلطی ہو جائے تو اس کی عزت و احترام میں کوئی فرق نہیں (ص ۹۰)۔ اسی طرح اگر دو ایک نادر واقعات اس قسم کے ملتے ہیں تو ان کو ایک عادت نہ سمجھ لینا چاہیے، ا کہ نادر واقعات پر غور کرنا بھی دلچسپی سے خالی نہ ہوگا، ان واقعات سے معلمین کی اس احتیاط کا اندازہ ہوتا ہے جسے وہ پڑھاتے وقت ممکنہ شکوک و شبہات سے بچنے کے لئے برتتے تھے (ص ۹۲)۔

"ایک معلم کے درس میں بے ریش طلبہ کو آنے کی اجازت نہ تھی (۴ - ۲۰۱)۔ ایک دوسرے معلم کے س خوش رو لڑکوں کا آنا ممنوع تھا" (۵ - ۲۳۰)

مذکورہ بیانات کی بنیاد ان حوالوں پر ہے جو صفحہ ۹۱ پر نمبر ۷ کے تحت دیئے گئے ہیں، لیکن یہ حوالے محو کے مطابق معلوم نہیں ہوتے (دیکھئے صفحہ ۹۱)۔ اس لئے کہ مذکورہ حوالہ سے صرف یہ پتا چلتا ہے کہ وہ معلم اپنی کے ذریعے حاضر طلبہ کی صحیح تعداد معلوم کرتے تھے، اگر یہ تعداد حاضر طلبہ کی حقیقی تعداد کے مطابق ہوتی تو سبق جاری رکھتے ورنہ رخصت کر دیتے۔ ایک موقعہ پر ایک ممتاز طالب علم خود کو شمار کرنا بھول گیا اور کو پتا چلا کہ طلبہ بیان کردہ تعداد سے زیادہ ہیں۔ اس لئے انھوں نے یہ فرض کر کے کہ وہ براہ راست کوئی سے نہیں لیتے سبق پڑھانے سے انکار کر دیا۔ اور کہا کہ یہ لوگ فرمان رسولؐ حاصل کرنے کے لائق نہیں ہیں۔ ایک حوالہ (۲۰۸ - ۲۰۷ = ۹) کے مطابق ایک استاد صرف ایک ایک طالب علم کو پڑھاتا تھا اور پوچھنے پر د بتائی کہ حدیث پڑھنے والے طلبہ کم سلیقہ ہوتے ہیں اور جب حدیث سننے کے لئے جمع ہوتے ہیں تو آپس میں شور شروع کر دیتے ہیں، اور میں اس کو برداشت نہیں کر سکتا۔

بہر حال ڈاکٹر منیر الدین احمد قابل مبارک باد ہیں کہ انھوں نے انگریزی میں غالباً پہلی مرتبہ تاریخ بغداد کی روشنی میں پانچویں صدی ہجری تک مسلمانوں کی تعلیمی اور علماء کی سماجی حیثیت کو واضح کرنے کے لئے یہ عم کتاب شائع کی۔ دیباچہ، کتابیات، فہرست مجلات اور اشاریہ کے علاوہ کتاب تین حصوں میں منقسم ہے۔

پہلا حصہ جو ۲۴ صفحات پر مشتمل ہے کتاب کا مقدمہ ہے جس میں تاریخ بغداد اور اس کے مصنف او لم حدیث میں مشاہیر کے قوامیس کی اہمیت سے بحث کی گئی ہے۔

دوسرا حصہ (صفحہ ۲۵ تا ۱۹۳) اسلام میں تعلیم کی اہمیت اور نظامات تعلیم سے بحث کرتا ہے

.ابتدائی اور اعلیٰ تعلیم، کلاسوں کی تنظیم، جماعتوں کا طریقہ، اسلوبِ تعلیم، وہ مقامات جہاں درس باتے تھے اور خود طلباء اور اساتذہ کے متعلق تفصیلی معلومات حاصل ہوتی ہیں۔

یسرا حصہ (صفحہ ۱۹۴ تا ۲۵۴) علماء کی سماجی حیثیت سے بحث کرتا ہے، اور معاشرہ کے درجاتِ ت، عوام، دوسرے علماء اور خود حکومت کے ساتھ علماء کے تعلقات اور علماء کی مالی حیثیت پر بھی نی ڈالتا ہے۔

کتاب میں طباعت کی چند غلطیاں رہ گئی ہیں، امید ہے کہ طبع دوم میں ان کی گنجائش نہیں ے گی۔

اسلامی ثقافت اور اسلامی تعلیم سے دلچسپی رکھنے والوں کے لئے یہ کتاب نہایت بیش بہا کار آمد ہے۔

(محمد صغیر حسن معصومی)

○

ہر اک فکر، اس کے سوا بے ثبات
مسلماں کی اس میں ہے مضمر حیات
کہ قائم ہو قرآن کی روشنی میں
نظامِ صلوٰۃ و نظامِ زکوٰۃ

(انوار صولت)

اداره تحقیقات اسلامی

کی

دو نئی کتابیں

(۱) "کتاب النفس و الروح (عربی متن)"

مصنف : مشہور مفسر و متکلم امام : فخر الدین رازی (المتوفی ۶۰۶ھ / ۱۲۰۹ء)

تحقیق : ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی - پروفیسر انچارج

یہ نادرالوجود کتاب مشہور مفسر ومتکلم امام فخرالدین رازی (۶۰۶) کی تصنیف ہے - یہ کتاب دو حصوں میں منقسم ہے - حصہ اول میں علم الاخلاق کے اصول کلیہ سے بحث کی گئی ہے - دوسرے حصہ میں خواہش نفسانی سے متعلق امراض کے علاج سے بحث کی گئی ہے -

اس کتاب کا ذکر کشف الظنون کے سوا کسی قدیم یا جدید فہرست کتب میں نہیں ملتا - براکلمن کو بھی اس کتاب کے وجود کا علم نہیں - بوڈلین لائبریری (آکسفورڈ) کے مخطوطہ کے علاوہ اس کتاب کے کسی دوسرے نسخے کا وجود آج تک دریافت نہیں ہوا - اس کتاب کے عربی متن کو ڈاکٹر محمد صغیرحسن معصومی پروفیسر انچارج ادارہ ھذا نے بڑی دیدہ ریزی سے ایڈٹ کیا ہے - اس کا انگریزی ترجمہ زیرطبع ہے اور جلد شائع کردیا جائے گا -

صفحات — ۲۲۰ قیمت پندرہ روپے

(۲) "کتاب الاموال"

مؤلف : امام ابوعبید قاسم بن سلام رح (المتوفی ۲۲۴ھ / ۸۳۹ء)

مترجم و مقدمہ نگار : عبدالرحمان طاہر سورتی - ریڈر

یہ کتاب امام ابوعبید رح کی تالیف ہے - مؤلف امام شافعی رح اور امام احمد بن حنبل رح کے ہمعصر اور اسلامی علوم کے ماہر ہیں-

کتاب کا اردو ترجمہ دو حصوں میں منقسم ہے - حصہ اول اسلامی مملکت میں غیر مسلموں سے لئے جانے والے سرکاری محصولات اور ان کی تفاصیل پر مشتمل ہے - حصہ دوم مسلمانوں سے وصول ہونے والے مالی واجبات (صدقہ زکواۃ) پر مشتمل ہے - ہر دو حصہ پر مترجم نے مقدموں کا اضافہ کیا ہے

حصہ اول صفحات- ۵۴۴ قیمت پندرہ روپے

حصہ دوم صفحات— ۴۰۸ قیمت بارہ روپے

ناظم نشر و اشاعت : اداره تحقیقات اسلامی- پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ اسلام آباد

طابع : خورشید الحسن مطبع : خورشید پرنٹرز اسلام آباد

ناشر : اعجاز احمد زبیری - اداره تحقیقات اسلامی اسلام آباد (پاکستان)

Regd. No P. 14 *June, 1970*

Monthly FIKR-O-NAZAR *Islamabad*

ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE

مجموعہ قوانین اسلام
کی
تیسری جلد شائع ہو گئی

بموعہ قوانین اسلام مؤلفہ تنزیل الرحمن کی پہلی دوجلدوں میں نکاح' نفقہ زوجہ، ہر، طلاق ، عدالتی تفریق، خلع، مبارأت، ظہار، ایلاء، لعان اور عدت سے متعلق وانین اسلام کو مدون شکل میں پیش کیا جا چکا ہے - یہ جلد نسب اولاد ، ضانت، نفقہ اولاد و آباء واجداد ، ہبہ اور وقف کے اسلامی قوانین پر مشتمل ہے

حسب سابق تیسری جلد میں بھی مذکورہ قوانین کو دفعہ وار شکل میں دید انداز پر مرتب کر کے مختلف مذاهب فقہ—حنفیہ ، مالکیہ ، شافعیہ ، حنبلیہ یعہ امامیہ اور ظاہریہ—کے نقطہ ہائے نظر تشریح کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں - اتھ ہی ممالک اسلامیہ میں رائج الوقت متعلقہ قوانین کے تفصیلی حوالے بھی امل ہیں - آخر میں پاکستان کی اعلیٰ عدالتوں کے فیصلوں کا ذکر کرتے ہوئے بہاں کہیں قوانین نافذ الوقت میں کوئی نقص ، کمی یا خلاف شرع بات محسوس ، گئی ہے اس کی نشان دہی کے ساتھ متعلقہ قانون میں ترمیم یا جدید نون سازی کی طرف توجہ دلائی گئی ہے -

امید ہے کہ جب پاکستان میں پارلیمانی سطح پر شخصی قانون مسلمانان مسلم پرسنل لاء) کو مکمل آئینی اور قانونی صورت دینے کے لئے ضابطہ بند Codify) کیا جائے گا تو یہ مجموعہ ملک کی وزارت ہائے قانون اور قومی و بوبائی اسمبلیوں کے لئے بہترین راہ نما ثابت ہو گا -

اسلامی قانون پر کوئی لائبریری اس مجموعہ کے بغیر مکمل نہیں کہلائی جا سکتی -

حصہ اول	۱۰ روپے
حصہ دوم	۱۵ روپے
حصہ سوم	۱۵ روپے

ملنے کا پتہ

ادارۂ تحقیقات اسلامی ـ اسلام آباد

پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ اسلام آباد